[illegible]

الجلد الاول من شرح [illegible] ابن الحاجب الفرعي [illegible]

[illegible]

شرح بن الحاجب الفرعي للشيخ الامام
العالم العلامة ابي عبد الله محمد بن عبد السلا[م]
من اول ابن الحاجب الى اول كتاب
النكاح وعدة كراريسه ٥ عشر كراسة

جلد اول من كتاب شرح ابن عبد السلام لكلمات ابن الحاجب

٢٦١

مجلد اول من خمس مجلدات ابن عبد السلام

١٧٧٠

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع واستفاد
وتعلم واستعاد عظم الله تعالى اجره يوم الساد
حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش
باوقاف الحرمين الشريفين
عفر لهما

وهو ظاهر موضوعه لغة لان المكروه لا ينبغي عنده الخبز نقبا عاما وذكر ابن القاسم باثر
هذا الكلام انه يتوضأ به من لم يجد غيره وهو نص في الكراهة ونزدد مثارهوا المدونة
هل كلامه مفسر لكلام الامام ام خلافه والذي يقوا عندي والله اعلم هو اختيار القاضي
ابن رشد انه خلافه لما تقدم قوله وقال في مثل حياض الدواب لا باس به ش انما ذكر
هذه الرواية وان كانت ظاهرة في موافقة القول بانه طهور فنبه عليها لاحتمال ان يقال
ان حياض الدواب في حد الكثير فلاجل ذلك قال لا باس وسياتي بيان حد اليسير ان شاء الله
تعالى وتناول اعراب اصبغ غير طهور والظاهر انه اراد ان اصبغ فاعل فقال المدلول عليه
بقوله وقال في حياض الدواب لا باس به وغير طهور خبر مبتدا محمول للقول قوله وقيل
مشكوك سياتي ما اورد على هذه العبارة قوله متوضأ به ويتيمم لصلاة واحدة ش
لاحتمال الطهورية وذلك يقتضي الوضوء وعدم الطهورية وذلك يقتضي التيمم ولا يحتاج
هنا الى الصلاتين كما قيل في القليل اذا حلته نجاسة يسيرة ولم تغيره ومما ينظر فيه في
هذا الفصل انه اذا قيل ان كل عضو يطهر بانفراده وهو الاظهر عندي ولعل البيان انه
موضعا اخر هو ولا بد من هذا الموضع انه يكون كلما اخذ من هذا الماء من قليل او كثير
من الماء المستعمل وان قيل ان طهارة الاول متوقفة على طهارة الاخر فيكون ما اخذ من
العضو الاول واستعمله غير هذا المتوضي في طهارة قبل كمال طهارة المتوضي عاريا
عن الكراهة لانه انما يحكم له بها بشرط التمام ولم يحصل الى الان الا ان يقال انه ينبغي التوقف
حتى ينظر مآل المتوضي به اولا هل يتم طهارته اولا وكذلك ينبغي ان ينظر هل يتم قوم من المذهب
استقراء اليسارة في كراهيته امرا فان ثبت اشتراطها فهل تنتفي الكراهة بتكثيره بماء
او صفة اخرى وهو الظاهر او لا تنتفي الكراهة واذا زالت الكراهة على هذا التكثير ثم فرق
حتى كان كل جزء يسيرا هل تعوده الكراهة اولا والظاهر انها لا تعود لزوالها ولا موجب
لعودها والله اعلم وبعض هذا اشار اليه الشافعي ولم اره لاهل المذهب قوله والقليل
بنجاسة ش ينظر اعرابه واختلف في مقدار القليل من الماء اعني الذي هو محل الخلاف
موقع للامام انه انية الوضوء وانية الغسل وفي كلام القاضي عبد الوهاب انه الجب والجرة
وقال بعض المتاخرين انه القلتان على ما في الحديث وقال بعضهم انه غير محدود بمقدار
معتبر بل بالعادة قوله المشهور مكروه ش هذا القول هو المحكي في المذهب وانكر بعضهم
وجود القول بالتنجيس مطلقا ولا معنا لانكاره وقد ثبت بنقل الثقاة ووجه المشهور حديث
بضاعة وان الماء قد ثبتت له الطهورية قبل حلول النجاسة فينبغي على ما كانت عليه
اذ الاصل في كل متقرر وجود دوام وجوده ولا يعارض هذا الحديث حديث القلتين اذ
هو استدلال بالمفهوم وانما يكون دليلا اذا لم يكن هناك دليل ارجح منه هذا وقد تقدم
وقد تكلم بعض الناس في تصحيحه ومن تصحيح الدارقطني له قوله وفيها في مثل حياض الدواب

الرواجين ما يوافقه في الصفة بحيث لو كان مخالفا في صفاته او في احداها لغيره الثانية
ان يكون الماء متغيرا بما لا ينفك عنه فيخالطه مائع موافق لصفته على الوجه الذي ذكرناه
والظاهر الاول اشار اليه وهو ان يقال يحرز عليه انه ماء باق على خلقته وذلك يقتضي اباحة
استعماله او يقال لا نسلم انه باق على خلقته وذلك ان الطعم واللون الموجودين والحال
هذه انما هما وصفان للمخالط او المخالط لهما وادنى الامور الشك في هذا وذلك يقتضي
تجنب هذا الماء فهذا هو النظر المشار اليه والله اعلم واعلم ان الاصل التمسك ببقاء
اوصاف الماء على ما كانت عليه او يظن زوالها الا ان يغلب هذا المخالط على الماء فيغيبه
ولا تعود الاوصاف الموافقة لما يلزم على طرد هذا المعنى من عدم الانضباط وذلك لما يقال
انه اذا وقع في اناء الوضوء نقطة من ماء الزهر مثلا فانها لا تؤثر فيه لانها لا تغيره ولو
كانت من ماء الورد لا تؤثر لانها كانت تغيره وكذلك ربما غيره مقدار ما من ماء الورد
ولم يغيره ذلك من ماء اخر من مياه الورد لرداءته فلو روعي مثل هذا الماء انضبط
والشريعة السمحة تقتضي طرح ذلك قوله والمستعمل في الحدث ش في ادخال هذا الصنف
في الماء المختلف فيه ما خولط ولم يتغير نظرا اذ المخالطة لا تلزمه في حق الخارج من
الرعاسر ومثل هذه الصورة وان كانت غير متعينة هو مخالف غرض الفقهاء بهذه
المسئلة وتقييد الاستعمال في الحدث يخرج ما استعمل في عبادة اذا لم يرفع حدثا
كالمستعمل في الاوضية المستحبة وفي غسل الجمعة فانها عنده على ما يقتضيه تقييده
غير داخلة في نوع المسئلة وقد ادخلها بعض المخالفين ولا تحقق خروجها من المسئلة
وقد قال في المدونة ولا يتوضأ بماء قد توضئ به مرة وظاهر هذا دخول الاوضية المسنونة
فيه قوله وكره للخلاف ش كثيرا ما جرى على السنة الفقهاء من اهل المذهب الحكم
كذا مراعاة للخلاف ويقولون هل يراعى كل خلاف اولا فقولان واذا لم يراع كل خلاف
راعينا المشهور وهل المشهور ما قوي دليله او كثر قائلوه فيه خلاف والذي ينبغي ان
يعتقد من ذلك وهو الذي تدل عليه مسائل المذهب ان الامام رحمه الله انما يراعي
من الخلاف ما قوي دليله واذا حقق فليس بمراعاة للخلاف البتة وانما هو اعطا
كل واحد من الدليلين ما يقتضي من الحكم مع وجود المعارض له والله اعلم وقد اجاز رحمه
الله الصلاة على جلود السباع اذا ذكيت واكثرهم على خلافه واباح بيع ما فيه توفية
من غير الطعام قبل قبضه واجاز اكل الصيد اذا اكل منه الكلب الى غير ذلك من المسائل
ولم يراع في ذلك خلاف الجمهور وهذا مما يدل على ان المراعا عنده انما هو الدليل لا
كثرة القائل قوله وقال لا خير فيه ش الضمير في قال يعود على الامام ونقله هذا
الكلام من نقله الكراهة على المذهب وعدم الطهورية عن اصبغ يقتضي ان لفظ لا خير فيه
عنده محتمل لهما واكثر من لقيناه يحمل هذا الكلام على التحريم حيث ما وقع الا بدليل

الكو

انسرها س الضمير في قوله فيها في هذا الموضع وفي غيره من هذا الكتاب عايد الى المدونة
وان لم يتقدم لها ذكر لكن لما كان الناظر في علم الفقه على مذهب مالك لا يستغني عن النظر
فيها وكانت كما قال ابن رشد نسبتها الى المذهب كنسبة ام القران الى قراءة الصلاة تستغني
بها عن غيرها ولا يستغني بغيرها عنها صارت لذلك كالمستحضرة في الذهن فيصح عود الضمير
عليها وغالب استعمال المولف لهاذي اللفظة انما يكون اذا استشكل مذهب المدونة في
تصوره لاحتماله والظاهر ان التردد عند المولف في قوله انسرها هل معناه انجسها
او معناه انه يجتنب مع وجود غيرها من المطلق ولا يكتفى بها دون التيمم والاشبه
ان حقيقة انسرها داله على الامتناع للتنجيس هنا وعلى البطلان في العادة وفي نحو
البيع ووجوب فسخه وكذالك النكاح وما اشبهه ولا يكون التردد في مقدار الحوض هل هو
من اليسير او الكثير اذ لا شك انه على هذه الرواية من اليسير لانتفا الخلاف عن الكثير فلو تردد
في كثرته لتردد في افساده اذ هو اقل من القلتين لانها خمسمائة رطل ومقارب لانية الوضوء
وانية الغسل عند من حد القليل بهما وكذلك الجب والجره لكن قد يتردد في كونه من القليل من
حد القليل بالعادة ويقوي هذا ويوكده ما تقرر في الفصل قبل هذا من قوله وقال في مثل
حياض الدواب لا باس به قوله وقال ابن القاسم يتيمم ويتركه س ربما قيل لا فايده في نقل
مذهب ابن القاسم هذا في هذا الكتاب اذ المقصود منه انما هو جمع المسايل المشهورة
مع ما قيل فيها لا شرح الكتاب اعني المدونة ونقل هذا الكلام لا يفيد الا ان قول ابن القاسم
وقع الاضطراب في معناه والا فمن حمله على النجاسة للتيمم يرجع قوله الى القول الثاني ومن
حمله على الكراهة يرجع الى المشهور واما من حمله على التناقض فلا شك انه يراه عنده وفي
تفسير القاضي عبد الوهاب لهذا القول ان معنى تركه ترك الاجتزا به على انفراده لا تركه
مطلقا بل يجمع بينه وبين التيمم قوله والجاري كالكثير اذا كان المجموع كثيرا س ظاهره
اذا لم يتغير منه شي واما ان تغير منه ما يلي النجاسة فلا شك في اجتناب المتغير واشترط
الكثرة في المجموع يعني من اصل الجريان الى منتهاه وكان حقه ان يشترطه من محل النجاسة
الى منتها الجريان لا من ابتدا اصل الجريان الى محل النجاسة لا تفترق فيه النجاسة حتى تستهلك
في المجموع وانما تختلط وتمتزج مما بعد ذكر فقيه كان ينظر بين القلة والكثرة ولاجل هذا
فصل بعض المخالفين بين المايع والجامد وجعل ما ينجس في الجامد انما هو مقابل للنجاسة
منها الى منتهى الجريان يشترط القلة عندهم وحكم الظاهر الما بالطهارة على تفاصيل عندهم
فان قيل انه شبه بالكثير ما حوى الكثير ان يشبه به لان التشبيه جمع الى الكثرة الجريان ولا
ولا شك ان الجريان مع الكثرة اقوى في استهلاك النجاسة من الكثرة وحدها فنقول انما
يلزم هذا ان لو كان حلول النجاسة في اصل الجريان واما اذا كان حلولها فيما بعد ذلك فلم يجتمع
فيما حلت النجاسة فيه الوصفان لكن لانفصال الجرى لا بد ان تحصل الكثرة فلما كانت الكثرة فتوهم
عوم

عوم حصولها قلنا ذلك شبه بالكثير والله اعلم قوله الماء المالد ما خولط فتغير لونه
او طعمه او ريحه س القا تعطي ان التغير بالمخالط لا بغيره ويعني ايضا ان المخالط من
غير ما ذكر في الفصل الاول من التراب وما ذكر معه ويحتمل ان يعا في الملح والتراب
لا يحتاج الى هذا فيهما لانهما عند من يرى تاثيرهما في المياه يدخلان في عموم كلامه
في هذا الفصل ومن لا يرى ذلك فهما عنده في الفصل الاول وفيه نظر قوله فحكمه كمغيره
س يعني لحكم مغيره وما ذكر في هذا الفصل لا نعلم فيه خلافا في المذهب الا ما
اراد التيمم ان يجعل خلافا في المذهب في الماء الجاري المتغير بابوال الماشية وعنيه
يؤول ذالك ولهذا كلام نخصه في غير هذا الموضع وللشافعية قول في المتغير
بالطاهر الذي لم يسلبه اسم الما وهو ظاهر في النظر قوله ولعله قصر بالمجاورة س
اعترض بان التغير على هذا الوجه لا يصح لغة والدليل على امتناع بقا الاعراض
المستلزم لامتناع انتقالها فلا بد من انتقال الاجزا بما يقع تغير الريح واجيب لانا نعني
بتغير المجاورة الا انا لم نشاهد الحال الذي وقع التغير بسببه اما ان التغير هل يكون
بالحلول او هو شي يخلقه الله تعالى عند المجاورة فامر ليس من نظر الفقيه وانما حمل
الفقها على هذا الاصطلاح والله اعلم لاشتهاره وان التغير على هذا الوجه انما يكون
في الريح دون الطعم واللون وربما بعضهم ان سبب الخلاف في التغير بالمجاورة الخلاف
في ابادة العول لان الريح لم يقع في كل الطرق قوله وفي التطهير بالماء يعد جعله في الفم تسوال ار
س انما ذكر هذا الفرع هنا والله اعلم لانه يرى ان الما لا ينفك عن التغير في
هذه الحالة فكانه على قول من يرى انه مطهر ناقض لنا اصل في هذا الفصل ولا مناقضة
لان الخلاف فيه انما هو خلاف في حال هل حصل تغيير ولا ولاجل ذلك كان حقه الا يذكر
هذا الفرع في هذا المختصر اذ المقصود منه انما هو ذكر القواعد الكلية والله اعلم
قوله ولو زال تغير النجاسة فقولان س يعني ان الما اذا تغير بالنجاسة ثم عاد الى
صفة المطلق هل يستعمل فيما يستعمل فيه المطلق ام لا والاظهر ان كانت له مادة جاز
استعماله اذ لعل زوال التغيير انما كان لما تكثر به من المطلق وان كان لا مادة له
فلا بد من نزعه اذ الاصل ان النجاسة لا تزال الا بالما ولا بيان لنا هاهنا قوله بخلاف البير
يزول بالنزح س فالمختلف في طهورية الما حينيذ الا ان يقل ماوه فيجري فيه ما في
الما اليسير تحله النجاسة اليسيرة ولم تغيره لان ما يصير فيه من الماء بعد النزح
يختلط به بقايا الما الاول مع ما يسيل عليه من الجدرات الا ان يقال ان هذا معفو عنه
اذ لا يمكن تطهيره الا هكذا وما عدى هذا فنو من الحرج قوله واما الما الراكد
كالبير ونحوه تموت فيه دابة بر ذات نفس سايلة ولم يتغير فيستحب النزح بقدرها
بخلاف ما لو وقع ميتا س يعني ان حكم هذا الما وهو مقابل الجاري الذي هو اعم من البير
الذي له مادة
كالماجل اذا
لم يتغير

اذا لم يتغير بموت الدابة التي لها نفس سائلة استحباب نزح بقدر ما تطيب النفس
ويزيل عنها التوقف الذي يجده اكثر الناس في نفوسهم وما قاله هنا هو اكثر ما
يعول عليه اهل المذهب وهو مخالف لظاهر المدونة في جباب انطابلس وهو اجل
برقة وهو وان كان لم ينص فيها على وجوب النزح فقد نص سحنون على نجاسة بول
الماشية اذا شربت منه الماشية ولما نص عليه ابن القاسم في غير المدونة من علف
الطعام المعجون بهذا الما واعادة الصلاة في الوقت وغسل الثياب وافرد الكلام على هذا
الفصل وهو حكم الما الموت فيه دابة لانه لا يفهم حكمه مما مضى في القسم الثاني من اقسام المياه
قال هنالك فالكثير طهور باتفاق ولو ذكر هذا الفصل عقيب ذلك القسم لكان اولى في
صناعة التاليف لانه كالمستثنى منه ولما تكلم في اقسام المياه النجسة والطاهرة وكان
الاصل في الما الطهارة وانما يتنجس بما يطرا عليه من خارج وليس كل ما يطرا عليه من
خارج بنجس احتاج من اجل ذلك ان يتكلم هنا في تمييز الطاهر من النجس واستتبع بعده
مسالة الغايبة الفصل حكم ازالة النجاسة وان كان كتاب الصلاة اليق به فقال **قوله**
والجمادات مما ليس من حيوان طاهرة وقوله مما ليس من حيوان **ش** يحتمل ان يريد
مما ليس بمنفصل من حيوان كما خرج غير واحد من المتاخرين في قولهم وتعني به ما
ليس بحيوان ولا منفصل عن حيوان **قوله** الا المسكر **ش** يحتمل ان يريد الخمر وما يشاركها
من الانبذة في وصف الاسكار ويحتمل ما هو اعم من المايع كالحشيشة فقد حكى بعض
المتاخرين خلافا بين اهل عصره فيها قال اذا هيبت بطلها الاستعمال والاحتمال
الاول هو الذي صرح به ابن شاس واباه عنا المولف والله اعلم والاستثناء ان الحكم
عنده نجاسة المسكر وحكى عن ابن لبابة من الاندلسيين وابن الحداد من القرويين
طهارة الخمر واستدلوا على نجاستها بانه صح في السنة تحريم بيعها فالاستقرا يقتضي
ان تحريم البيع اما لعلو القدر كالحرا او لنجاسة كالخشاش او لنجاسة كالعذرة ولا
جايز ان يكون من الاولين فتعين الثالث وفيه نظر لاحتمال اختيار القسم الثاني لان
الشرع لما حرم بيعها وتحليلها بقيت غير منتفع بها فاشبهت الخشاش بل ربما
كان ارفع منها فيمتنع بيعها لذلك لا لنجاستها والله اعلم **قوله** والحيوانات طاهرة
ش عام في الادميين وغيرهم مسلما كان الادمي او كافرا وان منع الكافر عموما من
ساير المساجد عندنا لحرمة المساجد وما نقله عن ابن الماجشون وسحنون في اطلاقهما
على الخنزير والكلب لفظ النجس واختلاف التفسير في هذا اللفظ هل هو نجس
حقيقة او المراد السور وبعضهم حمل الكلام على المعنيين والظاهر والله اعلم حمل
الكلام على حقيقته لان الخلاف مما كان معلوم لا لمنه وايضا فلا يحرم يطلقون هذا
اللفظ على غيرهما مما يشاركهما في هذا الحكم اعني نجاسة السور ولا يلحق بهما في

نجاسة

نجاسة العين ولا سور الهر وان تردد بعض الشيوخ في ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم انها
ليست بنجسة واحتج بما روي من الامر بغسل الانا من ولوغ الكلب وسياتي ذلك **قوله**
والميتات نجس الا ذواب البحر وما لا نفس له سائلة **ش** المراد من ذي النفس السائلة
ما له دم وربما قالوا البين بمنقول فان الذباب مما ليس له نفس سائلة وقد يوجد فيها
دم ويستدلون على طهارته حيا وميتا بالحديث اذا وقع الذباب في انا احدكم فليمقله
وفي مقله تعرض لقتله المستلزم تنجيس ما يمقل فيه لو كان نجسا وهو على خلاف ما جاء من
النهي عن اضاعة المال واذا ثبتت طهارته ميتا بدون الذكاة ثبتت حيا ضرورة اذ لا قايل
بخلاف ذلك ثم اطردوا ذلك في كل ما يشاركه في وصفه وهو كونه ليس له نفس سائلة ويمكن
ان يقول من يحكم بنجاسته ان ظاهر قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا انه نجاسة
الميتة وما ذكر معه من الاخبار انها رجس وما ذكرتم من الحديث لا يدل على طهارته الذ
لاحتمال ان تكون ميتته نجسة فرخص في مقله وان كان يستلزم قتله لو قع مفسدة
الدا على الطعام الذي اشار اليه في الحديث بقوله فان في احد جناحيه دا وفي الاخر
دوا وليس فيه اتلاف للمال لان الطعام اذا وقع فيه الذباب بجناحه الذي فيه الدا لم يبق
فيه كبير منفعة فمقل الذباب فيه انما هو من المال لا من افساده ونقول انه نجس لعموم
المذكور لكنه لا ينجس ما وقع فيه لعدم الانفكاك عنه لكثرته رخصة من صاحب الشريعة
صلى الله عليه وسلم وكرسيا ركه في هذا المعنى على ان الوصف الذي وقع التعليل به عدمي
وهو كونه ليس له نفس سائلة وفي صحة التعليل به خلاف واما ميتات البحر فهي طاهرة
لقوله صلى الله عليه وسلم الحل ميتته وفي هذا كله خلاف خارج المذهب **قوله** ولذلك **ش**
يعني ولكونهما طاهرين ذواب البحر وما لا نفس له سائلة لو وقعا في ما قليل فماتا
ونغرض لونهما في ما دون وقوعهما ميتتين لان موت الحيوان في الما اشد من وقوعه فيه
ميتا فاذا لم يوثر الاشد فلا اثر للاضعف **قوله** وفي الادمي قولان **ش** يعني وفي نجاسة
الادمي الميت قولان وقصرهما بعضهم على الميت المسلم قالوا اما الكافر فلا يختلف
في نجاسته اذا مات وانكره بعضهم واطرد الخلاف في الجميع وكذلك راى بعضهم ان ما
ابين من الاعضا في حال الحياة لا يختلف في نجاسته وليس كذلك ومذهب المدونة في
كتاب الرضاع نجاسة الميت الادمي وقال بعض العراقيين ان ظاهر المذهب الطهارة
وهو الذي يعضده الاثار من تقبيله صلى الله عليه وسلم عثمان بن مظعون وصلاته على ابني
بيضا في المسجد وكذلك صلاة الصحابة بعده على ابي بكر وعمر في المسجد وكلام عايشة
من اجل سعد بن ابي وقاص انظر ما حكاه من الخلاف في السلحفات والسرطان والضفدع
هل هو اذا ماتت في البر خاصة او في البر والبحر **قوله** والمذكى الماكول **ش** الوصف الاول
له باعتبار الحصول اذ هو قبل الحصول من الحيوانات المحكوم لها بالطهارة لو حمل على

ج / في

يقتضي

قذرا

ما قبل المحصول قوله وغيره ميتة الضمير المشار اليه ان رجع الى المذكى الذي تقدم ذكره اذ
لان غير المذكى الماكول مما ليس فيه حياة هو الميتة وقد علمت حكمها وان رجع الى الماكول
فيكون التقدير هاكذا والمذكى غير الماكول ميتة فيلزم عليه نجاسة جلود السباع
لانها جزء من الميتة والمذهب طهارة الجلود وعدم اكل اللحوم الا ان نقول انها من
المذكى الماكول ولحوم السباع مكروهة وفي هذا كله كلام سياتي وعدل عن ان يقول
وغيره نجس الى قوله وغيره ميتة لان لفظ الميتة لا يدل على نجاسة الشعور كما هو المذهب
ولو قال نجس فهم منه نجاسة الشعور والضمير المجرور بمن من قوله وما ابين منه مشكل
على ما ذا يعود لانه لم يتقدم ما يعود اليه ظاهرا الا المذكى وقد تقرر ان هذا الوصف
انما هو بعد حصول التذكية فتقسيمه لا باانة الدما بعد الموت او قبله غير ملتبس
لما يلزم عليه من تقسيم الشيء الى اقسام لا تدخل تحته مورد تقسيمه والظاهر انه يعود
على الحيوان المفهوم من سياق الكلام قوله الا من الخنزير س لم يحتج هنا الى ذكر
مقابل طاهر لانه جاء على المعهود وهو الجنس لا كما قبل هذا الان مقابله هناك الميتة
على خلاف المعهود ولا شك ان الخلاف في طهارة شعر الخنزير موجود كما ذكر وذكر
ايضا الخلاف في شعر الكلب وهذا الخلاف مبني على نجاستهما اعني كما ستعينهما
وقد قيل ينبغي عن ذكر الخلاف هنا في شعرهما كما تقدم له عن ابن الماجشون وسحنون
من اطلاق النجاسة عليهما فيمكن الجواب ان الخلاف المذكور هنا على غير ما هو مذكور
هناك من وجهين الاول ان المذكور هناك قولان وها هنا ثلاثة لان كلامه يقتضي انه
قيل في شعرهما الطهارة كسائر الشعور الثاني النجاسة فيهما الثالث نجاسة شعر
الخنزير وطهارة شعر الكلب الوجه الثاني ان الخلاف هنا منصوص والخلاف
هناك في فهم كلام الامامين هل قصدا الطهارة ام لا ولكن على هذا التقدير تكون هذه
المسألة حجة لمن حمل كلام ابن الماجشون وسحنون هناك على ظاهره والله اعلم قوله
والقرن والعظم والظلف الى اخره م وحكاية الثلاثة الاقوال بما بياتا الثالث
منها فيما عدا العظم واشهر اجرا الخلاف على حلول الحياة فيه هذا ومذهب ابن وهب
هو الطاهر لان الوصف المميز بين الحي وغيره انما هو الاحساس وقد فقد منها وهذا
المعنى هو الذي عول من فرق بين الطرف والاصل على نظر فيه واستدل للمشهور وهو
التنجيس بقوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو
الاية واعترض بانه على حذف المضاف تقديره من يحيي اصحاب العظام وايضا فان الاحيا
في الاخرة وانما في الدنيا الانشا واجيب عن الاول بان الاضمار على خلاف الاصل وعن
الثاني بالاجماع على ان النشاة الثانية كالاولى وايضا فان النشاة في العادة اصعب
من الاعادة فانما عاد بين اللفظين تنبيها على ان القادر على الاصعب اقدر على ما دونه

في الصعوبة كما جاء في قوله تعالى وهو اهون عليه وانظر تحقيق هذا الاجماع فقد
جاء ان اهل الجنة يكون طول احدهم ستين ذراعا وان الكافر يعظم جسمه في جهنم حتى يكون
كاحد فلا مانع من ان يجيء معه في الاخرى ما يكون ميتا في الدنيا تكملة لنعيمه وعذابه
كما عظم جسمه قوله وكذلك ناب الفيل س انما افرده عنها لاختصاصه بالطهارة
بالسلق والاخص سلقوا وقد زاده بعضهم وادرج في كلامه مسالة الطهارة بالسلق
لاختصاصه بقوله وقيل ان سلق طهر فيعطي ان المذهب عدم الطهارة بالسلق وغيره
والحق انه فقت في المذهب او احققه وغاب عني الان موضعه ان الخلاف في التطهير
بالسلق عام في جميع ما ذكر والظاهر بعد تسليم كونها نجسة من غير المذكى انها
لا تطهر لان اصل التطهير انما هو لله ولا اثر له في هذا لان نجاسته عينية ولا يقال
ان ذلك قياسا على دبغ جلد الميتة نا قل عن حكم هذا الاصل لان الحكم في جلد الميتة
رخصة وان سلم صحة القياس فيها فان الجامع لم يتحقق في الفرع لان تاثير الدبغ في
الجلد اقوى من تاثير السلق في ناب الفيل وانظر طهارة ناب الفيل بعد سلقه هل
هي عامة كما هو ظاهر اللفظ او طهارة مخصوصة كمذهب مالك في جلد الميتة
قوله والريش يشبه الشعر كالشعر س لا شك ان التشبيه الاول في الصورة وهو
قوله يشبه الشعر طاهر وان كان نصا لحلول التوازي به في اللفظ بينه وبين قوله وشبه في
العظم كالعظم قوله وما بعد مغلي القولين س يعني بما بعدهما هنا علوه عما
قارب الجسم من تشبيه العظم والالف واللام في القولين للعهد راجعة الى القولين الذين
في اطراف القرون فاذا عرفت هذا فقد يقال اذا كان تشبيه العظم كالعظم فهو مختلف
فيه كما تقدم واذا كان ما بعد ايضا مختلف فيه لانه كاطراف القرون فيكون تشبيه
العظم وما بعد معا كالقرون فلو قال التشبيه الشعر كالشعر وغيره كالقرون لكان
اوجز في العبارة فلم عدل عنه الى هذا التفصيل بين ما اشبه العظم وما بعد فنقول
لعل ذلك لان الخلاف المنصوص انما هو في تشبيه العظم واما ما بعد فالخلاف انما هو
بالتخريج على اطراف القرون قوله والدمع الى قوله من الحي طاهر س يعني انها من الميتة
نجسة ومن المذكى طاهرة ومن الادمي الميت على الخلاف في طهارته قوله والقيء
المتغير عن حال الطعام نجس س يعني اذا لم يتحلل فهو طاهر ومع هذا فانه خرج بعد
استقراره في المعدة وهي لا تخلو عادة من الاخلاط المحكوم لها بالنجاسة وفي كلام
اللخمي نظر نبه عليه ابن بشير فانظره هناك ومثل كلام اللخمي سبق اليه التونسي قوله
والدم المسفوح نجس وغيره طاهر س المسفوح هو الجاري ولا خلاف في نجاسته
وتحريمه وغير المسفوح كالباقي في العروق طاهر مباح الاكل على ظاهر المذهب
ونقل المؤلف هو وابن بشير الاول ظاهر الثاني فيه قولان وكذلك اكله وهو المراد من قوله

وقد يفهم من كلامه ان الطين يقيس في طهارته ونجاسته واما اكله فمختلف فيه على الطريقين
معا وسبب الاضطراب ان قوله حرمت عليكم الميتة والدم وقوله انما حرم عليكم الميتة
والدم مفردا محلا بالالف واللام فان افاد العموم يجب تخصيصه بقوله دما مسفوحا
لتحقق شرط التخصيص لان شرطه تناقض الخاص مع العام وان لم يفد المحلا بها العموم
كان من المطلقات فتقيد بقوله او دما مسفوحا فلا تكون في الايتين الاوليين دلالة على
التنجيس ولا على الطهارة لكن الظاهر هنا افادة العموم من جهة السياق لان ال
الالف واللام في الميتة والخنزير للعموم وكذلك كل ما عطف عليه بل النكرة افادة العموم في
قوله او دما مسفوحا لكن لا من حيث اللفظ بل من السياق والله اعلم واذا فهم من
الايتين العموم ولم يجب تخصيصهما بقوله او دما مسفوحا كانت الادلة الثلاثة متظافرة
على نجاسة المسفوح وتحريم اكله والايتان الاوليان كذلك في المسفوح وغيره خليتان
عن المعارض فيكون الدم كله على اختلاف انواعه محرم الاكل نجسا والله اعلم قوله ودم
السمك مثله على المشهور ش انما افاده القول الشاذ وهو قول القابسي والا فهو احد
انواع الدم المنقسم الى مسفوح وغيره وكذلك ما ذكر بعده من دم الذباب والقراد انما
ذكرهما ليبين ما فيهما من القولين غير انه المشهور فيهما فلذلك لم يجمعهما مع دم السمك
على ان ظاهر المدونة نجاسة الجميع والضمير المضاف في قوله مثله يرجع الى الدم المسفوح
او الى جنس الدم المفهوم من السياق الذي هو مورد التقسيم للمسفوح وغيره قوله
والبول والعذرة الى قوله الذي يصل الى النجاسة ش ظاهره انه لم يختلف في نجاسته اعني
نجاسة بول المباح الاكل المستعمل النجاسة وان كانت نجاسته انقلبت اعراضها
وهم يذكرون في هذا الاصل اختلافا فربما اطلقوه وربما قيدوه بما انقلب منها
الى صلاح واما قوله وكذلك الدواب فان نظر ان اراد به الحمير ونحوها البغال خاصة
او مع الخيل فهو مختلف في اكلها غير ان الخلاف يقوى في بعضها دون البعض فان اراد
ان بولها نجس على المشهور عند من اباح او كره اكلها ففيه نظر قوله وقيل الا بول
من لم ياكل وقيل من الذكور ش يعني ان بول الادمي الذي لم ياكل الطعام ثلاثة اقوال
الطهارة من الذكور والاناث والنجاسة منهما والطهارة من الذكور دون الاناث والمشهور
النجاسة مطلقا والظاهر التفصيل لانه جا على وفق الحديث الصحيح غير ان لا اذكر الان
من قال به في المذهب قال يغسل بول الانثى ولا يغسل بول الذكر فان عني ولا
ينضح ايضا فيبعد لان النضح ثبت في الحديث وهو هنا صب الماء كما جاء فاتبعه اياه
ويغسل بول الجارية وينضح بول الغلام والظاهر ايضا ان العفو انما هو عن الغسل خاصة
ولا يلزم منه نفي النجاسة بل الامر بالنضح يقتضي التسوية في النجاسة بينهما وانما
التفرقة في كيفية الازالة لحكمة والله اعلم بها قوله وفيها ويغسل ما اصاب بول الفا
رة

هذا — المفرد — ذكر هذا الفرع — في

بول الفارة لما ذكر القولين بالكراهة والنجاسة في بول مكروه الاكل اتبعه بما ذكر
عن المدونة لاحتمال قوله ويغسل هل هو على الندب فيكون موافقا لمن قال بان البول مكروه
لان اكل الفارة مكروه او هو على الايجاب فيكون موافقا للقول الاخر هذا ما اراد
والله اعلم والذي ينبغي ان لا يذكر هنا مذهب المدونة لاحتمال خروجه عن هذا كله
قال المولف فقد نجاسة بول المباح الذي يصل الى النجاسة والفارة تصل الى النجاسة
وهي مكروهة الاكل فهي اولى بنجاسة البول لكن اغتفر سورها لانها مما لا يمكن التحرز
منه وما هذه صفته فسوره محمول على الطهارة للضرورة حتى تتبين النجاسة
واما بوله وعذرته فلا ضرورة فيهما قوله والمذي والودي نجس ش حكى بعضهم في ذلك
الاجماع قوله والمذهب ان المني نجس ش اختلف الاحاديث في غسله بما يشمله
او فركه خاصة ومقتضى النظر ان الغسل يكون لما هو اعم من النجاسة اذ يكون
للتنظيف لان اثر المني مما يستقبح النظر اليه ولا استحالة للاعم بالاخص قوله
فقيل لاصله وقيل لمجرى البول وعليهما مني المباح والمكروه ش يعني ان من
يقول انه نجس لاصله يرى ان اصله دم استحال فهو نجس وقد عرفت ما في هذا
ومن يقول لمجرى البول يفرق بين ما يكون بوله طاهرا ونجسا وذكره المكروه هنا عوضا
من المحرم حسن لانه يرى ان بول المكروه يكون مكروها فلا يخرج المني عن كونه طاهرا
ومن يقول فيه انه نجس يلزم قطعا ان يكون المني نجسا لمروره على المحل النجس بقي
هنا شي وهو ان النجس من المني على راي من يقول انه نجس لمجرى البول انما هو اول دفقه
منه وما بعد ذلك ينبغي ان يكون طاهرا لان ما عدا الاول انما يصادف بدل عين
النجاسة وينبغي حكمها على مذهب الجمهور لا ينجس ما لاقا محل النجاسة قوله ولبن
الادمي ش انما اضاف اللبن للادمي والمراد الجنس ولم يقل ولبن الادمية ليعم
لبن الادمية المراة وما قد يخرج من ثدي الرجل مما تكلم عليه الفقها هل تقع
به الحرمة ام لا في الرضاع ويريد الادمي الحي واما الميت فالمنصوص ان اللبن الخارج
منه نجس وهو على نجاسة الادمي بالموت وقد تقدم قوله ومن غيرهما ش يعني من
غير القسمين المذكورين الادمي والمباح والنجس قسم ولو قال ومن غيره فيعود
الضمير على الخنزير لصح ويخرج من حكم غيره الادمي والمباح قوله الطهارة والتبعية
والكراهة في المحرم ش يعني ان ثلاثة اقوال الطهارة مطلقا والتفصيل بما لا يوكل لحمه
فلبنه نجس وما يكره لحمه فلبنه مكروه وما اختلف فيه فينظر الى مذهب هذا القايل
بالتبعية هنا فيعطي حكم اللحم لان مراعاة الخلاف والثالث فما حرم اكل لحمه كره
لبنه والظاهر انه يقول في مكروه اللحم بطهارة اللبن قوله والبيض طاهر مطلقا لان
الطير كله مباح ش المذهب كما قال من اباحة جميع الطير وما وقع من الكراهة فل الخطا
ب

البول — قد

فعيل انه الان نفس من غير فايدة اذ ليس فيها كبير منفعة وعلى هذا فلا كلام في
بيضها والخلاف لبعض شيوخ المذهب في سباع الطير تشبيها لم تحققه الان ومنع اكله
خارج المذهب مشهور قوله ما لم يتغلب الى النجاسة ش راجع الى قوله والبيض طاهر
قوله وفي لبن الجلالة وبيضها الراجح ش اطلق الخلاف في النجاسة اذا انقلبت اعراضها
ولم يفصل بين ما تغير الى صلاح كاللبن وبين ما لا يتغير الى صلاح كالبول والرماد ومنى
معنى عرق السكران عرق الجلالة قوله وسور ما عادته استعمال النجاسة الراجح فعوله
عمل عليها يعني بالنجاسة ان غيرت اتفاقا وان لم تغير فكما مر في اول الكتاب وكذلك ايضا
في الطعام قوله وان لم يرو عسر الاحتراز منه فمغتفر ش يعني للمشقة قوله وان لم يعسر
فثالثها ش يعني الحمل على النجاسة نظرا للغالب وعلى الطهارة نظرا للاصل لان الاصل
حلول عموم النجاسة والتفصيل ففي الما يحمل على الغالب وفي الطعام على الاصل يعني لان
اصل هذه المسئلة انما هو الشك والطعام لا يطرح به والما يسير له من الحرمة ما للطعام
والنظر يقتضي الحمل على الغالب لانه موجب للظن وهو ناقل عن حكم الاصل ولم يقيد في
هذا الكلام زمان الرؤية وعادة الفقها بتقييده فيقولون ان رئي في افواهها نجاسة
وقت شربها وهذا التقييد لابد منه ولعله مراد المولف قوله وسور الكافر الراجح ش
هذا يقتضي ان في سور الكافر الاقوال الثلاثة وكذلك ما ادخل يده فيه لان قوله مثله
خبر عن المبتدا الذي هو المجموع وقوله وسور الكافر وسور شارب الخمر والضمير المضاف
اليه مثل عايد الى سور ما عادته استعمال النجاسة ولمكن التحرز منه وهو سور الدجاج
والسباع والمنقول فيه وهو اول مسئلة في المستخرجة ان ما ادخل يده فيه محكوم له بالنجاسة
واختلف قوله في شربه فحمله ان صح ما تقدم اعني جريان ثلاثة الاقوال فيه فيكون فيه
رابع وهو التفصيل بين محل شربه وبين ما ادخل يده فيه والظاهر فيه الحمل على الطهارة
من غير تفصيل لان الله تعالى حكم لاجمعهم بالطهارة والاباحة ولا بنا نا استحالها
الا مع الحكم للجميع بالطاهر ولا يصلى بثيابهم عايد على الكافر لان المراد منه الجنس
والمستثنى ما نسجوه كما قال في المدونة مضى الصالحون على ذلك واستثنى لباس الراس
من غير المصلي لقلة وصول البدن اليها وقلة المبال والمراد بالعالم العالم بالاستبرا
اذا كان مصليا واما استثناه سور الجنب والحايض مما لجا في العرق فبعيد اذ لا
يخرج الاما بنوهم دخوله عند الاطلاق وهذا وان لم يكن استثناه اصطلاحا فهذا
مثله في المعنى قوله وفي قليل النجاسة ش يعني وفي تاثير قليل النجاسة وغير الماء
والقول الاخر فرق لا زالة ما ده ودون التطهير بالما اعني انه يطهر غيره بخلاف ساير
المايعات الى هذا يرجع كلامهم وفيه نظر قوله واما الجامد كالعسل والسمن ش
عدد المثل مع كاف التشبيه لئلا يتوهم الاقتصار على السمن لانه محل النص لما

ذهب

ذهب اليه بعض اهل الظاهر في قصرهم الحكم على الفارة في السمن على هذا اقتصر بالمثل
في السمن ولا قوله قليلا او كثيرا ش يقع في بعض النسخ باضافة قليل وكثير الى ها
الضمير ويقع في بعض نسخ بتا التانيث عوضا من الضمير والاول اولى لان فيه فايدة
وهي ازالة ما يتوهم من عدم تنجيس الكثير ودخول الخلاف المذكور اول المسئلة فيه ولا يدخل
لان العرف ان لها من العذر ما سرت به في ذلك الكثير على ان ذلك الضبط الاخير يقرب
منه معناه بعد التامل فثلثا وما حولها بحسب طول مكثها وحصرها الا الجناح اليه
بعد قصره النجاسة على ما سرت فيه ولعله اراد ما قاله سحنون انه اذا مضى للسمن زمنا
يتميع فيه فيكون حكمه حكم المايع تموت فيه وما حولها منصوب على انه مفعول معه قوله
وفي استعمال النجس الراجح ش يعني ان المحكوم عليه بالنجاسة على قسمين نجس في نفسه
كشحم الميتة والعذرة ومتنجس بغيره كالزيت والعسل وغيره النجس ملا والمتنجس فيه قولان
مشهوران مشهورها عدم الاستعمال والثاني فيه قولان ولم يتعرض هل فيهما مشهور
ولذلك قد علمت ان النجس اشد من المتنجس واذا كان في النجس قول مشهور بالمنع من الاستعمال
فيما ذكر من وقيد وغيره فلان يكون مشهورا بل اشهر في المتنجس اولا وقد بطل ان الكلام
في مثل هذا من تعيين المشهور والاشهر لا لها بل لجنته اذ الاولى بالفقيه انما هو التعرض
للخلاف مع ذكر ما تبنى عليه من القواعد وترجيح ما يظهر له رجحانه هذا وان كان لابد اعني
لابد للفقيه منه ولكن بيان المشهور وتمييزه من الشاذ من اعظم الفوايد فان اهل زماننا في
فتواهم انما يعولون فيها على المشهور اذا وجدوه وقد قال الامام المازري بعد ان شهد
له اهل زمانه بوصوله درجة الاجتهاد وما قارب رتبته وما افتيت قط بغير المشهور ولا
افتى به واهل قرطبة اشد في هذه وربما جاوزوا اليه الحد وقد دل ظاهر الحديث على المنع
من الانتفاع بشحم الميتة وهو اصل في كل نجس لعينه واما لو اما العسل وكل متنجس فمثله
فقد يقول من منع انه محكوم عليه بالنجاسة كما حكم على الشحم لا يستطاع تطهيره كالشحم ايضا
فيستويان في الحكم او يقال ان العسل قبل طروء النجاسة عليه كان مباح الاستعمال
مطلقا فلما طرت النجاسة منعت من اكله فبقي ما عداه لم على وفق الاصل وشحم الميتة لم يجز
له زمان ابيح فيه استعماله وقوله بخلاف شحم الميتة والعذرة لمثل لا حصر فيه اذ الخلاف في
لحم الميتة قوله وفي طهارة الزيت ش يعني في قبول الطهارة وقد قال غير واحد من المحققين
بعدم قبوله لان الما يتنجس بالملاقاة فيكون التطهير بما نجس وقد علمت ان هذا المعنى في
الثوب قوله واللحم يطبخ بما نجس ش وفرق ابن رشد بين ما طرح من النجاسة على اللحم من اول
طبخه واخره فيتنجس في الاول دون الثاني واعاد المولف حرف الجر مع المجرور دون الكهر
والزيتون لانهما كالمايع فكانا كالزيت ونحوه قوله وفي نجاسة البيض ش هذا الفرع كان
موضعه باثر نجاسة الطعام بما حل فيه والخلاف فيه خلاف في حال ومسئلة المدونة

التأويل الثاني أظهر وقد نقل بعضها في البيع وقد وقع لهم في الفضة من التوليد
تقع فيه جملة ما علمت وللمسألة موضع غير هذا قوله والأواني من جلد المذكى المأكول
ش تقييد المذكى بالمأكول ليخرج السباع فإنها مذكاة لجلودها ولا تؤكل لحومها على
المشهور وفرض المسألة في الأواني تمثيل ولا خصوصية لكونها أواني قوله فيما ذبح منه
ش يعني ما ذبح من ميتة على حذف مضاف لكنه حذف ما لا دليل عليه إلا أن يقال
قوله بعد هذا نالها الميتة قوله أو ذكي من غيره ش يعني من غير المذكى المأكول
ونصه تمام نقل المشهور وعن ابن مالك رحمه الله تعالى لم يستعمله للماء غير محرم له
بخلاف اليابسات ونصه أنها صفة الدبغ وبما ذا يكون وأنه لا يكفي التشميس وحيلة
البيع يتكلم عليها في كتابه إن شاء الله قوله والمذكى طاهر مطلقا ش يعني أن طهارة
المذكى ليست كطهارة الميتة المدبوغة وهو من تمام المشهور يعني أن المشهور أن المذكى
غير المأكول طاهر من غير تقييد والميتة المدبوغة طاهرة على الوجوه المذكورة
قوله وفيها ولا يصلى على جلد حمار وإن ذكي ش يعني أن قوله في جلد حمار يخالف المشهور
لأنه جلد مذكى غير مأكول فهو خلاف قوله والمذكى طاهر مطلقا ومن شأن
المؤلف أن يذكر من مسائل المدونة ما كان مخالفا للمشهور ومحتملا لذلك والكيمخت
بفتح الكاف وسكون الياء المثناة من أسفل وفتح الميم بعدها وآخرها تاء مثناة
من فوق جلد الفرس وظاهر هذا الكلام أن الحمار محرم الأكل قوله ومن الذهب والفضة
حرام استعمالهما على الرجل والمرأة اتفاقا ش يعني بين أهل المذهب وسائر
العلماء فإنه يحكى بعض أهل الظاهر عن بعض أهل الظاهر قصر السرف خاصة
قوله واقتناؤهما على الأصح ش في كونه أصح نظر لأن منع الاستعمال إن كان متعبدا به
فلا يصح القياس بل في منع الأكل إذ ذاك كلام وإن كان معقول المعنى وعلة المعنى على
هذا التقدير إنما هي السرف والسرف في الاستعمال أشد منه في الاقتناء والعلة في الفرع
دون ما هي في الأصل وما هو من القياسات بهذه المثابة ضعيف وقوله بعد هذا
لعينهما راجع إلى التعبد والتعليل بالمحل إلى العلة القاصرة قوله قال الباجي لو لم يجز
بيعهما ش يعني أن الاقتناء لو لم يكن جائزا لانفسخ البيع ولا يفسخ فهو جائز وبيان
الملازمة أن المبيع شيئان الفضة وصفتها فلو كان اقتناء تلك الصفة محرما لكان
العقد على محرم ومباح فيكون صفقة جمعت حلالا وحراما ومشهور المذهب فسخ هذه
العقود قوله وأنكر لانتقاض صوغها وتحريم الاستئجار عليها ش إنما لم يرد هذا الإنكار
بتقدير أن يكون ما قاله متفقا عليه وهان بعض الأشياخ يستشعر الاتفاق هنا بل النكر
إنما ذكره على سبيل الثمرة للخلاف أي من منع الاقتناء منع الاستئجار ومن أجازه
أجازه وكذلك الصياغة قوله وصح بيعهما لأن عينهما تملك إجماعا ش ذكروا خلافا

في جواز

في جواز بيع ثياب الحرير التي يلبسها الرجل فلا يلزم على هذا من صحة ملك عين الشيء
جواز بيعه إذا كان استعماله محرما قوله بناء على أنه لعينهما أو للسرف ش صرح في المدونة
بالتعليل بالسرف قوله ولو غشي الذهب برصاص الراجح ش أما المسألة الأولى وهي إذا
غشي الذهب برصاص فالظاهر فيها المنع إذا قيل إن المنع لعينهما وأما إذا كان معللا
بالسرف ففيه مقال وذلك أنه يكون استعمال آنية الذهب على أي وجه كان سرفا إذ
معلوم في العادة أنه لا يصل إلى ذلك من الناس إلا الأقل من الأغنياء وقد يقال إن السرف إنما
هو إتلاف بعض أجزائه وذلك مأمون من أجل ما غشي به وأما المسألة الثانية إذا موه
الرصاص بذهب فالظاهر الإباحة لأنه لا يصدق عليها أنها آنية ذهب فتدخل في العموم
وليس فيها سرف على حد ما هو في محل النص فتقاس عليه وإن قيل المختار أن الحكم مضاف
إلى العين وهي موجودة فنقول لا نسلم أن عين آنية الذهب موجودة وإنما الموجود
إناء رصاص فيه ذهب والمنع إنما هو في الأول دون الثاني واعلم أنه ليس مقصود المؤلف
خصوصية الذهب والرصاص بل ذكرهما مثالا لما في معناهما كالفضة في الأولى
والنحاس في الثاني وغيرهما قوله والمضبب الراجح ش ظاهر لفظه ممنوع أنه حرام
فإن كان أراده ففيه ضعف لأنه ليس بإناء ذهب ولا فيه من السرف ما في آنية الذهب
فكيف يكون حراما وإن كان أراد الكراهة فلا يبعد وقول سند رحمه الله أحق ظاهر في الكراهة
وكلام المؤلف ظاهره الاحتجاج به على المنع المتقدم قوله وفي إزالة النجاسة ثلاث
طرق الأولى ش يعني الطريق الأول وهو وجوب الإزالة وما وقع من الخلاف إنما هو في
الشرطية يعني هل الإزالة شرط في صحة الصلاة أم لا إذ الظواهر إنما دلت على الوجوب
وهو أعم من الشرطية بل حديث السلا دليل على عدم الشرطية وقوله الثانية يعني
الطريق الثانية سنة ومن أبى أن قوله تعالى وثيابك فطهر الذنب وحديث السلا
معناه كذلك والطريقة الثالثة طريق اللخمي الوجوب احتراله كما قال من وجوب الإعادة
والسنة للإعادة في الوقت ولو كان عامدا قوله وعفي عما يعسر ش يعني يعسر
الانفكاك عنه بعد حصول سببه كالجرح يمصل أي يقطر والدمل يسيل أي من غير
أن ينكأ قوله في الجسد والثوب ش متعلق بيمصل أو يسيل قوله بخلاف ما ينكى
أي ينقشر يعني عن الأول الذي يسيل جرحه من غير نكاء بخلاف الثاني الذي لا يسيل جرحه
ولا دمه إلا بعد النكاية لأنه يختار الصلاة بالنجاسة وهذا والله أعلم في الدمل الواحد وأما
إذا كثرت كالجرب فإنه مضطر إلى نكايتها قوله والمرأة ترضع وتجتهد ش يعني تجتهد في التحفظ
وأن تستحب لها ثوبا للصلاة ولم يقل هذا في صاحب الدمل والجرح وذلك والله أعلم
لأن سبب عذر الأول متصل به وسبب عذر الثاني منفصل عنه قوله والأحداث تستنكح
ش أي تكثر وهو مثل الدمل قوله وبول الفرس للغازي ش إطلاق الكلام فيه والأحكام

فصل بين بلد الحرب وغيرها فرأى انه معفو عنه الازالة مع ضرورة الملازمة ونزح فيه
اذا كان ببلد الاسلام اذ هو محل اقامة وليست الملازمة فيهما فيه مثلها في بلد وان صح هذا
الشعر يتلزم العفو عنه في كل الاسفار المباحة ويقرب منه ما قيل في طهارة السيف من الدم
بالمسح اذا كان ذلك مباحا كالجهاد ونحوه نظائر غير هذا **قوله** وبلل الباسور هذا مثل الدم
وعن ما اصاب يده يرده ان كثر **س** فيه الكثرة راجع الى اصابة البلل فيتقيد بخلاف ما
يصيب الثوب فهو مثل ما يصيبه من الدمل وهذا خلاف المعهود في مسائل الفقه ما يغتفر
سببه علاز فانه يغتفر من جميع وجوهه ومحاله سوا كان وجوده فيها متساويا او لا
كالسلس تجوز الصلاة فيه وان لم ينزع الثياب ضرورة ويتجه ان يكون ما في قوله ما اصاب
يده يردها مصدرية اذ الضرورة انما هي لاجل كثرة الاصابة لا كثرة المصيب اذ قد
يصيب يده شي كثير منها مرة واحدة او مرتين وثلاثة ولا ضرر في ازالته ولو اصاب يده
مرات كثيرة كل مرة منها كالنقطة تعذر ذلك ضرورة تبيح الصلاة به فان قلت عود
الضمير عليها يمنع من كونها مصدرية اذ الفرق بين الموصولة والمصدرية انما هو بعود
الضمير على الموصولة دون المصدرية هذا مذهب سيبويه وابو الحسن يجيز عود الضمير عليهما
قلت قد انكر ابو علي الشلوبين ان يكون هذا التفريق مذهبا لسيبويه بل قال ان
مذهبه صحة عود الضمير على المصدرية هكذا وجدته فيما قيده ابو اسحق ابن ابي غالب على
كتاب سيبويه والله اعلم ويحتمل ان يعود المذكور على اليد وهو الاقرب لا على الاصابة
ولا على المصيب وقد يتبين لك مما تقدم في هذا الفصل ومما ياتي ان المولف رحمه الله
حرف فروعه دون مراعاة ترتيب واقل ما يفعله ان يقدم في الكلام ما هو ملازم منفصل
كالدمل ثم يلحق به ما هو منفصل كبول الفرس للغازي ثم ما هو مركب من القسمين
كثوب المرضع وغير ذلك من وجوه الترتيب **قوله** وعن يسير عموم الدم **س** يدخل فيه
ما كان من الدم منفصلا من جسد الانسان او ما وصل اليه من خارج وكذلك هو
ظاهر المذهب على ان بعض الشيوخ يرى غسل ما وصل الى الانسان من خارج وان قل
وهو بين لانه اذا كانت العلة شدة الملازمة وعدم خلو اكثر الاجسام من ذلك فما
يصل الى الانسان من خارج لا ضرورة في ازالته كسائر النجاسات والله اعلم وهاهنا
الا ان الحق العلة المذكوره يبطلها العكس والنقض **قوله** بخلاف البول **س**
يعني ان البول لا يغتفر يسيره كالرجيع وظاهر المدونة ومعه وحكي عن مالك انه يغتفر ما
يتطاير كرؤوس الابر خلاف ما مال اليه ابن العاكر في المدونة احتراله من قول مالك يغسل
قليله وكثيره وما اغتفره مالك مما يتطاير يحتمل عمومه في كل البدن من البول ويحتمل
ان يكون مقصورا على الذي يتطاير حتى البول لانه محل ضرورة لتكرره كل وقت **قوله** وقيل
يومر بغسله ما لم يره في الصلاة **س** يعني ان الدم اليسير اختلف هل يغتفر مطلقا

اعني

حـ

وامعنه اسماعيل وان عكس علة
لتامن مع استصحاب
غسله هو

على جميع الوجوه حتى يصير كالماء الطاهر او اغتفاره مقصور على حال الصلاة فلا يقطع
لاجله اذا ذكره فيها ولا يغتفر واما قبل الصلاة فلا بد من غسله والاول الظهر وهو مذهب
العراقيين والتلقين كغيره من النجاسات المعفو عنها والثاني مذهب المدونة **قوله** ويسير
الحيض كغيره **س** يعني روي عن مالك ان يسير الحيض كغيره الدم فالضمير المضاف اليه غير
عائد الى الدم لاجتماعه مع مسلك البول والبول لا يغتفر يسيره **قوله** وقيل ودم الميتة
س يعني ان دم الميتة لا يغتفر عند هذا القائل وهو ابن وهب كدم الحيض فيتحصل في
الدم على ما نقله المولف ثلاثة اقوال يغتفر جميع انواعه من غير استثناء لا يغتفر عند
هذا القائل الا دم الحيض يغتفر الا دم الحيض والميتة **قوله** وفي يسير القيح والصديد قولان
س يعني انهما لا يغتفر يسيرهما كسائر النجاسات اذ لا يلازمان كملازمة الدم وقيل
يعفى عنهما بعفا عن الدم الذي يكون من الانسان بل القيح والصديد اولا وهذا الثاني اجرى على
القواعد المالوفة في الفقه **قوله** وفي اليسير والكثير طريقان **س** اي في حد اليسير ابن بشير
ما دون الدرهم اي يسير وما فوقه اي كثير وحرف خبر المبتدا هاهنا لظهور معناه وفي
الدرهم روايتان والطريق الثاني لابن بشير ومع لمالك انكار التحديد بالدرهم وهو انكار
الطريقتين معا اذ التحديد في الطريقتين موقوف عليه وكانه في هذه الرواية رد التحديد
الى العادة والاقرب في هذا وامثاله جمع هذه الطرق فيقال هل يرجع في تحديد الدم الى
العادة او لا قولان واذا قلنا انه يرجع الى ذلك فالخنصر يسير وما فوق ذلك كثير وفيما
بين ذلك ثلاثة اقوال اليسير كثير ما دون الخنصر يسير والدرهم كثير واذا كان العفو عن
اليسير انما هو ماخوذ من الاجتهاد فما يبنى عليه من الخنصر او الدرهم لا يقوم عليه دليل
بين والله اعلم **قوله** وعن دم البراغيث التفاحش النادر **س** هذا القيد الاخر لا يزيده
اكثرهم ويعني ان التفاحش على قسمين نادر وغير نادر والثاني معفو عنه والاول غير
معفو عنه واصله كما تقدم ان يغسل لكن عموم المشقة موجود لاسقاط الغسل بها من
نظايره وانما كان التفاحش انما هو امر عرفي فيستقبح منه في الحاضرة لنظافة اهلها
وقلته عندهم ما لا يستقبح منه في البادية لكثرته وقلة نظافة اهلها واحتج ان يحضر
الى المبيت في ثياب النهار اكتفا في المدونة وغيرها بقيد التفاحش ولم يلتفتوا بعد
ذلك الى القيد النادر وهو كذلك وجرت عادة المذاكرين في معارضة هذه المسالة
بمسالة الدمل والجرح وذلك انهم يقولون فيها الجرح مهما ان تفاحش استحب غسله وظاهر
كلامهم في دم البراغيث انه يجب غسله اذا تفاحش لقولهم ليس عليه غسله الا ان يتفاحش
معناه فعليه غسله وكذلك كلام المولف ظاهره انه غير معفو عنه فيجب غسله ثم اجاب ذلك
بقول بعض المذاكرين انه يستحب غسله اذا تفاحش ويرى انه سكت عن التفاحش في دم
البراغيث ونص على التفاحش الخارج من الدمل وهو بعيد لما قدمناه من ظاهر كلامهم

ن
لابن بشير

اصل

غير

ويرى بعضهم ان طهارته الرجل والخارج منها اكثر لانه لا يختص بزمان النوم دون اليقظة ولا زمان اليقظة دون النوم فكان غسله لذلك اشق فاستحب غسله ولم يوجبه **قوله** وعن اثر المحجم **س** يعني انه لم يكلف غسلها بل مسحها وما زاد على ذلك من الغسل انما هي زيادة افضل ولا ينبغي ما يحل الى الثوب لما يلزم عليه من التكرار لانه يذكر هذا الفرع في اخر كلامه على الاستجمار روايتان فانه ذكر هناك خلافا ولم يتعرض اليه هاهنا واذا قلنا معنى كلامه ما قلناه كان الاولى ترك الفرع لما يغني عنه من الكلام على الاستجمار **قوله** وعن الخف والنعل الراخي **س** فقوله المشقة يعني ان سبب الرخصة مشقة تكرار ازالة النجاسة فان قلت لاي شيء قال هنا موجب الرخصة مع انه مشترك بين المسائل المذكورة من اول الفصل والى اخرها فنقول لعل ذلك تنبيه على ان المرض في سبب الرخصة هنا حصول المشقة لا ما ذكر غيره من كون هذه الارواث والابوال مختلف في نجاستها وايضا فقد ذكر سببا اخر وهو قوله للعمل يعني اما عمل اهل المدينة او عمل الصحابة وهو الاظهر هنا فلو اقتصر هنا عليه اعني على قوله للعمل لا وهم ان سبب الحكم هذا دون المشقة فلهذا ذكرها هنا والله اعلم غير انه كان ينبغي احد السببين على الاخر وحينئذ يقول بدلكه ويطلي للمشقة وانما ذكر بدلكه ويطلي بيانا للكيفية لانه لو لم يذكره لا وهم ان الرخصة فيه والعفو عنه مطلقا فلا يغسل ولا يدلك كما يعفا عما يخرج من الجرح والرمل **قوله** بخلاف غيرهما **س** ضمير التثنية عائد على روث الدواب وابوالها يعينه قوله كالعذرة وقوله فان صلى به صلى بنجاسة وان نزع تيمم فالمنقل كما قال ينزعه ويتيمم فلذا ذكر تخلعه الاشارة الى اختلاف الحكم معناه فلاجل مخالفة حكم ارواث الدواب لحكم العذرة وشبهها ينزع الخف ولو كان نزعه ما دنا الى ابدال الطهارة المائية والانتقال الى الطهارة الترابية يعني اذا اصاب الخف عذرة ولاما وهذا الفرع منقول عن اصبغ واخذ منه الامام المازري تقديم غسل النجاسة على الوضوء فرحق من وجد من الماء ما لا يكفيه الا لاحد الطهارتين وانه يغسل به النجاسة ويتيمم والذي رايت لابن عمران انه يتوضا به ويصلي بالنجاسة وكان بعض اشياخي ينقله عنه ايضا ويحتج بان طهارة الحدث مختلف فيها بها بخلاف طهارة الحدث والمتفق على وجوبه اولا بالتقديم وتخريج المازري هو الذي رايت للشافعية وهو الذي يشهد له قواعد المذهب الا انهم يقولون اذا خاف التلف في الوجه يا قدير الا ان الاصم منهم يقولون اذا خاف التلف عن اخراج واجبين احدهما لا بد منه والاخر منه بد قدم ما لا بد منه **قوله** ابن حبيب وعفي عن الخف لا النعل **س** لان المشقة في الخف اشد منها في النعل من جهة نزعه وافساده وهي في النعل اشد منها في الرجل ولذلك رتبها بعضهم فقال هل يعفى عن الخف ام لا واذا قلنا يعفى فهل يلحق بها النعل ام لا قولان واذا قلنا بالعفو فهل يلحق بها الرجل ام لا قولان وطريق المؤلف اتم لما ذكر فيها من التعليل ولا والتشبيه على

الفرع

فيه

15

الفرع الذي اشار اليه **قوله** وعن طين المطر ونحوه **س** اما طين المطر فمعفو عنه لمشقة الاحتراز عنه وفي الغالب غير خال من النجاسة لكن مشقة التحرز عنه منعت من وجوب غسله وانظر اذا جف المطر فهل يغسل ما اصاب الثوب ام لا اذ يمكن ان يقال ان الغسل سقط لمشقة تكرار الغسل والغسل مرة واحدة لا مشقة فيه ويمكن ان يقال لما كان معفوا عنه ويجر اكثر البلاد صار كما هو طاهر بالاصل وهذا المعنى موجود في غير هذه المسألة من مسائل الرخص كما يشبع من الميتة **قوله** كالماء المستنقع في الطرق وهو تفسير لقوله ونحوه وانظر ما الذي يكون مثل الماء المستنقع في الطرق من غير طين المطر وما مراده به والضمير المجرور يعني عائد على الطرق **قوله** وفي عين النجاسة فيه قولان **س** معناه قائمة العين ولا بد من غير قائمة لانه مناقض لقوله وان كان فيها العذرة فلم يبق الا ان يريد بعينها كونها ممتازة بعضها على الطين فعلى هذا يكون محل الخلاف عنده هو هذا لا كونها غالبة وليس كذلك لان الشيخ ابا محمد نص على كونها غير معفو عنها اذا كانت غالبة فيما فسر به كلام الامام الا ان يقال يلزم من غلبة النجاسة على الطين تغير صفته الى صفتها ونفي التطرق في الخلاف القولين ولا يوجد قول على ما قيل في العفو مطلقا وان اراد ما قاله المتاخرون من انه يعفى عنه اذا اغلب على الطرق وهو بهذه الصفة اعني كون عين النجاسة قائمة غالبة فانه ليس بخلاف ولو سلم كونه خلافا فلم يكن قولا مطلقا وانما يكون بشرط غلبته على الطرق لا باعتبار طريق معين **قوله** ولو عرق من المستجمر موضع الاستجمار فقولان **س** يعني هل يعفى عنهما ام لا والظاهر العفو لان اكثر ما كان الاولون في الحجارة يفعلون هذه الطهارة والعرق من ضرورياتها لا سيما مع حرارة البلاد والامر فيه ايسر مما هو في ازالة ما قارب المخرج لا ما قارب المخرج تتكلف ازالته ولا يمكن الاحتراز من العرق البتة والله اعلم **قوله** والمرهم النجس يغسل على الاشهر **س** هذا والله اعلم راجع الى الخلاف في النجاسة اذا تغيرت اعراضها **قوله** والنجاسة على طرف حصير لا تمس **س** انما كان الاصل عدم المضرة لان الواجب في ازالة النجاسة في محل وهو الثوب والبدن والمكان والمراد منه ما تمسه اعضاء المصلي او ما تمسه مع ما قابلها يعني من الاعضاء والكل حاصل والزائد على ذلك ساقط بالاصل والاصل التفرقة بين التحريك وعدمه ومسألة العمامة اظهر عدم العفو لتحقق حمل المصلي لها وان لم يكن طرفها النجس على راسه ومسألة طرف العمامة فرع عن مسألة طرف الحصير اذ لا يمكن اعتبار نجس طرف الحصير مع العفو عن طرف العمامة وقوله ببسح يعني ان العفو ليس على الازالة مطلقا بل عن الغسل خاصة **قوله** لانتفائها **س** يعني بالمسح **قوله** او لافساده **س** يعني بالغسل والضمير المضاف اليه الانتفاء راجع الى النجاسة والمضاف اليه الافساد راجع الى السيف وشبهه ويعني انهما علتان على البدل ذهب الى التعليل بكل واحد منهما ذاهب وتظهر ثمرة الخلاف

او

المراد من الصحيح ... المبيه

قوله ولا يلحق به غيره على الاصح ش يعني انه لا
في الظفر وشبهه لانتفائها ولا بغسل
يكون المسح مطهرا لغير ما ذكر على الاصح من القولين لعدم تحقق الازالة والانتفاء لكثرته بما
تحقق ذلك في بعض الاوقات وقد يكون الافساد في بعض الثياب وربما اجتمع الوصفان في
بعض الاجسام وقيد بعضهم العفو في مسئلة السيف بان يكون الدم مباحا كما في الجهاد
والقصاص ولا يعفى عن دم العدوان واكثر امثلتهم اعني المتقدمين في السيف انما هو في
الدم فيحتمل ان لا يكون الحكم مقصورا عليه ويحتمل ان يكون مقصورا لانه الغالب على
النجاسة الواصلة اليه وما عداه فوصوله نادر فانظر في ذلك قوله وعن ماسح موضع
المحاجم ش يعني انه يكتفى في تطهير مواضع المحاجم بالمسح دون الغسل وهو مستثنى مما عدا
السيف الصقيل لما يتضرر به المحتجم من وصول الماء الى ذلك المحل الا ان هذا يوجب رخصة
في تاخير الغسل لا في سقوطه مطلقا قوله وقيل يومر بغسلها ش هذا مذهب المدونة
ووصل به فيها من قول يحيى بن سعيد وكذلك العرق يقطع يعني الفصد وليس المراد
ان يومر بالغسل اثر الحجامة والفصد اذ ذاك موديا الى غاية الضرر بل بعد برء المحل
او امن المضرة من وصول الماء اليه وهذا القول هو الاظهر لان الاصل ان النجاسة لا تزال
الا بالغسل ولا سيما من الاعضاء لكن امره بالاعادة في الوقت على خلاف الاصل اذ لم
يفصل بين العامد وغيره فتقول على الناسي وقيل العبارة الدم في نفسه واتساع
محله اخر شبهها من اليسير والكثير فحكم له بالاعادة في الوقت ولو مع العمد
قوله والمشهور ان ذيل المراة الراخي ش يعني المراة لها ان تطيل ذيلها وليس ذلك
للرجل بل يجب عليها ستر رجليها ولها ان تطيل بالاطالة شبرا او ذراعا على ما جاء في
ذلك فاذا قصدت بالاطالة الستر ثم مشت في المكان القذر فهل يعفى على ما وصل الى
ثوبها لا تخلو النجاسة اما ان تكون يابسة او رطبة فاليابسة معفو عن الذيل الواصل
به اليها وفي الرطبة قولان المشهور انه لا يعفى والثاني يعفى وبعض من مال الى القول
الثاني قيده بان قال اذا ظن تعلقا للنجاسة بالذيل ولم يتحقق هذا الذي يبالي لان من
معنا كلام هذا القائل وتحقيق الصحيح من القولين فيستدعي الكلام على الحديث الوارد
فيه ولعل الله تعالى يمن علينا بوقت نتمكن من ذلك فيه واما من توضا ثم مشى على
مكان نجس فقد خفف ذلك في الرواية وراى بعضهم انه مقيد بهذه المسئلة اذا مشى
بعد ذلك على مكان طاهر حتى يزيل ما تعلق برجله من المكان القذر كيف كان فهو
اشد من المشهور في ذيل المراة اذا الذيل يابس والمكان كذلك وهو اقرب الى القول
الثاني والله اعلم قوله ولا يعفى عن الريق الى اخره ش عدم الاكتفاء بذلك وهو الاصل
والاخرى انها ضرورة لكثرتها في الناس ولهذا فرق ابن العربي بين اليسير والكثير
الحاق الولد والله اعلم بدم الجسد الواصل الى الثوب قوله ولا يمصه بفيه ويمجه ش

فيه

انه

يعني

ش يعني لا يؤاخذ من الثوب بفيه كما قال في المدونة وهذا بين ولا ينبغي ان يختلف
في انه غير مختلف فيه قوله واليسير عفو ش اشار الى قول ابن العربي المتقدم
واشار المولف انه لا يختلف في العفو عن اليسير فكان حقه ان يذكره قبل قوله
ولا يمصه قوله ولا تزال النجاسة الى اخره ش لما قدم حكم النجاسة وما يعفى عنه
وما لا يعفى عنه تكلم الان في كيفية ازالة ما لا يعفى عنه وبما ذا تكون وقدمه
للدين لاجله قدم الكلام في المياه قوله الا بالماء ش يعني المطلق وما يلحق به اللام
للعهد لانه طهارة فيشترط فيها المطلق واصله الحدث قوله وقيل وبنحو الخارج ش
يعني بالماء وبنحو الخل من سائر المائعات وهو القياس للانقاء وعلى عدم اشتراط
النية وذلك يدل على معقولية المعنى وعدم التعبد به فاذا فرع على الاول وهو
المشهور فانه لابد بمائع فهل يتنجس بلل الثوب ما لاقاه قولان للشيوخ والاكثرون
على عدم التنجيس قوله والاستجمار ياتي ش لما كان قوله ولا تزال النجاسة عاما
خاف النقض بالاستجمار فاعتذر عنه بما قال قوله واما الحدث فبالماء باتفاق ش
يعني واما طهارة الحدث فلا يكون الا بالماء المطلق وما يلحق به عند علماء الامصار قوله
وغير المعفو ان بقي طعمه لم يطهر ش يعني لان المعفو لا تلزم ازالته فان زيل وبقي
منه اثره او طعمه عفي عنه اذ العفو عن الكل يستلزم العفو عن الجزء واما غير المعفو
فابقاء الطعم دليل على تمكن النجاسة من المحل وكثرة الباقي فلا بد من الازالة وان
عسرت وان بقي اللون او الرائحة فهما دليلان على بقاء جرم النجاسة لكن الامر يسير
معهما لقلة جرم النجاسة فاغتفر مع العسر دون اليسر وينبغي ان يكون الحكم مع اللون
اشد منه مع الرائحة وينبغي على ما تقرر من مذهب ابن الماجشون فيما تغير بالريح
وما حكيناه عنه نصا في الحلول باغتفاره ان يغتفر هاهنا في الازالة وان لم تتعسر
قوله والغسالة المتغيرة الى اخره ش اما المتغيرة فلا شك في الحكم بنجاستها
سواء كانت بالطعم او باللون او بالرائحة من غير تفصيل وليست تحكم بمحل النجاسة
واما غير المتغيرة فان كانت كثيرة فلا شك في طهارتها وان كانت يسيرة فقالوا
كذلك وهو مبني على مذهب من يفرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورودها عليه
ومن لم يفرق فيستشكل مذهبه من اجل ذلك قوله ولا يضر بللها ش يعني بلل الغسالة
الباقي في الثوب ولا يلزم عصر الثوب على ما ذهب اليه بعضهم واستدل المولف على
صحة ما قال بقوله لانه جزء المنفصل يعني انه لو لزم عصر الثوب من الغسالة غير
المتغيرة لما كانت الغسالة طاهرة لكنها طاهرة بالغرض فلا يلزم العصر بيان
الملازمة ان الباقي في الثوب جزء من الغسالة المنفصلة عن الثوب فاذا كان الكل
طاهرا كان الجزء كذلك قطعا الا ان قوله جزء المنفصل يقتضي ان يكون البلل الباقي في

الثوب منفصلا لان جزء المنفصل منفصل لان الجمع بين الاتصال والانفصال محال وممكن ان
جنس
يقال معناه لانه جزء المنفصل وههنا بحث وهو انه اذا احكم للغسالة بالطهارة مع الجزم
رفع الحدث بها وازالة النجاسة اجراه ابن العربي على حكم الما اليسير تحله النجاسة ولم
تغيره وفيه نظر اذ لو كان كذلك لكان حكم الغسالة مختلفا فيها ولم يذكروا فيها
فيما رايناه والله اعلم **قوله** واذا لم يتميز موضعها غسل الجميع **ش** يعني لان غسل
محل النجاسة واجب ولا يوصل اليه الا بغسل الجميع فان قلت يلزم عليه ان يغسل
الثوبين اذا اختلطا نجسا وطاهرا ولم يتميز الطاهر منهما على ما ذكرته قلنا الفرق
ان الاصل في كل واحد من الثوبين على انفراده الطهارة فيستمر اجتهاده على الاصل وليس
كذلك الثوب الواحد لان حكم الاصل قد بطل منه لتحقق حصول النجاسة فيه فيجب غسله
ها كذا قيل ولا يخفى ما فيه ولو فصل هذا الثوب بثوبين بعد وجوب الغسل على ما كان
لاحتمال ان يكون القسم في محل النجاسة فيكون كل واحد منهما نجسا وهذا هو الفرق بينه
وبين الخميس على القول بالتحري فيهما وهو اختيار ابن العربي قال ولو فصلهما جاز له التحري
احماعا يعني على القول بالتحري في الثوبين **قوله** فان شك في اصابتها نضح **ش** لما تكلم
على حكم النجاسة المحققة وما يتعلق بها انتقل عنه الى حكم الشك والمذهب النضح
وهو هنا الرش على الجملة ولولا العمل ظاهر ما روي عن عمر رضي الله عنه لكان مقتضى
يد
الدليل سقوط الغسل والنضح ولا يجعل الشك حكما لوجوده كثيرا الغفلة بها من استصحاب
الاصل هنا وقوله صلى الله عليه وسلم فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا **قوله** كما
لو شك في بعض الثوب يجنب فيه او يحيض فيه **ش** الشك في ثوب الجنب ممكن وكذلك ثوب
الحايض الا ان يكون ابيضا كما قال بعضهم فلا اثر للاحتمال فيه وهو وهم وليس بشك
الضمير المضاف اليه كونها عايدا على المصيب
فيه
قوله وان شك في كونه نجاسة فلا ينضح **ش**
المفهوم من السياق وعلى نقل غيره واحد من ... ولعل المولف اسقط الثاني لانه لم يثبت
عنده قال الباجي روى ابن نافع ما ظاهره ان ينضح بغير في هذا القسم لان الاصل في المصيب
الطهارة كذلك القسم الاول لان الاصل بقاء الثوب على الطهارة الا ان يقال الاصابة
هاهنا محققة وانما الشك في ان هذا المصيب هل هو من جنس الطاهر او من جنس
النجس ولا شك ان اكثر الموجودات من المايعات وغيرها الطهارة فالحاق هذا الفرع
بالعام الاغلب اولى فيكون الحكم فيه الطهارة ولان هذا الفرع ان رجع فيه الى الاصل
فالاصل الطهارة وان رجع الى الغالب فالغالب كذلك ولا كذلك في القسم الاول لا يقال
ترك المولف احد اقسام المسألة وهو ما اذا شك فيهما وهو المصيب والاصابة والحكم
فيهما سقوط النضح والغسل فانا نقول ذكر ما يدل عليه وهو قوله وان شك في كونه
نجاسة فلا ينضح لانه اذا اسقط النضح والشك في وجه واحد فلان يسقط اذا كان

الشك

الشك في المصيب والاصابة اولى والله اعلم **قوله** وفي النية في النضح قولان **ش** والقول
بسقوطها هو الاصل لان باب ازالة النجاسة والقول بوجوبها الظهور التعبد لان الرش يزيد
في تهيئة النجاسة بخلاف الغسل والنضح على خلاف الاصل المشروع فيه فكان متعبدا به
والاصل في هذا النوع من الاحكام وجوب النية وهو الجواب عما يقال ههنا من اراد التقسيم
ان الثوب اما ان يكون طاهرا فلا ازالة واما ان يكون نجسا فلا نية لان النية انما تسقط
في باب ازالة النجاسة اذا كان ما به تكون الازالة مزيلا لعين النجاسة اما اذا
كان يزيد في كميتها فممنوع وقد يقال ان التعبد فيما تقع به الازالة لا يجوز موجبا
للنية الا ترى انهم قصروا الازالة على الماء في المشهور وذلك تعبد لا تلزم معه النية
في باب الغسل وكما لا تلزم النية في الغسل وان كان متعبدا به فكذلك لا تلزم في النضح
قوله والجسد في النضح كالثوب على الاصح **ش** يعني انه يلزم فيه النضح مع الشك وفاقا
وخلافا كما في الثوب على الاصح من القولين وانما كان كذلك لعموم قوله وهو طهور
لكل ما شك فيه فان قيل هذا العام مخصوص بالاول قلنا وان كان كذلك فلا يمنع
التمسك به في غير محل التخصيص وقال بعضهم ان هذا الاصح هو الظاهر من
المذهب **قوله** ومنها الراجح **ش** هذا هو القول الثاني واحرى من هذا اللفظ ان كان
الاستثنا متصلا وان كان منفصلا لم يكن فيه دليل ويجوز التقدير لكن ان حسنا
اصابتهما وجب النضح **قوله** ولو ترك النضح الراجح **ش** مقابله لا قول هذه المسألة
غير موعب وكذلك نقل ابن شاس ان المتحصل من نقل المولف انه لا خلاف انه لا
يعيد ابدا واختلف في اعادته في الوقت ويبقى عليه قول ابن حبيب التفرقة لقول
ابن القاسم في غسل النجاسة وظاهر نقل المولف عن ابن الماجشون سقوط الا
عادة في النضح عموما وقيده عنه ابن حبيب فقال اذا كان النضح لغير شك كالجنب
يغسل الاناء
والحائض والمسألة محتملة فاباحتها اكثر من هذا **قوله** ويغسل الاناء **ش** لما ذكر
حكم غسل النجاسة وما يتعلق بها مما يعفى عنه وما لا يعفى عنه وحكم الشك
تعرض هنا لحكم غسل الاناء من ولوغ الكلب اذ صح عن النبي صلى الله عليه وسلم الامر من
ولوغه وتردد النظر هل ذلك تعبدا وللنجاسة فحسن من اجل ذلك ذكره بأثر الكلام
على ازالة النجاسة وهل الامر متعبد به او لا قولان واذا كان معقول المعنى فما
هو فقيل استقذاره وقيل نجاسته واذا كان للنجاسة فلاي شيء حكم بهذه النجاسة
المخصوصة من بين سائر النجاسات ما عدا الا استجمار بتحديد **قوله** فقيل تعبد
وقيل لتشديد المنع وقيل لانهم نهوا فلم ينتهوا وهذا القول يقرب من الذي قبله
يد
لان ثمرة عدم اجتناب النهي عنه تشديد العقوبة لكن الفرق بينهما ان الثاني تشديد
بعد تسهيل والاول تشديد ابتداء فيكون في الثاني على ما يظهر من كلامهم زيادة على

النص فتكون ثلاثة اقوال مرتبة مرتبة على ثلاثة اقوال والواو في قوله والسبع واو الحال
واحتج من قال بالتعبد بطلب العدد المخصوص في غسله ولو كان للنجاسة او للاستقذار لكفى
ما هو اقل من ذلك واجاب من قال ان النهي للاستقذار فان سؤر المستقذر يوجب في
النفس نفرة فاذا كثر الغسل زالت تلك النفرة او خفت تخففت لاجل ذلك شرعية التكثير
في الغسلات وهذا وان صح فغاياته يفيد التكثير مطلقا لا مقيدا بالسبع واجاب عن التعبد
من قد علم انه لاجل النجاسة انه لا مانع من ان يكون وجوب الازالة معللا بالنجاسة ويكون
التعبد في كيفية الازالة كما في الاستجمار عند من يوجب فيه الثلاثة واعترض على من قال
لانهم نهوا فلم ينتهوا بانه غير لائق بالنجاسة واجيب بانه لا يبعد بان يكون مثل هذا في حق بعض
الاعراب ومن لا يتمكن الاسلام في قلبه ومن لم يعلم معنى هذا النهي وحمله على الكراهة ح
هذا على الاول يعقل وقيل لان بعضهم نهي فلم ينته **قوله** وفي وجوبه وندبه روايتان **س**
يحتمل بناؤها على الاقوال الثلاثة التعبد والقذارة والنجاسة والوجوب مع التعبد
والنجس والندب مع القذارة والجهر **قوله** ولا يؤمر الا عند قصد الاستعمال **س** يعني هل
الامر على الفور او على التراخي وربما ذكر في ثمرة الخلاف هنا هل يلزم غسل الاناء اذا
كسر وفيه بعد **قوله** ولا يتعدد الغسل بتعدده **س** التعدد يناسب قول من ذهب الى

عدم

ان الغسل للنجاسة وللاستقذار ومن ذهب الى التعدد يناسب قول من ذهب الى ان
الغسل للتعبد **قوله** وفي الحاق الخنزير به **س** عدم الالحاق به بناء على التعبد ويحتمل
الالحاق ان يقول به من يعلل بالاستقذار او بالنجاسة لكن اسناد الحكم في الاصل
للاستقذار فيه بعد من جهة ان بعض الحشاش يستقذر اكثر من الخنزير **قوله** وفي تخصيصه
بالمنهي عن اتخاذه قولان **س** الضمير في تعدده يحتمل عوده على الكلب وهو الظاهر ويحتمل
على الولوغ والضمير في قوله وفي الحاق الخنزير به على الكلب والضمير في قوله وفي تخصيصه
يعود على النهي ويحتمل عوده على الكلب ولا شك انه في قوله عن اتخاذه يعود على الكلب
والقول بقصره على المنهي عن اتخاذه مناسب لمن علل التسبيع بتشديد المنع او لانهم نهوا
فلم ينتهوا واما رواية ابن القاسم وابن وهب في الطعام فالاظهر حمل النهي على العموم
قوله وكان يضعفه **س** وتامل الخلاف في عود الضمير وظاهر السياق عوده على الحديث

هذا

لقوله جاء الحديث الراجح لكن الجاري على اصله في حديث البشرة عدم هذا كله وانه
يعمل على مقتضى هذا الحديث كله عموما في الكلاب على جهة الوجوب **قوله** وفي اراقتهما
ثلاثة مشهورها الماء لا الطعام **س** موضع المجرور الرفع على الخبر والمبتدأ محذوف
تقديره وفي اراقتهما ثلاثة اقوال ويدل عليه مشهورها والضمير المضاف اليه الاراقة
عائد الى اناء الماء والطعام ويدل عليه قوله وروى ابن الحاكم في انما خاصة الراجح
وارتفع الماء من قوله مشهورها الماء على الخبر وهو في الاصل مضاف اليه حذف المضاف

اليه

اليه واقيم مقامه فتقديره مشهورها اراقة الماء لا الطعام وهذا احسن من اتباعه
على انه مفعول لم يسم فاعله ويجوز مشهورها بالرفع الماء لا الطعام ولا موضع للجملة من الاعراب
اعني قوله مشهورها الماء لا الطعام ويحتمل ان تكون نعتا للمبتدا المحذوف وفيه ضعف و
والظاهر عموم الاراقة لمكان النهي متعبدا به او معللا بالنجاسة وفي تحصيل ابن رشد هذا
الكلام هنا يقوي تاويل من تاول عود الضمير في قوله وكان يضعفه على الوجوب دون الحديث
قوله وفي غسله بالماء المولوغ فيه قولان **س** لا ريب ان من يرى ان النهي معلل بالاستقذار
والنجاسة يمنع من غسل الاناء بما به واما من يرى ان الغسل متعبد به ففي غسل
الاناء بمائه على هذا نظر **قوله** فان توضا او صلى فلا اعادة وبنى الراجح **س** ظاهر الاول
نفي الاعادة في الوقت وبعده وهو مناسب لمن يرى النهي متعبدا به وهو خلاف ظاهر
الثاني لقوله لا يعجبني ان كان قليلا لان التفرقة بين القلة والكثرة لا تناسب التعبد وانما
تناسب التعليل بالنجاسة وذلك معترض على اصله الاعادة في الوقت وبعده **قوله** واذا
اشتبهت الاواني **س** وهذا ايضا من الشك في النجاسة لكن الشك الاول في حلولها في ما
يجب تطهيره وهذا الشك في حلولها فيما يجب التطهير به اما طهارة الحدث واما
طهارة الخبث والكلام هنا فيما يجب به طهارة الحدث ولم يتعرض المؤلف لكيفية حصول
تصور المسئلة وذلك هو الاصل اذ يلزم العالم ان يبين صورة مسئلة جزئية لا حسب
التفريع وتقريب البيان لكن مسئلة الاواني هذه يتعذر ان يعلم من فرضها في جزئية
او اكثر ان امكن لاعتقاد بعضهم عدم صحة فرضها على المشهور قالوا انما يصح فرضها على
مذهب من يرى ان الماء اليسير اذا حلته نجاسة يسيرة ولم تغيره انه يكون نجسا ثم ذكروا
من ذلك صورة وهي اذا ملئ اناءان من ماء متغير بقراره او مما يتولد عنه وحلته نجاسة
كثيرة في احدهما بحيث انه لو سلم من التغير اللازم لظهر فيه تغير النجاسة وتطهر
صورة اخرى اذ كان النجس منهما بولا على صورة الماء المطلق وهي صورة اختلف فيها
الشافعية هل يدخلها الاجتهاد وزعم غير واحد من اهل المذهب دخوله جوابا
عن اهل المذهب كما يدخل في جهة القبلة وفي الثياب ومقوله اشتبهت معناه
التبست واختلطت فتقديره واذا اشتبهت لمميز الاواني ثم حذف المضاف واشتبهت
الاواني الطاهرة والنجسة بخفاء الصفة ثم هل يتركهما او يتطهر بها قولان الاول مذهب
سحنون والثاني مذهب الجمهور واذا قلنا بالثاني فهل يتحرى منها اقولا فيه والاول
مذهب ابن المواز وابن سحنون والثاني مذهب جماعة واذا قلنا به فهل يتطهر بالجميع او لا
والاول مذهب ابن الماجشون وقول سحنون وابن مسلمة غير ان ابن مسلمة يقول يغسل اعضاءه
بالثاني مما فضله قبل ان يتطهر به والثاني مذهب ابن القصار يفرق بين ان تقل الاواني فيقول
بقول ابن مسلمة او تكثر فيقول كقول ابن المواز وابن سحنون ويقرر عليه قول من قال يتوضا

بجرد النجسة وزيادة انا آ مثل ما قيل في الثياب وهو الاولى لانه يمكن الوصول معه الى
يقين الطهارة بخلاف التحري غير انه يشق ذلك مع كثرة الاواني النجسة فيستحسن من اجل
ذالك قول ابن القصار قال ابن شاس ثم من شرط الاجتهاد ان يعجز عن الوصول الى اليقين
فان كان معه ما يتيقن طهارته او كان على شط نهر امتنع الاجتهاد يعني التحري لانه
انما يحصل الظن كما تقدم واما المتوضي بالجميع بعدد النجس فقد تقدم الان التطهير
يحقق الطهارة بيقين الا ان اعادة الصلاة على خلاف الاصل وخلاف ما روي فترك ذلك
متعين وان كان الوطن فقولان على نقض الظن بالظن وسياتيان في كتاب الصلاة ان شاء
الله تعالى مع ما يتفرع عليهما وذكر ابن شاس فرعا على قول ابن مسلمة اذا كان معه
اناءان يفعل بهما ما امر به ثم حضرت صلاة اخرى فان علم الانا الذي توضا به اخرا صلى
صلاة ثم غسل اعضاءه من الانا الثاني ثم توضا به وان لم يكن على وضوء او كان على وضوء
ولم يعلم الانا الاخر استانف العمل يعني والله اعلم بعد ان يغسل اعضاءه من الانا الذي
انتقل منه الطهارة واستشكل بعض ائمة المتاخرين قوله في القسم الاول من هذا الفرع
غسل اعضاءه من الاناء الثاني ثم توضا به ورأى انه لا موجب لانتقاض الوضوء مع بقاء
الطهارة وانما ينبغي ان يصلي ثم يغسل اعضاءه خاصة ثم يصلي ورأى بعض اشياخنا ان
هذا الفرع يجري على قول ابن مسلمة ومذهبه صحة رفع الطهارة قال فلعله رفع الطهارة
الاولى وهذا الجواب الى زيادة تحقيق لطول الكلام من اجله والله اعلم وقوله ويتحرى
في الثياب ان كان القايل بهذا بالتحري من يقول في الاواني به فحسن والا فمستشكل اذ
لا فرق بين الثياب والاواني وقوله وقال ابن الماجشون انظر ما الفرق بين الثياب ايضا
وبين الاواني على ظاهر قوله يتوضا ويصلي حتى يفرغ **قوله** فان راى نجاسة الى اخره **س**
وهذا ايضا من الكلام على احكام النجاسة لو قال عوضا فيها بطلت مختصرا منه
لكان اقرب الا ان يقال هو يتحرى من لفظ المدونة لما جرت به العادة من الفقهاء
بذلك ولكنه انما يحسن اذا كان لفظ المدونة محتملا او الا خذ منه فيه خفاء
قوله وقال ابن الماجشون يتمادى مطلقا **س** ظاهره ولو امكنه نزعه ويكون قوله ان لم
يمكن نزعه شرطا في الاعادة في الوقت لكن اذا كان الحكم على ان يعيد في الوقت
مع عدم الامكان كان المناسب مع الامكان الاعادة ابدا وذلك مناقض لقوله
يتمادى مطلقا والاطلاق الاطلاق عايد الى غير مذكور بل الى ما يفهم من السياق
وهو على اي حال كان المصلي منفردا او غير عقد ركعة او لا اذا لم يمكن نزعه ويدل
عليه ما نقله ابن العربي عن ابن الماجشون انه ينزعه ان استطاع **قوله** مطرف ان امكن
س اي النزع وحكى ابن العربي عن اشهب يغسل ويبني وفيه بعد على اصل المذهب
قوله ونزلها في الصلاة الى اخره **س** القول بالاعادة مبني على مذهب ابن القاسم في
الفرع

كمال

ابن الجواهر
ا فهذا

الفرع الذي قبل هذا وهو وجوب القطع والقول بعدم الاعادة هو اختيار ابن العربي
وما اظنه يوجد منصوصا عليه لغيره يجري على مذهب ابن القاسم ان الناسي ما نع من
النزع وهو ابين في المنع لان الناسي مساو للعاجز في الحكم او العذر هذا اذا كان
العجز من ضعف في القدرة او عدمها واما اذا كان من جهة الشرع كما هنا فاحرى
قوله واما قبلها الى اخره **س** الظاهر هو المشهور لان الازالة انما تطلب عند ارادة
التلبس بالصلاة قلت والشاذ هنا ليس بثابت في المذهب وانما اعتمد المولف
فيه على نقل ابن شاس وابن شاس نقله عن ابن العربي وابن العربي لم يسم قايله وشانه
في كتابه اذا قال فا وبلو مسايل عن غير المذهب استحسانا واستغرابا او
تضعيفا لها ومن اكثر النظر في كتبه علم ذلك **قوله** ولو سالت قرحة او نكاها
تمادى **س** يعني سوا سالت او نكاها التمادي راجع الى المعفو عنه وقوله الا ان يكون
كثيرا يعني فيقطع وقوله الا ان تمصل مستثنى من المستثنى يعني فيتمادى لكن ظاهر قوله
انه لا يتمادى الا بشرط الا تكف واما لو كان كثيرا ورجا الكف لقطع وان سالت
بنفسها وهو بعيد ومع ذلك ففي كلامه طول ولم يكن التعبير هنا باخصر من هذا فان
قلت وقع كلامه هنا مكررا مستغنا عنه لانه انه ذكر مسئلة العفو عن الجرح
والدمل في اول فصل ما يعفى عنه قلت ذكر ذكر المسئلة هناك بحسب ما يعفى عن
غسله وما لا يعفى وذكرها هنا بحسب قطع الصلاة او التمادي لان ان النجاسة
قد تكلم على وجوب غسلها وعدمه ومع ذلك فقد تكلم على ما اذا راها في اثناء
الصلاة ولم يعد منه ذلك تكرارا **قوله** ولو رعف وعلم دوامه **س** تسامح رحمه الله بذكر
العلم ويكفي الظن خاصة ويعسر حصول العلم وقرجا قوله تعالى فان علمتموهن
مومنات فقيل اطلق العلم على الظن القوي لقربه منه وقيل اطلق الايمان على
الاسلام لما بينهما من الارتباط غالبا وهو اقرب والدوام الى اخر الوقت الضروري وفي
الاختياري نظر **قوله** فان شك **س** يعني في دوامه وقوله فظنه قالوا بانا مله الاربع فان
جاوزها قطع وظاهر كلام المولف اعتبار البسارة كيف كانت ويدل عليه مقابلته بالكثيرة
في قوله فان كثر **قوله** وان لم يتلطخ جاز ان يقطع او يخرج **س** ظاهر هذا الكلام
التسوية بين القطع والخروج على الصفة المذكورة اولا ووقع ابحا في المذهب ما ظاهره
ترجيح القطع ولم يحك ابن شاس غيره وظاهر تقليم ان المسئلة ذات قولين على ان الظاهر
هو القطع لزوما وعمل بعض الماضين فيه خلاف بينهم وقوله ويبني مطلقا يعني سوا
كان فذا او اماما او ماموما على ان في اخر بناء الامام من المدونة وفيه قولان
منصوصان بعقد ركعة او لم يعقد وقوله وتوالى ان كان اماما ما ظاهره التكرار لان
قوله مطلقا قبل هذا يغني عنه فان قلت الاطلاق انما هو راجع الى ان عقد الركعة او تما
مها

طالق

غير مشترط لا الى الجماعة وعمومها قلت وان كان في جماعة يدل على انه اراد بالا
ما هو اعم مما ذكرت وفيه نظر **قوله** ويستخلف كذاكر الحدث **س** يعني ان الامام اذا
رعف خرج كما يخرج غيره لكنه يستخلف استحبابا كما يستخلف ذاكر الحدث فان قلت
الرعاف مانع من التمادي لانه طرا على الصلاة بعد انعقادها سالمة منه فالذي يشبهه
انما هو طرو الحدث لا ذكر الحدث وكان ينبغي ان يقول ويستخلف كمن طرا عليه الحدث
قلت مسئلة ذكر الحدث عند اهل المذهب هي اصل الاستخلاف ومسئلة طرو الحدث
ملحقة بها فرد مسئلة الرعاف الى اصل اولى من ردها الى فرع وايضا فان ما مضى من
صلاة الامام المحدث قبل علمه بالحدث صحيح بالنسبة الى المأموم والامام ايضا على راي
المتكلمين وعليه ينبغي المشهور من المذهب فاشبه ذكر الحدث في الصلاة طروا نها
فاشبه التشبيه بالطروان والذكر ويترجح الذكر بما تقدم **قوله** وكيفيته **س** يعني وصفة
ما يفعل الراعف الذي يجوز له البناء اذا اختاره ان يخرج الى اقرب المياه الممكنة اليه
وهذا ان شرط صحة البنا فلو تعداه الى غيره بطلت لانه تابن بزيادة مستغنا عنها هكذا
قالوا ولم يفصلوا بين الزيادة القليلة او الكثيرة **قوله** وان تكلم سهوا **س** ذكر الخلاف
في السهو يدل بظاهره ان العمد غير معفو عنه وهو كذلك اذا كان لغير اصلاح الصلاة وفيه
نظر اذا كان لاصلاحها وقوله والفرق بين المضي والعودة لولا قوله لا فباله البها
لم يفهم محل الصحة من محل البطلان ولم يتعرض للتنقل خلاف ما اذا مشا على نجاسة
وقال ابن شاس انه مثل ما اذا تكلم يعني فيبطل في العمد ويجري في النسيان وفيما قاله
نظر ان كان نقلا وان كان تخريجا فهو بعيد ولم يتعرض المؤلف ايضا الى ما يزيده غير
واحد هنا من قولهم يخرج ممسكا لانفه لان ذلك محض ارشاد الى ما يعينه على
تقليل النجاسة المانع كثيرها من البنا لا ان ذلك شرط في صحة البنا حتى انه لو لم
يفعله بطلت صلاته ويشترط بعض اهل العصر ان يمسك انفه من اعلاه لا ان امساكه
من اعلاه يحقن الدم بسبب ذلك في العروق ولا انزله هناك في ماهية الصلاة
واذا مسكه من اسفله بقي الدم في داخل الانف وحكمه كحكم الطاهر على سطح الجسم
فيكون فاعل ذلك حاملا للنجاسة اختيارا وفيه تكلف والموضع على ضرورة **قوله** ثم
يبتدي من القراءة **س** هذا في حق الفذ والامام والمأموم اذا وجد الامام قد
انفصل واما اذا وجده في الصلاة فيتبعه على اي حال كان ولا يجوز ما فاته مطلقا
بخلاف الناعس وحيث يبني الفذ ومن ذكر معه فهل يلغي جزء الركعة قولان كما حكاهما
المؤلف والاشهر الالغاء والاظهر الاعتداد **قوله** فان رجع في غير الجمعة **س** لفظ
رجع هنا مجاز لان حقيقته العودة الى مكان الصلاة وقد كان غسل الدم وذلك
مناقض لقوله اتم مكانه وقال بعضهم يريد اخذ في الرجوع او قصده ويمكن ان يريد

رجع

رجع الى ما زايله وهو الصلاة لان خروجه الى غسل الدم كالمفارق للصلاة الا ان
قوله بعد هذا فان كانت الجمعة رجع يقتضي ان مراده بالرجوع اولا العودة الى موضع
الصلاة وهو بعيد وعلق الحكم هنا على الظن بقوله فراغ الامام لان تحصيل العلم معلوم
من الظن هنا ضرورة **قوله** ان امكن **س** يعني ان كان موضع لا تنتهي الصلاة فيه كما قال
في الغسل الى اقرب المياه **قوله** اعاد ظنه او اخطا **س** حكى القاضي قولا بالبطلان لو
من الظن غير مسئلة وفي الكلام حذف تقديره صحت اصاب ظنه او اخطا يدل عليه قوله
فان خالف ظنه بطلت ويخرج الخلاف في الخطا منه فيما حكاه ابن بشير وفيه نظر **قوله** فان
كانت الجمعة **س** نقل في الرجوع ثلاثة اقوال الرجوع مطلقا وهو المشهور وعبا لما ابتدا
ابتدا عليه وان الاصل فيما طلب ابتدا طلب استدامة وهذا والله اعلم ما لم يكن في موضع
خارج المسجد لضيق المسجد وكذلك اذا رجع الى المسجد فينبغي ان يكتفي باول ما كان يليه
منه وعدم الرجوع لما في الخروج من كثرة العمل في الصلاة ولا امام يحتمل معه [illegible]
وترجح في القول الثالث فيفصل وهو ظاهر المناسبة **قوله** وعلى المشهور **س** يعني وكذلك
ايضا على قول احمد وجميع القول الثالث رجع فيتشهد يعني اذا لم يتقدم تشهده
قبل الرعاف ولو تقدم او تقدم منه مقدار السنة ليسلم ان رجع **قوله** وان سلم المأموم
فرعف سلم واجزاه **س** يعني لما في الخروج من كثرة المخالفة وخفة لفظ السلام
والايوخذ منه عدم وجوب السلام كما قيل **قوله** فان كان لم يتم ركعة ابتدا الجمعة **س**
يعني يقطع وهذا كانه راعا فيه عدد الركعات وهذا معارض لمن دخل يوم الخميس
وظنه يوم جمعة لكن مسئلة الرعاف اخف من حيث ان الامام فيها يفصل فيهما من الصلاة
وضعف رعي حرمته **قوله** وقال اشهب الى اخره **س** ظاهر هذا التسوية والذي حكاه ابن شاس
غيره عنه استحباب القطع **قوله** واذا اجتمع القضا والبنا ففي البداية قولان بين ابن
القاسم وسحنون **س** الجاري على عادته في الترتيب تقدمة لفظ البنا فيقول واذا
اجتمع البنا والقضا لان ابن القاسم يبديه القضا وقد قدمه على سحنون ويعني بالقضا
البنا على
ما ياتي به المسبوق عوضا عما فاته قبل دخوله مع الامام وبالبنا ما فات المأموم
بعد دخوله مع الامام ثم لم يدخل المأموم بعد ذلك مع الامام في تلك الصلاة واما
اذا كان دخل معه ففيه نظر سياتي والاظهر تقدمة البنا لانه اذا قدم القضا عليه
وقع بين بناءين اما اذا قدم البنا فيقع القضا في طرف والبنا في طرف **قوله** وذلك
بان يدرك الثانية والثالثة معا **س** يعني في هذه الصورة ان الامام سبق المأموم
في الرباعية بركعة وادرك معه الوسطيين ورعف المأموم في الرابعة ثم يغسل
الدم الا وقد فاتته ومن هذا اعني البنا في الرعاف ساق المؤلف هذا الفصل ملحقا
بباب الرعاف ولم يخف فوات الرابعة في هذه المسئلة بالنعاس والزحام وغيرهما

فيأتي في هذه المسألة على مذهب سحنون بعد سلام الامام بركعة بام القران وسورة
ويجهر ان كانت العشا ولا يجلس ثم بركعة بام القران خاصة سرا وعلى مذهب ابن القاسم
يبتدي بالبنا فياتي بركعة بام القران سرا وهل يجلس قبل نهوضه الى الاجزا فيه قولان
احدهما عدم الجلوس لانها كالثالثة والثاني يجلس وحينئذ يقوم لانه يحاكي بها فعل
الامام بانيا على ما مضى ثم اذا اراد الرابعة فيجلس وقيل انما يجلس لانه ياتي بعدها بركعة
القضا وسنته انه لا يقام له الا من جلوس قوله او احداهما س يعني ان احدى الوسطيين
وذلك في صورتين الاولى ان يسبقه الامام بالركعة الاولى ويدرك معه الثانية ويرعف او
ينعس كما قدمنا في الثالثة والرابعة وقد علمت مذهب سحنون واما ابن القاسم الذي
يبدا بالبنا فيقول ياتي بركعة بام القران سرا قالوا ويجلس لانها ثانية ويأتي بركعة
اخرى كذلك ثم يجلس كما تقدم ويأتي بعد ذلك بركعة اخرى بام القران مع سورة ويجهر
ان كانت صلاة جهر وتكون الرباعية على هذا جلوسا كلها الصورة الثانية ان يسبقه الامام
بركعتين ثم يدرك معه الثالثة ثم يرعف في الرابعة فعلى قول سحنون ياتي بركعتين بام
القران وسورة يجلس في الاولى منهما ويجهر ان كانت العشا ثم بركعة بام القران خاصة
سرا وعلى مذهب ابن القاسم ياتي بركعة بام القران سرا لانه يبتدي بالبنا ويجلس
اما لانها ثانية له او لان القضا لا يكون في القيام له من جلوس ثم بالقضا ركعتين بام
القران وسورة نسقا قوله وعلى البنا فقد جلوسه في الاخرة اذ لم تكن ثانيته س يعني
اذا كانت ثانية لم يدركها القولان وهي هذه الصورة التي فرغ منها الان لانها اخرة
الامام وثانية المأموم ومنها يقام للقضا فاجتمعت فيه اسباب الجلوس فلم يختلف
فيه وفي غيره الخلاف كما تقدم والله اعلم واما النوع الذي فيه النظر هل هو بنا
او قضا الموعود فان يدركها ماموم في الصلاة ثم يرعف فيخرج ثم ياتي فيدرك
مع الامام ركعة وله صور منها مسألة المدونة وهو ان يصلي الاولى مع الامام ثم يرعف
فيخرج فيغسل الدم ثم ياتي وقد فاتته الثانية والثالثة ويدرك الرابعة فقد اطلق
في المدونة في الركعتين القضا ونص بعض الاندلسيين على انهما بنا وكان بعض اشياخي
يجعلها قولين وليس في هذه الصورة استدراك على المولف لانها اما قضا خاصة وهذه
صورة يجتمع القضا والبنا فيهما على مذهب المدونة وهي اذا ادرك الاولى ورعف في الثانية
او نعس ثم ادرك الثالثة ثم رعف في الرابعة او نعس فالاخيرة بنا من غير شك والثالثة
قضا على مذهب المدونة وقد علمت كيفية العمل وهي بنا على مذهب الاندلسيين
وعكسها صورة اخرى مع انعكاس الحكم اذا سبقه الامام بركعة وصلى معه الثانية
ثم رعف في الثالثة مع باب المسبوق ويجتمع القضا والبنا قد تقدم نظيرها في الملتبس
من الرعاف قوله وانما ذكرهما تنبيها لمسائل القضا والبنا وفي المسألة الاولى
فيهما

فيهما القضا في ركعة والبنا في ركعتين والمسألة الثانية كذلك والاولى ممكنة
التصور والثانية مصورة على المشهور خلافا لابن الماجشون وكذلك ايضا يتصور
على المشهور اجتماع القضا والبنا في حق من ادرك الاولى مع الطايفة الثانية في صلاة
الخوف في الحضر الا انه يكون البنا في ركعة والقضا في ركعتين على عكس صورة الكتاب
قوله ولا يبني في فرجة ولا جرح الى الراحة س هذه المسايل وقع الخلاف فيها لبعض
الايمة خارج المذهب ولولا ما تقدم اول الكتاب او حملا لسلف لكان اتيانا بهما
احسن الا ما دخل تحت قوله ولا شي غير الحدث على ان مقتضى الدليل عدم البنا في
الرعاف وانما يكون البنا احسن اذا اسلم في الرعاف وللخصم حجاج يطول ايرادها
هنا

الوضوء

فرايضه سنة النية على الاصح س يعني الاول من السنن
وفيهما كما قال قولان المشهور وجوبها وروي عن ملك عدم وجوب النية والعمومات
الدالة على وجوب النية للعبادة تتناول هذه الصورة كقوله تعالى فاعبد الله
مخلصا له الدين وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا على ما جرت به عادة الايمة في الاستدلال بالامر في المحل وقوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات الحديث قوله وهي القصد س قد تقدم مثل هذا امرا لماهية قبل الحكم على
حدها ورسمها والعذر له ان الباب انما هو موضع لحكم هذه المسألة ونظيرها لا
لتبيين معانيها لقوله الوضوء فرايضه فالمقصود الاول انما هو الحديث في الفرايض
التي هي الاحكام ولما كان هذا الكلام على هذا الحكم لا يتم الا بعد محله قدم الكلام على
المقصود ثم اتبع بالكلام على ما هو فيما به والامر فيه قريب والضمير المجرور عائد
الى الوضوء والبا الاولى للمصاحبة والثانية للتعدية فيكون متعلق النية الوضوء
وربما جعلوا متعلق النية بعض الاحكام التي يقع تخصيص الوضوء بها كقولهم ينوي
رفع الحدث واستباحة الصلاة والامر في هذا قريب قوله ببعض الاحكام س يعني
لوازم الوضوء لرفع الحدث قوله او استباحة ش مما لا يستباح الا به الضمير
المجرور يحتمل عوده على الوضوء ويحتمل ان يعود على رفع الحدث ورجح بعضهم على الاول
لانه يلزم على الاول ان من نوى الصلاة مثلا او القراءة في المصحف لا يجزيه ذلك لانهما
يستباحان بالغسل من الجنابة واجيب بان الغسل من الجنابة مستلزم للوضوء
فاستباحتهما بالغسل لاجل لازمه الذي هو الوضوء لا لاجل الغسل من حيث هو غسل
وايضا فاستباحتهما غير مختصة برفع الحدث لوجودهما مع التيمم بناء على انه غير
حقيقي لرفع الحدث واستباحة الصلاة قوله بفرضيته ش يعني ان اذا نوى الوضوء
المجرد وشبهه من الطهارة المندوبة لانه يرفع الحدث فتكون الفريضة مستلزمة لرفع
الحدث مختصة به واما اذا قيل انها ترفع الحدث فقد يقال ان نية الفريضة لا تكفي

دون نية رفع الحدث لان رفع الحدث يوجد بدون نية الفريضة وقد يقال بل يكفي لانها
على هذا التقدير نية الفريضة اخص من رفع الحدث مستلزمة له وقال بعض المحققين
بنا منه على ان حقيقة رفع الحدث مغايرة لاستباحة الصلاة ان صاحب سلس البول والمستحاضة
ينويان بوضوئهما الاستباحة دون رفع الحدث لان الحدث دائم فلا يتاتى رفعه فينوي الاستباحة
الصلاة خاصة لانها المقصود وهذا فيظهر على راي من يقول من اهل مذهبنا من اهل
المغاربة ان بول صاحب السلس حدث وانما سقط عنه الوضوء لكل صلاة لاجل المشقة
واما على راي العراقيين الذين يجعلون بوله كالعدم ويشترطون في الحدث الصحة والاعتياد
فلا يلزم والله اعلم قوله وقيل مع اوله س الاظهر هو الثاني لان المراد
مثل هذا الحكم في نظايره كالاعتكاف والاحرام في الحج وما اختاره بعضهم من انها
تبدا في اوله وتستصحب الى اول الواجب فاستحسان قوله وفي الفصل اليسير بينهما قولان
س يعني بين النية ومحلها اوله او اول الواجب والمشهور عدم التاخير ومقتضى الدليل
خلافه اذا المقصود من النية تخصيص الفعل المعين فاذا تقدمت عليه كان نسبتها اليه
كنسبتها الى غيره قوله وعزوبها بعده مغتفر س الضمير المخفوض بالظرف راجع بعضهم
عوده على الشروع ويحتمل عوده على محل النية وكلها قريبة واقربها الثاني ولفظة
مغتفر تعطي ان الاصل وجوب استصحابها الى اخر الطهارة وهو كذلك قوله وفي تاثير
رفضها بعد الوضوء روايتان س هذا الخلاف في هذه المسئلة وفي الصلاة وغيرهما
من العبادات المفتقرة الى النية وكان بعض من لقيته من الشيوخ ينكر اطلاق الخلاف
في ذلك ويقول ان العبادات المشترطة فيها النية اما ان تنقض حسا وحكما كالصلاة
والصوم بعد خروج وقتيهما او لا تنقض حسا كما في حال التلبس بهما او تنقضي حسا
دون حكم كالوضوء بعد الفراغ منه فانه وان انقضى حسا لم ينقض حكمه وهو رفع الحدث باق
قال فالاول لا خلاف في عدم تاثير الرفض فيه والثاني لا خلاف في تاثير الرفض فيه
ومحل الخلاف الثالث وهذا احسن من جهة الفقه لو ساعدته الانقال وذهب بعض
الشافعية الى انه لا تاثير للرفض في الوضوء وتوثر في التيمم والنظر في المسئلة توجيها
وتصحيحا له محل غير هذا قوله ولو فرق النية الى اخره س انكر بعض المحققين وجود
الخلاف في المذهب هل يطهر كل عضو بانفراده ولا وجه لانكاره له بعد نقل
جماعة وكثرة المسايل الدالة عليه كهذه والتي بعدها ولا يبعد ان لها اصلا
اخر تجري عليه اذ كثير من المسايل لها اصول تجاول منها فتارة يقل التعارض [للحكم]
بين تلك الاصول وتارة تتظافر كما يكون الواحد في المسئلة ادلة كثيرة الا ان هذا
الخلاف ونقله عن هذه الصورة يقتضي ان حكم الحدث او رفعه مقصور على اعضاء
الوضوء خاصة فاذا غسل الوجه مثلا ففي قول يرفع الحدث عنه وفي قول الاخر

بر تقع الا بعد غسل الرجلين وهذا يوجب ان بقية الاعضاء لا حدث عليها حتى انه لا
يجوز للمحدث ان يمس المصحف بغير اعضاء الوضوء اذ الحدث وارتفاعه انما يكون فيها
وعندنا وهو بعيد واحتج للقول بانه يطهر كل عضو بحصول الطهارة فيه بقوله صلى الله
عليه وسلم فاذا غسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر اليها بعينيه مع الماء الحديث
فخروج خطايا العضو عند غسله قبل استيفاء غسل هذه الاعضاء كلها دليل على
حصول ساير الاحكام لذلك العضو من رفع الحدث وغيره والله اعلم وهو احتجاج [حجر]
لا باس به قوله بناء على رفع الحدث عن كل عضو موصوف س حذف صفته للعلم بها
معناه عن كل عضو حصلت فيه الطهارة قوله ومنه لابس احد الخفين الى اخره هذا
الفرع لا موجب لذكره في هذا الفصل سوا انه مبني في راي على قاعدة ينبني عليها فرع
مسئلة من باب النية ولو روعي مثل هذا في التاليف لتداخلت مسايل الفقه واختلطت
الابواب فان القاعدة الواحدة تجري عليها مسايل كثيرة من ابواب شتى وانما يصنع
مثل هذا من الف القواعد كعز الدين وغيره ولكن الشيوخ تساهلوا في مثل ذلك [ربما]
كما فعل المولف وكذا الرمنه اذا ابتدا بغسل رجليه في الوضوء وادخلهما في الخف
قبل غسل وجهه اذا سلم عدم وجوب الترتيب قوله عند قوم س يعني والله اعلم ان
قوما يجرونه على الخلاف في الاصل المذكور وجد الاجزاء فيه بين وان قوما اخرين كالعرفيين
في ذلك وانهم يجرونه على الخلاف على الدوام كالانشاء لان اللابس للخف الاول قبل
غسل الرجل الاخرى مستديم للبس مواليه بعد غسل الرجل الثانية ولبس خفها
فان عده استدامة الا ان كمال الطهارة فعقد شرط جواز المسح قوله واما خلاف
اللابس الى اخره س يعني ان الخلاف بين الشيخين في هذا الفرع اجري على الاصلين
المذكورين واختار المولف اجراه على ان الدوام كالابتداء اولا وصورة اجراء هذا
الفرع على الاصل الاول ان نية رفع الحدث الاكبر يتضمن نية رفع الحدث الاصغر فاذا
غسل بعض اعضاء وضوئه في الطهارة الكبرى ثم احدث فلا اتفاق على انه لا بد
من تجديد غسل ما تقدم من اعضاء وضوئه فان قلت الطهارة كانت حاصلة لتلك
الاعضاء وجب اعادة النية عند تجديد غسلها وان قلت غير حاصلة فالنية باقية
فلا يحتاج الى تجديد النية لبقائها ضمنا في نية الطهارة الكبرى المقصود استصحابها واما
الاجري على الاصل الثاني فان نية الطهارة الكبرى مستصحبة حكما كما تقدم الى اخر
الغسل فان عد ذلك الاستصحاب كالابتداء لم يحتج معه الى انشاء النية والا احتيج فان
قلت لم اختار المولف في هذا الفرع اجراء على الاصل المذكور ولم يتبع ذلك في الفرع
الذي قبله قلت لان ظاهر السنة ان المعتبر في لبس الخف ان يكون محله طاهرا حال
لبسه لقوله صلى الله عليه وسلم دعهما فاني ادخلتهما وهما طاهرتان واعتبار الاستدامة

مخالف لما وقع التنبيه عليه في المدونة فكان ملغا لذلك فان قلت فعلى هذا التقرير
كان ينبغي ان يختار في الفرع الاول الاجزاء على هذا الاصل كما ذكرت ويجري الفرع الثاني
على الخلاف في الاصلين ولا يختار الاجزاء على احدهما فلاي شي فعل ذلك قلت لانه
والله اعلم اعتقد ان قولهم هل يطهر كل عضو بانفراده ام لا ضعيف اذ يلزم في من
يقول انه لا يطهر الا بعد الفراغ عدم تاثير الحدث في الطهارة الا بعد الفراغ منها لانه
اذا لم تحصل الطهارة فلا معنى لنقضها فاذا من توضى ثم بال بعد غسل الرجل اليمنى لم
يلزمه غير غسل الرجل اليسرى وذلك شي لا يقال به فلما رأى اختلال هذا الاصل
من هذا الوجه عدل عنه الى الاصل الاخر ولعل ذلك هو موجب عدوله في الفرع الاول عن
التصريح بالاختيار بل قال اعنى قوله واما قوله وظاهرها للقابسي فيعني ظاهر
المدونة لانه انما ذكر فيها امرار اليد على مواضع الوضوء من غير تعرض للنية فلو كان
من شرط صحة الوضوء تجديد النية لذكره ومثل هذا من التخريج ضعيف اذ لا يلزم
ذكر سائر الشروط وهكذا جرت عادة الشيوخ في التخريج من هذا الموضع والاعتراض
عليه ولفظ التهذيب ومن مس ذكره في غسله من جنابته اعاد وضوءه اذا فرغ من غسله
الا ان يمر بيده او بيده على مواضع الوضوء في غسله فيجزيه فقد يمكن ان يقال لما اطلق على
ما ياتي به بعد الغسل اعادة وعلى ما ياتي به قبل الغسل امرار يخالف بين اللفظين دل
على اختلاف الحقيقتين ولا فرق الا ان يكون اتيانا بالنية في الاعادة ولم يات بها والا لكانا
معا في الامرار اعادة وايضا فلو كان تفتقر الى نية لكانت هذه الطهارة اجنبية عن
الاجزاء فلا يبيح الاتيان باجزائها قبل كمال الاجزاء فيكون ذلك تركا للموالاة من غير
ضرورة وها هنا فرع وهو اذا اسلم مذهب الناسي فغسل اعضاء الوضوء بعد الفراغ
من الطهارة الكبرى هل يلزم تجديد النية هنا ام لا فيه خلاف بين الشيوخ فمنهم من قال لابد
من ذلك اذا تقدمت الطهارة الكبرى وانقضت وهو مستلزم لنقض الطهارة قال بعض شيوخنا
لابد من تجديد النية عند ابتداء هذه ومنهم من رأى ان تقدمها لا يمنع من الاكتفاء
اذ تقدم النية على الطهارة بالزمن اليسير غير مؤثر على المشهور وفيه نظر **قوله** فان نوى
حدثا مخصوصا ناسيا غيره اجزاه **ش** يعني فان نوى رفع حدث معين وكان قد احدث
هذا الحدث وغيره اجزاه لتساويهما في الحكم وظاهره انه لو لم يكن ناسيا لكان حكما اخر
وهو كذلك اذا كان مخرجا غيره كما سياتي واما اذا لم يكن مخرجا غيره فظاهر المنقول
الاجزاء وسواء كان الحدث الاول اولا والخلاف خارج المذهب كثير وفرق بعض المخالفين
بين ان ينوي الحدث الاول فيجزي وبين ان ينوي غيره فلا يجزيه اذ المؤثر في وجوب الطهارة
انما هو الحدث الاول دون ما بعده وهو متجه ولو نوى حدثا غير الحدث الذي صدر منه
غلطا فنص بعض المخالفين على الاجزاء وهو ايضا صحيح على المذهب والله اعلم **قوله** وفي

الجنب

انه

وفي الجنب تحيض الى اخره **ش** ذكر هذه المسئلة في هذا الفصل وان لم تكن منه لان موجبات
الغسل لما استوت اذا ربها وهو غسل جميع الجسد اشبهت موجبات الوضوء لكن موجبات
الغسل تختلف موانعها بخلاف موجبات الوضوء فقد تفترق موانع الحيض من موانع الجنابة
لما كثرت موانع الاول مع بقية انواع الحدث الاصغر وذكر في هذه المسئلة القولين وقصر
بعضهم الخلاف على ما اذا تقدمت الجنابة على الحيض دون عكسها وهو يتخرج على ما قدمناه
عن بعض المخالفين من عدم اعتبار الاول من انواع الحدث الاصغر والظاهر ان اختلاف المسببات
دليل على اختلاف الاسباب فيكون على هذا الاظهر قول من جوز نية الحيض والجنابة ويتخرج
الباجي وانظر اذا حاضت الحامل ثم نفست فهل هو مثل الحائض تجنب **قوله** فان خصه مخرجا
غيره فسدت للشافعي **ش** يعني ما تقدمت الاشارة اليه اذا بال ثم تغوط مثلا ونوى
رفع حدث احدهما واخرج الاخر من نيته فاصل الدليل وكذا الثاني ايضا اذا نوت الحيض واخرجت
الجنابة او العكس وقلنا ان نية احدهما تجزي اذا لم تخرج الاخر فان الطهارة تفسد لان
ما نيته العبادة هنا سبيلها شي واحد فيتخيل عليه الرفع والبقاء معا والله اعلم
ولاجل شمول المعنى مسئلتي الحدث الاصغر والاكبر عدل المؤلف عن عود الاجزاء الذي قوله
فسدت للشافعي لان فاعل فسدت الطهارة التي يدخل تحتها الوضوء والغسل بخلاف ما لو
قال لم يجزه لما فهم منه **قوله** كما لو اخرج احد الثلاثة **ش** يعني بالثلاثة رفع الحدث او
استباحة الصلاة او الفرضية يعني اذا نوى احد هذه الثلاثة واخرج اثنين او واحدا
لم يجزه للشافعي والشافعي يقول اذا نوى رفع الحدث واخرج الفرضية وبالعكس ولم يذكر
الاستباحة والفرضية واما بين الاستباحة ورفع الحدث فقد تقدم من كلامنا ما
يقتضي ان الاستباحة اعم من رفع الحدث فيلزم من رفعها رفعه بخلاف العكس وقد يقال
اذا سلم تساوي رفع الحدث مع الفرضية وتساوي الفرضية مع الاستباحة لزم تساوي
الاستباحة مع رفع الحدث قطعا لان الاشيا المتساوية لشي واحد بعينه متساوية وهذا
محتاج الى زيادة تحقيق والمقصود من هذا التقييد تنبيه الطالب على مواضع يجب تاملها
قوله فان خرج بعض المستباح الى اخره كما اذا نوى بوضوءه استباحة صلاة الظهر دون
العصر مثلا وهكذا المنقول في هذه المسئلة لكن المولف عدل الى عبارته لانه امر كلي ينطبق
على الصورة المنقولة وغيرها كما لو نوى الصلاة دون مس المصحف ولو لم ينو دخول
المسجد دون الصلاة والضمير المخفوض بالظرف راجع الى المخرج بالنية المفهوم من الكلام
والفرق بين اخراج بعض المستباح على مذهب من يرى صحة الوضوء فيه مطلقا او في بعض
الوجوه وبين اخراج احد الثلاثة على ما تقدم ان اخراج بعض المستباح راجع الى متعلق
النية واخراج بعض الثلاثة راجع الى نفس النية فالتنافي في الاول خارج عن الماهية
والثاني راجع الى الماهية وفيه نظر **قوله** فلو نوى ما يستحب له الوضوء **ش** يعني كقراءة

القران ظاهرا والظاهر الاجزا لان المقصود من هذا الوضوء رفع الحدث والاباحة فيه بتم
قوله ولو ترك لمعة الراخرة **س** القولان هنا يشبهان القولين في مسئلة المجدد فيما لو ان
بعض الناس ان الاجزا هنا اولا لان نية الغرض باقية منسحبة بخلاف مسئلة المجدد لان
الانسحاب في النية انما يكفي اذا لم تتغير في المحل نية مضادة له وهنا نية الفضيلة موجودة
وهي مضادة لنية الفرضية **قوله** ولو نوى الجمعة والجنابة الراجح **س** لم يحك قولين
بجملة حتى ان بلفظ ابن الجلاب على نصه لان كلام ابن الجلاب محتمل خلاف للمدونة ورأى ابن
العربي انه ليس بخلاف لان لفظ الخلط الصاوات وعوم التبعية ومسئلة المدونة مبنية على
ان نية الجمعة تابعة لنية الجنابة وكان بعض اشياخنا يميل اليه والظاهر انه محتمل لكن
ذكر المولف لسبب الخلاف وهو قوله بناء على انتفاء التنافي وحصوله يقتضي كان
مخالفته احد الكتابين لاخر والله اعلم ومعنى التنافي ان نية الغرض اللازم هو غسل
الجنابة منافية لنية النفل الذي هو غسل الجمعة فالجمع بينهما في نية واحدة جمع بين
المتنافيين ويقال ان النفل جزء من الفرض لان النفل ما يسرح بفعله والغرض بتاركه
فهذا ويزيل المنع من التحركه في حصول التنافي هو الاحتمال الثاني والاظهر على هذا
التقرير حصوله والاظهر في اصل هذه المسئلة وفرعها ان المكلف مطلوب بغسل الجنابة
وغسل الجمعة واتفاقهما في الصورة لا يوجب اتحادهما ولا بد من غسلين ولا سيما اذا
فرعنا على المشهور ان الجمعة متعبد به ولكنهم اذا حكموا انواهما مستتبعا نية غسل
الجمعة بالاجزاء عنهما واختلفوا في العكس وانظر على هذا اذا صام يوم عرفة او عاشورا
ناويا فضل اليوم مع قضاء رمضان واما اذا اشرع الجنابة والجمعة ما هو من ضروريات
الفعل بما لا يفتقر الى نية فقال ابن العربي الى الاجزا وهو منصوص للشافعية وجاء على
اصل مذهبنا والله اعلم **قوله** ولو نوى الجنابة ناسيا للجمعة او بالعكس **س** يعني نوى
الجمعة ناسيا للجنابة فالحاصل من تعلقه اربعة الاجزاء عنهما في المسلكين لانه اذا اجزا
عن المسنون فهذا القول فاحرى ان يجزي عن المفروض وقيل يجزي عن المفروض دون المسنون وهو
المنسوب لابن القاسم وفيه بعد من حيث انه يجزي عن الجمعة دون الجنابة وقيل يجزي اذا
نوى الجنابة عن غسل الجمعة بناء على انه معقول المعنى بخلاف العكس لافتقار شرط غسل
الجنابة وهو النية وقيل بالعكس وهو المنسوب لابن حبيب يجزي اذا نوى الجمعة عن الجمعة
والجنابة لانه نوى اكمل الحالات وذلك مستلزم لنية الجنابة بخلاف العكس اذا نوى
الجنابة ناسيا للجمعة لان حصول الجنابة على انفرادها ليس بمستلزم للكمال وغسل
الجمعة عنده متعبد به فلا بد له من نية ولم يحصل وهذا كله تفريع على اصل المذهب
واما على ما تقرر من اختيارنا فلا بد من غسلين غسل للجنابة وغسل للجمعة والله اعلم
قوله ولا يجزي وضوء الكافر **س** يعني لتعذر النية في حقه ولو قيل انهم مخاطبون بفروع

ظاهر في

غسل

نوى

الشريعة

الشريعة اما الواجب على الاسلام مفتقرا صحته والدخول فيه بقلبه فالمنصوص الاجزاء وهو
بين على مذهب من يرى ان اسلامه صحيح اما من يشترط في اسلامه اذكان من الامن النطق **قوله**
بالشهادتين فلا يجزيه لتخلف شرط الطهارة **س** بخلاف الذمية تجبر للحيض **س**
يعني على الغسل للحيض لاجل حق الزوج المسلم للنص وهو قوله تعالى فلا تقربوهن
حتى يطهرن فاذا تطهرن وقيل لا تجبر لافتقاره الى النية وهي غير صحيحة منها والاول
المشهور والثاني الاظهر **قوله** بخلاف الجنابة فلا تومر اذ وطء الجنب جائز بخلاف الحيض
لكن بقي في كلام المولف شيء وهو انه هو وغيره اذا قالوا بخلاف كذا يعنون به سلب
ذلك الحكم عن ذلك المخالف وثبوت مقابل ذلك الحكم لذلك المخالف وفي مسئلة منه
والمحكوم به هنا عدم صحة الطهارة من الكافر بخلاف غسل الحيض فلذلك يصح وتجبر
بخلاف غسل الجنابة عن ذلك ولا جبر فالمخالفة انما هي بين الصحة وعدمها لا بين الجبر
وعدمه وفي المذهب قول ان الجنابة كالحيض **قوله** الثانية **س** يعني الفريضة الثانية
وقوله بنقل الماء اليه لا يعني ما يقتضيه ظاهر اللفظ من رفعه بيده او بيد من
يستنيبه اليه بل حصوله على الجسم كيف ما اتفق حتى لو لاقا سطح الوجه الميزاب
او مطر وابل وانتبعا لولك لكفاه وكذا المنقول في هذه الصورة فان قلت لا احتاج
الى بيان لان ما ذكرت لا يلتبس على مثله ادنى معرفة قلت قد يلتبس لان المنصوص في
المسح انه لا يكفيه ان يلقا براسه ماء المطر ثم يمسحه بيده فقد يشكل الفرق بينهما
اعني بين الغسل والمسح ومما غلط فيه بعض المتاخرين فلاجل هذا احتيج الى التنبيه على
ما تقدم **قوله** ظاهره ان حقيقة الدلك عنده امرار اليد على العضو لا ان يقال الا ذكرا الما
ذكره ليبين ما فيه الخلاف ولفظ مع تعطي انه لا يكفي الدلك اذا كان بانر صب الماء
وهو مذهب ابن القاسم خلاف ما ذهب اليه ابن ابي زيد **قوله** على المشهور **س** لا يفهم
منه غير قولين وجوب الدلك وهو المشهور وسقوطه وهو الشاذ وهو بناء على سقوط
الدلك وانما يجب ايصال الماء الى العضو وتعميمه والدلك يجب لذلك من باب ما لا
يتوصل الى الواجب الا به وهذا القائل يرى ان المغتسل اذا نزل في ماء وصبر هناك
زمانا يتحقق وصول الماء الى جميع الجسد فانه يجزيه وهرب المولف عن هذا القول ورأى
انه قول من قال بسقوط التدلك وعده غيره قولا ثالثا **قوله** والوجه من منبت
الشعر المعتاد **س** يعني شعر الراس المعتاد الى منتهى الذقن يعني في الطول **قوله**
فيدخل موضع الغمم يعني لدخوله في الوجه ولا يدخل موضع الصلع لخروجه من الوجه
قوله ومن الاذن الى الاذن **س** يعني في العرض الراجح نقل الاقوال الا لمهر الا والحصول
المواجهة بالجميع ومن يرى الاجزاء لا دخل للاتفاق عليه فيقوى على اصله القول الثاني
ولم يبينه في المذهب خر الوجه من جهة الاذن الى طرف الجبهة سوا ما تقدم من

هنا

من

مغابنة الشعر المعتاد وفي تلك الجهة ينبت الشعر عادة لغير الاغم لكنه يكثر للاغم
قول فان نظرنا الى ما حوله في الطول الحد يدخل وان نظرنا الى ما حوله في العرض على من يجده من الاذن الى الاذن دخل وللشافعية اضطراب والنفس اميل الى دخوله **قوله** ويجب تخليل خفيف الشعر **ش** يعني بايصال الماء الى البشرة وانما سكت عنه لانه تكلم في وجه الغسل وحقيقة الغسل عنده مستلزمة ذالك والله اعلم وذكر الهذب لما يراه الشافعية فيه وفي الحاجبين من سقوط التخليل لان الغالب في شعرهما الخفة وما حكوه في الهذب منه وكثيفه هو الاظهر عندي بالقياس على المشهور في الغسل و **قوله** ويجب غسل ما طال من اللحية الى اخره **ش** التشبيه في هذه المسلة مركب لانه في الوجوب في المسلتين وفي
في الخلاف والاظهر **ش** يعني ان الخلاف في غسل ما طال من شعر اللحية على الوضوء والاظهر وجوبه وكذا الخلاف في مسح ما طال من شعر الراس عن الجبهة والرفغ عن الانسان مجتمع والعمران يسبل الشعر حتى يطبق الجبهة والقفا والاذن يحتاج الى معرفته هنا هو الاصلع والاصلع هو الذي انحسر شعر مقدم راسه وهو ب العين ما نبت من الشعر على اشفارها **قوله** الثالث غسل اليدين مع المرفقين هذه عبارة غيره من اهل المذهب وعبرهم وقصدوا بذلك بيان دخول المرفقين في غسله فانوا بلفظة مع وعدلوا عن حرف الى وان كان نص التنزيل لوجود الخلاف في معناه وان ثبت ان لفظة اليد مشتركة كما زعم بعضهم بين معان ثلاثة من الاصابع الى الكوع ومن الاصابع الى المرفقين ومن الاصابع الى اخر العضد وانها مشتركة بين الجزء والكل كان في كلامه اجمال لاحتمال ان يريد غسل اليد الى الكوع ثم يغسل المرفق اذ لفظة يصدق مع ذلك لكنه عول في نفي هذا الاحتمال على العرف وقال يسقط عنه انما هو الغسل لانه لا يفهم في العرف الا ما ذكر ووجه القولين مشهور وفيه قول ثالث مثل ما تقدم في التدلك اذا دخال المرفقين ليس بواجب لان اللفظ لا يقتضيه ولكن لا يتاتا تعميم الزراع دونه **قوله** ولو قطع المرفق سقط **ش** يعني على القول الاول واما على القول الثاني فلم يجب حتى يسقط بالقطع **قوله** وفي تخليل اصابعهما الوجوب والندب **ش** الظاهر الوجوب كما هو المختار في اصابع الرجلين على ما سياتي **قوله** وفي ازالة الخاتم **ش** الظاهر انتفا الوجوب لانه ليس من اليد ولا يجزي غسله عن محله وهذا على الاستحسان والا فمقتضى الدليل النزع لان ازالته لا توجب وصول ما الغاسل الى محل الخاتم وانما يحل ما يمسح به محله والاصل وجوب الغسل وفي كلامه شي وهو ان القول الرابع بوجوب النزع لا يمكن ان يكون في محل ثلاثة الاقوال وهي الازالة اذ هي ضدها والمرفق بفتح الميم واسكان الراء وكسر الفا وعلى العكس في التحريك موضع الزراع من العضو ولو نبتت ذراع في الزراع وجب غسلها ولو نبتت في العضد ولم تمتد الى الزراع

الاصلية لم

20

لم يجب غسلها وان امتدت الى الزراع الاصلية وجب غسلها والله اعلم حكمها عبر الجميد مسلة نظر ونقل عن بعض الايمة ما تقدم وذكر في السليمانية ان من خلق كفه في منكبه فلا عضد ولا ساعد انه يغسل تلك الكف وان من خلق بلا يدين ولا رجلين ولا ذكر ولا دبر ويتغوط ويبول من سرته انه يغسل مكان الغدر ويفعل من فرايض الوضوء وسننه ما يتعلق بوجهه وراسه خاصة وقال في المراة خلقت من سرتها الى اسفل خلقة امراة واحدة والى فوق خلقت امراتين انه تغتسل منها محل الاذا وتغسل الوجهين فرضا وسنة وتمسح الراسين وتغسل الايدي الاربعة وتغسل الرجلين قيل فتوطا قال نعم
قوله الرابعة مسح جميع الراس هذا هو المذهب ولا احفظ فيه خلافا ابتدا وانما شعر الخلاف فيه في المذهب بعد الوقوع اعني اذا اقتصر بالمسح على بعضه وكان بعض اشياخي يحكي عن بعض شيوخ الاندلسيين ان الخلاف ابتدا في المذهب ولمراره والحج في هذه المسلة مشهورة ومحلها المطولات **قوله** وما استرخا من شعرها **ش** يريد على ما تقدم من الخلاف المذكور في فصل الوجه و**قوله** لا تنقض عقصها هذا مما يختص به من يجبر لا اقتصار على البعض **قوله** ولا يمسح على حنا **ش** فان فعل وسترت الحنا جميع الشعر لم يجزه وان سترت بعضه جرى ذلك على الخلاف المذكور **قوله** واخره ما يجوز الجمجمة **ش** اعني احسن من هذه العبارة منتهى الجمجمة وهذا القول اظهر من الذي بعده **قوله** لم يجزه على المنصوص **ش** يريد ذلك ولعله اراد بالتخريج ما ذكره ابن الجلاب بني الالزام في الاذنين وانظر قول اشهب الذي ذهب فيه الى انه اي شي مسح من راسه اجزاه هل يذهب به مذهب الشافعية ثلاث شعرات فيجوزا وبعض شعره في فو الاخر لكن قوله ان لم يعم راسه ظاهر هذا اللفظ انه لابد من جزء معتبر وهذا معنى قول المولف تركه وانظر اذا اقتصر على مسح بعضه على قول من يراه كافيا هل يشترط ان يكون هذا الممسوح مما يحاذي الراس وان كان معفوا تحته لمن يذهب الى سقوط مسح ما استرسل من الشعر على الراس **قوله** وغسله ثالثها يكره **ش** ظاهر هذا النقل ان فيه قولا بالجواز ابتدا وفي وجود هذا القول في المذهب عندي نظر والاظهر منها هو الثالث **قوله** ويجزي في الغسل اتفاقا **ش** يعني ان غسل الراس في غسل الجنابة وهو الذي عنا بقوله في الغسل يجزي عن مسح الوضوء اتفاقا وهذا الاتفاق ينبغي عليه فانه اختلف فيه في المذهب وكذا لك ايضا اختلف مذهب الشافعية هل تضمحل جميع شروط الطهارة الصغرى مع وجوب الطهارة الكبرى وانما تضمحل منها ما اتفقا او ما اتفق تتوافق فيه الطهارة الكبرى وسياتي ذلك ان شا الله في محله وما بقي من هذا الفصل لا تعلق له بهذا الكتاب وانما يتكلم عليه في شروحات المدونة اذ موضع هذا التاليف حصر مهمات مسايل المذهب وافيا وبه لا الشرح المدونة ولمكان يتكل على هذا انما ذكر هذا الفرع لافادته لان

احل بعض نحو الكل ... [illegible]

زوال الشعر والظفر لا يوجب حكما وقول عبد العزيز ممن هو خارج المذهب ومع ذلك
فلفظ المولف فيه بين وذهب ابن خيران من الشافعية الى ما حكاه عن عبد العزيز وبعض
الاعادة والله اعلم مسح موضع الحلق او غسل موضع التقليم فان اراده فاطلاق
الاعادة عليه مجاز وعقص الشعر فتله وظفره على الراس وهو المصدر والواحدة عقصة
والجمع عقاص وعقص يقال ايضا للواحدة عقيصة والجمع عقائص وعقاص فقول المولف
ولا تحل عقصها مجاز لان المحلول العقصة لا العقص قوله الخامسة غسل الرجلين س
الاول هو الكلام على لفظه كما تقدم في الذراعين قوله وهما الناتيان الراجح س
المعروف عند الفقهاء واهل اللغة وانكر الاصمعي القول الثاني وحكى بعض المفسرين انه
عظم صغير بين الساق والرجل ذاك عبد الظاهر هناك واذكره قوله وفي تخليل اصابعها
الراجح س الانكار ضعيف وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يخلل اصابع رجليه
بخنصره وذكر ابن وهب انه سمع مالكا ينكر التخليل فاخبره بالحديث فرجع اليه هذا معنى
ما رواه ابن وهب عن مالك قوله السادسة الموالاة س اختار هذه العبارة المولف
لكونها اشد تقتضي الفورية ومنهم من يعبر عن هذا الفرض بالفور والاظهر ان هذه
فيما بين الاعضاء خاصة من غير تعرض الفرض الاول وانما الفور اذا قيل انه من فرائض
الوضوء فيعطي وجوب تعجيل الوضوء اول الوقت وكذا ما تاخر عنها من العرائض
وقد اشار بعض الائمة الى انها من باب المتروك واحتج على ذلك بان المشهور في تركه التفرق
بين العمد والسهو وهل اصل المتروك وبعضهم يحكي خمسة الاقوال التي ذكرها المولف
في حكمه ابتداء والمولف حكى الخلاف اولا في حكمه بالسنة والوجوب ثم حكى فيه اذا
ترك والله اعلم على ما هو اعم من كل واحد من القولين اعني القول بالوجوب وبالسنة
وذكر ابن شاس عن ابن القصار عن بعض اصحاب مالك ان الموالاة مستحبة ولعله القول
الذي حكاه المولف في قوله وقيل سنة لانهم يقولون ان العراقيين يطلقون على السنة
المستحب خمسة اقوال اعني في التفريق الكثير ومنهم من يجعل الخمسة الاقوال في حكمه
ابتداء ويستغني بذلك عن الفرعين معا قوله فان اخره الراجح س هذا الفرع مما يوهم
ان قوله من فروع احد الاقوال الثلاثة لا يختص به بل هو مبنيا على الخمسة جميعا وكذلك قوله فان
انفق غسله بغير تجديد نية الا ان هذا الفرع لا يمكن بناؤه على قول من يرى ان التفريق
الكثير مبطل من غير تفصيل بنسيان وعمد واخذ بعضهم من هذا الفرع جواز تفرقة النية
على الاعضاء وانكر لاحتمال ان يكون موجب تجديد النية التفرقة الكثيرة بين اعضاء
الوضوء لا تفرقة النية على اعضاء الوضوء الا ترى ان من سهى من اثنتين يرجع بنية قوله
وفيها اذا قام لتعذر الماء الراجح س استغنى المولف بهذه المسألة عن بيان من عجز
ماؤه وعن بيان حد التفريق اليسير من التفريق الكثير اما الاول فقد اختلف فيه

فقيل

الله

فقيل ان العاجز كالعامد وقيل كالناسي واختار بعض المتاخرين التفريق بين من يعد
من الماء ما يعتقد فيه الكفاية فيتبين انه لا يكفي وبين من يعد ما يكفي فيراق فمثله
يجري الاول ويعذر الثاني فقيل ما يدل عليه ظاهر المدونة ان ذلك بقدر ما تجف فيه الاعضاء
وقيل بالزمان المعتدل في الاعضاء المعتدلة وقيل ما يعد في العادة طولا قوله غسل
اليدين قبل ادخالهما في الاناء س هذا مما اتفق عليه المذهب فيما علمت وذهب
بعضهم الى الوجوب وهو الاظهر عندي للامر بذلك قوله وعليهما من احدث في اضعافه
س يلزم اشهب ان يسقط الامر بغسلهما عن من يتحقق نظافة يديه وهذا كان اولى
بان يجعل ثمرة الخلاف واسقط المولف المذكور هنا في ثمرة الخلاف هل يغسلهما مجموعتين
او مفترقتين الثالثة الاستنشاق الاظهر عندي ايضا في الوجوب وفسره بجذب الماء مع
نثره وحقيقته انما هي في جذبه خاصة وهذا ما عد غير واحد الاستنشاق سنة اخرى
وجعل الجذب بالانف والنثر بالنفض مع الاصبعين والامر قريب وذكر الاصبعين تنبيه
على ما ذكره في الرواية من النثر دونهما ويبالغ غير الصائم كما جاء في الحديث قوله والاستنشاق
بغرفة الراجح س يعني ان في كيفية المضمضة والاستنشاق صورتين الاولى ان يتمضمض
ثلاث مرات من غرفة واحدة ويستنشق كذلك والثانية ان يتمضمض بها ويستنشق ثلاثا
والجمع من غرفة واحدة وفي نسبة اختيار هذه الصورة الى المذهب نظر والمعروف جوازها
واما اختيارها فليس بصريح وانما صرحوا باختيار النهاية قوله ويجب الى اخره س
وبقي قول اخر بعدم الاستحباب ويغلب على ظني ابن رابث وجوب الاعادة قوله الرابعة
ان يمسح اذنيه س اما تجديد الماء لهما ففيه قولان منصوصان وقوله وظاهرهما وباطنهما
باصبعيه لو قال بسبابتيه عوض قوله باصبعيه لكان احسن كما اشار اليه ابن ابي زيد
لان المسح بالسبابتين امكن منه بغيرهما قوله ويجعلهما في صماخيه تنبيه على ذلك لئلا
يظن سقوط المسح عنهما كباطن العينين قوله وفي وجوب ظاهرهما قولان س تقدم
ما ينبه على هذا في مسح الراس قوله وظاهرهما مما يلي الراس وقيل ما يواجه
س هذا الخلاف انما يحسن النظر فيه على القول بان مسح ظاهرهما مخالف لمسح باطنهما
في الحكم اما على القول ان مسح الظاهر والباطن سنة فلا يحتاج الى النظر في ذلك قوله
الخامسة الراجح س يعني ان يبدا بالمقدم فان قلت لفظ رد يعطي البداية بالمقدم
قلت هذا كذلك الا انه يلزم عليه ان تكون البداية بالمقدم سنة اذ لا يمكن رد اليدين
من المؤخر الى المقدم الا كذلك مع ان البداية بالمقدم فضيلة وتسقط هذه السنة
على راي ابن الجلاب في صفة مسح الراس اذ التيمم عنده واجب ولا يحصل الرد قوله
السادسة ان يترتب على الاشهر بقوله وما ادري ما وجوبه قوله وثالثها واجب
مع الذكر س يعلم ان المشهور المقابل للاشهر وجوب الترتيب بجريان ذكر الوجوب فيهما

الحمد لله رب العالمين

والا فيما كان يخرج منه الا سقوطه مطلقا وفيه قول اخر بالاستحباب وانا اميل فيه
الى الوجوب لجيء مذكوره في المطولات **قوله** وعلى السنة فلو نكس متعمدا فقولان **ش** هذا الخلاف
قد يخرج منه قول اخر بالاعادة ابدا في المضمضة والاستنشاق كما تقدم لكن كثير من
الشيوخ يقولون انما يعيد ابدا لانه لو رتب بعد ان طال وقع في الاخلال بالموالات
والظاهر فيمن نكس ناسيا قول عن ابن القاسم وهو ابن حبيب مما هو معلوم في المطولات

الفضائل

التسمية لم يتعرض لعدها كما عد الفرايض والسنن ولعل ذلك لكثرة
الاضطراب فيها كحصر الاناء عن اليمين والموضع الطاهر واستقبال القبلة والبداية
بالعيامن لكن يحسن هذا الجواب لو عد هذا الذي ذكرناه **قوله** وروي الاباحة والانكار
ش استشكل بعضهم تصوير الاباحة في الاذكار لانها راجحة الفعل ولا شيء
من المباح براجح الفعل ومراد من اباح انما هو انكار ان هذا الذكر الخاص باول هذه
العبادة الخاصة لا حصول الذكر من حيث هو ذكر وكذلك انكارها لا يتوجه على
الذكر انما يتوجه على اعتقاد رجحانه في اول هذا الفعل بامر لم يكن قبل ذلك ولا
بعده وعلى هذا التقرير فقد يرجح القولان الاخيران الى قول واحد اما القول الاول
فلا شك انه مباين لهم لاعتماد قايله على احاديث وردت في ذلك منها قوله صلى الله
عليه وسلم لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه لكن ظاهر هذا الحديث
الوجوب كما ذهب اليه بعضهم والكلام على هذا الحديث يحتاج الى زيادة لا يحتملها
هذا المختصر **قوله** والسواك ولو باصبعه **ش** يعني انه فضيلة الاستنثار الا انا
في ذلك **قوله** ولو باصبعه **ش** يعني انه بغير الاصبع افضل ولكنه يجزي بالاصبع
وذهب الشافعية الى انه لا يجزي بالاصبع قالوا لان اللفظ يقتضي ان يكون بالمنفصل
وفيه نظر **قوله** والاخضر لغير الصائم احسن وانما كان احسن لانه ابلغ في الانقاء
لرطوبته وانظر هل يتناول لفظة الجزء او لا يؤخذ منه سوى العود وبالاصبع خاصة
ولا شك انه يجوز ويجزي بغيرهما اعني الاصبع والعود وما ذكره من مرجوحية
الاصبع فلا امر عليه عند اهل المذهب وظاهر كلام الشيخ ابي محمد ان الاصبع كغيره
ولو قيل به ما بعد **قوله** وان يبدا بمقدم راسه هذا هو المشهور وقيل من وسط
راسه وقيل من مؤخره والمشهور اولى على ظاهر حديث عبد الله بن زيد وهو
الصحيح في تفسيره **قوله** وانفرد الجلاب بجعلها **ش** يعني المذكورة اول التفريع
ولما رجع فيها وقال انما اختص بها الجلاب بتكرر والتكرار عنده في الممسوح
لا فضيلة فيه فرد عليه اهل المذهب الذين يوافقونه انه لا فضيلة في تكرار
الممسوح بان التكرار المكروه انما يكون بماء جديد وله ان يمنع ذلك وفيه بعد
وان يكون المغسول ثلاثا **قوله** يدخل في المغسول الرجلين وهو نص غيره كابن

اكرلد

زيد وابن الجلاب وزعم بعض الشيوخ المذهب ان الافضلية في تكرار غسل الرجلين قال
والمقصود من غسلهما الانقاء لانهما محل الاقذار غالبا ولهذا ينبغي عدم التحديد
غالبا بثلاث لا تعلق الفضيلة عن التكرار وظاهر قول المولف ان تكرر المغسول ثلاثا
ان مجموع الثانية والثالثة هو الفضيلة وان كل واحدة منهما جزء فضيلة وقد اشتهر
خلافه من انهما فضيلتان وهو المشهور وقيل الاولى سنة والثانية فضيلة الا ان يقال ان
قوله ثلاث من تمام المغسول لا معمول لمتعلق بالتكرار موجود في الثانية فيكون
الفضيلة في كل واحدة منهما لا في مجموعهما وعلى هذا فلا يكون في لفظه ما يدل على ان الرجلين
مغسولان ثلاثا بل ولا ما يدل ان المغسول غير ذلك **قوله** وتكره الزيادة
على الثلاث فيما شرعت فيه **ش** وربما فهم من الحاقهم التحريم هنا مع تحقق العدد
واما مع الشك فيه فهل يبني على الاقل كاعداد الركعات او على الاكثر خوفا من الوقوع
في المحظور قولان للشيوخ وكذلك اختلف مذهب الشافعية والاول اظهر وليست
الركعة هنا بالشك منها من الرابعة في المغرب لكن الثانية والثالثة في المغرب واجبات
وفي الوضوء فضيلة فلا ضرورة تدعو اليهما بخلاف الصلاة ولا فضيلة في اطالة الغرة
ويستعملون بعدها في الفضائل لما ثبت في ذلك **قوله** ولا باس بمسح الاعضاء **ش** تنبيها
على قول الشافعية باستحبابه وكراهيته **قوله** ولا تحديد فيما يتوضأ به **ش** يريد في
ما في معناه مما يتوضأ به والواجب الاسباغ يعني وان اقل من المد في الوضوء ومن
الصاع في الغسل

الاستنجاء

هذا الباب كان الاليق به ان يذكر مع ازالة
النجاسة كما ذكر معه العفو عن اثر المخرجين هناك على ما تقتضيه مناسبة الاحكام
او ابتداء فيه الترتيب الوجودي فيذكر بعد نواقض الوضوء الا ان يقال ان هذا المعنى الاخير
هو الذي قصد المولف وذكرها قبل الكلام على النواقض لان الحكم عقبها لانها ناقضة
انما هو بعد وجودها مقدم عليها وعلى ادابها ثم نظر بعد ذلك في نقضها للطهارة
والاستنجاء ازالة النجو وهكذا يقولون وفي الحقيقة انما هو طلب ولعله مما وضع
فيه استفعل موضع فعل وقيل هو طلب النجو وهو المكان المرتفع ليستتر به عند
قضاء الحاجة **قوله** اداب **ش** كما هو اللفظ في التطهير عايد على الاستنجاء ولا يبعد الاعلى حذف
اي اداب سبب الاستنجاء **قوله** الابعاد على الناس في الغائط والبول **ش** قال بعض الشيوخ
اذا كان بالبايل فانما لم يحتج الى الابعاد كما وقع في ظاهر الحديث والسنن ولاجله
طلب الابعاد ولو استغنى بالستر عن الابعاد لكان كافيا واتقاء الجحرة جمع جحر
لما قد يخرج منها مما يوذيه من الهوام او يشوش عليه وقال بعضهم لانها مساكن
الجن وكان ذلك سبب موت سعد بن عبادة قالوا واذا اراد ان يبول فيها فليبل
خارجا عنها ويدع البول يسيل اليها وهذا الوجه كما ترى وفيه مناقضة للوجه الذي

عند اهل المذهب

كان

قبلة قوله والملاعن جمع ملاعنة س هي قارعة الطريق وفي الحديث اتقوا الملاعن وهي
عند الفقها اعم من هذا كما قال المولف كالطرق والظلال سوا كان ظلال الشجر او الجدر
والشاطي والرواكد قوله واعداد المزيل س يعني من حجر او ماء وفيه تعبير الاستنجا
وبما خصوه بازالة ما هنالك حاجة قوله والذكر قبل موضعه لا بد والله اعلم اي
اي ذكر اتفقوا انما يريد قوله اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث ولا خفا في ان الضمير
الذي اضيف اليه الموضع يرجع الى الحدث والمجرور يعني يرجع الى الموضع والمجرور بلا
يرجع الى الحدث قوله وفي جواز س المنع في المشبه به اقوى
منه في المشبه لمماسة النجاسة في المشبه به وهي غير حاصلة في المشبه واخذ من
المدونة المنع في مسلة الاستنجا بالخاتم من اول كتاب التجارة بارض الحرب منها من
منع مبايعة اهل الذمة بالدنانير والدراهم المنقوشة عليها اسم الله تعالى وفيها قول
ابن القاسم بالجواز قوله والجلوس وادامة الستر اليه س يعني ادامة ستر العورة الى الجلوس
اذا كان على الموضع لا يخشا على الثياب فيه من النجاسة والا جاز كشف العورة قبل الجلوس
قوله ولا باس بالقيام اذا كان الموضع خاليا لا يتطاير عليه النجاسة اذا كان الموضع
صلبا وهذا الادب اعني الجلوس مخالف لما تقدم من الاداب اذ منا بك كل واحد
منهما مندوبا والجلوس ليس كذلك لجواز القيام على وجه ما قوله ينطوق ولا يتكلم لما
جا في ذلك قوله ولا يستقبل الى اخره س معناه ان المرحاض لا ينافي قضا الحاجة
فيه الا مستقبلا او مستدبرا واما لو تاتى فيه الانحراف عن القبلة لكان كالصحرا وانظر
اذا صح هذا فهل يجري ذلك فيما به ابتدا قوله لساتر او غيره س يعني ان المعتبر وجود
المرحاض الموصوف ولا اثر لساتر معه في الاباحة قوله فان كان ساتر فقولان
س يعني ان السابق نرد في مرحاض وبجمعها يعني ان المدونة تحتمل القولين بنا على ان النهي
بينه و معلل في الصحاري لاجل حرمة المصلين فان وجد ساتر بينهم فلا مانع او لاجل حرمة القبلة
الحايل وهي حاصلة فان كان بينه وبينها حايل فحرمتها موجودة والوطي بنا على انه للعورة
س يعني انه مختلف فيه بنا على ان النهي في مسلة الحدث معلل لاجل العورة او لاجل الخارج
منها فعلى الاول يمنع الوطي حيث يمنع الحدث وعلى الثاني يجوز لعدم ظهور الخارج ويبقى هنا
كلام على المسلة وعلى القول وتحتمله قوله ويستحب مما عدا الريح س يعني الاحداث كلها
ويستثنى منها الرعاف والفوت ان عد قسما بنفسه وان لم يتقدم بيان الاحداث قوله ويكفي
الما باتفاق س وانما وقع الخلاف خارج المذهب في الاولية بينه وبين الما قوله
والاحجار وجواهر الارض س هذا من المواضع التي اطلق فيها الاستنجا على الازالة ما على
المخرجين بالاحجار كما هو منطلق على الازالة بالما وكثيرا ما يخص بالثاني ويجعل
مقابلا للاستجمار قوله وقال ابن حبيب ان عموم الماس ظاهره ان خلاف ابن حبيب في

الاكتفا بالما

بالما والذي يحكيه غيره انما هو في الاقتصار عليه ابتدا او المشهور الظاهر لعموم
احاديث الاستجمار قوله والجمع بينهما اولى س لا خفا في ذلك وقد جاء في ذلك حديث
قوله وان انتشر فالما س يعني خاصة دون الاحجار قوله وان كان قريبا جدا والله اعلم
س احسن من قول من قال وما قارب المخرج مما لا بد منه ولا انفكاك عنه لان
ما هو بهذه الصفة لا يمكن الاحتراز منه واذا كان كذلك لم يتاتى معه استجمار
قوله والمني بالما س ان عنى به مني الصحة غير مني صاحب السلس فغير محتاج اليه
هنا لايجابه غسل جميع الجسد وان عنى به مني المرض كمني صاحب السلس فانه لا
يكون كالبول على قول من يرى انه موجب للوضو وقد يمكن ان يريد التيمم الا ولكن
حو من كان فرضه التيمم اما لمرض يمنع استعمال الما في اكثر الجسد واما لعدم من
الما الا مقدار ما يزيل به النجاسة قوله والمذي مثله على المشهور س يعني يتعين
له الما مثل المني وهذا الامر ظل الله عليه كم بغسل الذكر منه وعليه حمل العراقيون
قول الامام والمذي اشد من البول الا ما حمل عليه المغاربة قوله وفي مغسوله قولان
س يعني جميع الذكر للنقا وبدقق اليه فولان س يعني لظهور التعبد فيشبه الوضو
والغسل لتعدي الطهارة محل وجوبها فيناسب وجوب النية ويضعف سقوطها على هذا
القول وموضع الادا لغيرهم فيشبه البول فلا نية كالبول واختلف في بطلان صلاة
من ترك غسل جميع الذكر او غسله بغير نية قوله والجامد كالحجر على المشهور س
ويعتبران كل جامد مزيل للعين والاثر يقوم مقام الحجر في الاستجمار وبدل كلامه
على ان الحجر متفق على الاكتفاء به وهو كذلك لانه محل النص في قوله صلى الله عليه وسلم
او لا يجد احدكم ثلاثة احجار وروي في الشاذ ان هذا رخصة فلا يقاس عليها غير ها
قوله ولا يجوز بالنجس لرميه صلى الله عليه وسلم بالروثة وقال انها رجس والرجس
النجس قوله ولا بنفيس لحق ذا الا لاجل السرف س ولا بذي حرمة كطعام او
جدار مسجد ولا خفا بما لهما من الحرمة وكذلك جدار الغير على نص بعضهم لتنجيسه
اياه وقال ابن القاسم فيما ابتل بما المطر فيكون ذلك سببا لتنجيس المار وكذلك
المكتوب ويختلف حرمته بحسب ما كتب فيه قوله والعظم لتعلق حق الغير به
وهو الجن على ما جا في الحديث قوله ولو استجمر بنجس الى اخره س ذكر بعضهم عن ابن عبد
الحكم ان استجمر بما نهي عنه او بحجر واحد فصلاته باطلة وهو الظاهر عندي
لان الاستجمار رخصة واذا المريات تجعل الرخصة بقي على اصل المنع فكان كالمصلي
بالنجاسة قوله وصفته س يعني صفة الاستنجا وعلى هذا ترفع اللام من قوله
ويغسل اليسرى او يريد صفة ما يفعله بعد قضا الحاجة وعلى هذا تنصب اللام
والاول اقرب الى مراده قوله ان يستبري بالسلت والنتر الخفيفين س يعني

وفي مختصر العين سلت المعا سلتا اذا اخرجت ما فيه والنشر بالتا المهملة الجزء غير تشرير لما يودي اليه من اذاية المحل ولا حرفي المرات لان امزجة الناس مختلفة وقسوره وبعيش اليسرى هذا في الحقيقة العرفية وخصوص اليد اليسرى با لعقل لخلاف ما قاله ابو محمد بن ابي زيد وما ذكره المولف اولى اذ لا موجب لغسل اليد اليمنى لان حكمة الغسل انما هي لتقليل الرائحة نعم وذلك يحصل ببللها خاصة دون غسلها **قوله** ثم محل البول **ش** يعني خوفا من ان يبتدي بالاخر فيصل شي من الما وقت غسله على محل البول وهو نجس فيكون ذلك سببا لانتشار النجاسة **قوله** ويوالي الصب **ش** يريد موسى من الاسترخاء كما قال ابن ابي زيد ليكون ذلك اقرب لازالة النجاسة التي في عضون المحل **قوله** ولا ينقر والجنب اليد لعلة عسير زوالها على ما يعتزم **قوله** وفي الاجاز الانقا **ش** هذا هو الاجمار وهو اجوز في الاستنجا على راي **قوله** وفي تعيين ثلاثه لكل مخرج قولان **ش** يعني اختلف في الواجب هل هو الانقا مطلقا او هو مقيد بالوتر وهو المراد من قوله تعيين ثلاثة احجار وفي عبارته تسامح والاظهر طلب الثالث ان انقا بدونه او الوتر ان لم ينق بها الى السبع على ما قيل وان كان خلاف المشهور لاحاديث صحيحة **قوله** وعلى تعيينها **ش** يعني الثلاثة ففي حجر الى آخره الاظهر عدم الاكتفا على القول بالتعيين ولو قال بثلاثه اروس لكان احسن وان كانت الشعب تستلزم الروس لان الروس هي المحتاج في هذه الطهارة لا الشعب **قوله** وفي اجزائها الى آخره **ش** يعني ان يكون هذا خلاف في حال اذ المقصود الانقا فباي صفة كان الانقا اتم ترجح الفعل **قوله** ولو تركهما ناسيا الى آخره **ش** اما رواية الاعادة في الوقت فجارية على المشهور واما الرواية بعدم الاعادة مطلقا مشكلة اذ لا قائل على ما تقدم بسقوط الاعادة مطلقا في ازالة النجاسة الا ان يبنى القول بالاستحباب بمعنى الفضيلة فتكون هذه الرواية منه ولهذا احتاج ابن ابي زيد الى التاويل في المبعر والماسح وكانه تاويل غيره وانه اذا المسح المخالف للسنة الاستجمار لا يرفع حكما ازالة النجاسة وكذا الذي يبعر ان كان به اليبس ما بطن معه الا يلتصق به شي من النجاسة فلا وجه للاختصاص الناسي وكذلك العامد وان لم يكن كذلك فقد تنجس المحل وتخريج اللخمي صحيح **قوله** وعرق المحل الى آخره نعم قد تقدمت الاشارة اليه في فصل ازالة النجاسه

نواقض الوضوء

في صحة هذا الجمع نظر واختار المولف لفظ نواقض الوضوء على لفظ ما يوجب الوضوء لكثرته وجمع الفاعل بينهما فرقا ان الموجب لا يتناول الا الحدث اسابق بخلاف الوضوء والناقض لا يكون الا متاخرا عن الوضوء وكان وجه الترتيب عنده تقديم الكلام على الوضوء ثم تعقبه بالكلام على الاستنجا وادابه وما يتعلق بهما كان الاتيان اذ ذاك نا قضا لاحالة

احداث

واسباب الاحداث **ش** يعني بها اي الاحداث **قوله** المعتاد من السبيلين **ش** يعني القبل والدبر وجعل المعتاد كالجنس والسبيلين كالفصل وكذلك قوله جنسا ووقتا

ثم عرها

ثم عرها بالجمس واسقط الصوت لانه لا ينفك عن الريح خلاف ما اشار اليه بعضهم **قوله** بخلاف دود الى آخره زيادة في البيان والا فليست بمعتادة فلا تدخل في جنس الحد ولو دخلت لخرجت بقوله جنسا فان قلت قد يتوهم دخولها اذا اخذ المعتاد من ما خرج المعهود وهي يعهد خروجها من الدبر ويخرج بعضها من القبل ايضا قلت اخذ المعتاد مما قد المعهود مجاز والحد يجتنب فيه المجاز ولم يتعرض المولف للدود والحصا اذا اخرجهما قلة ويمكن ان يستغني عن ذلك بكلامه على السلس وقال ابن عبد الحكم وغير الجنس ان هذا القيد من الحد مختلف فيه فالمشهور اعتباره ولم يعتبره ابن عبد الحكم نظرا الى المخرج والظاهر المشهور لقوله صلى الله عليه وسلم لكن من غايط او بول فعلق الحكم على الخارج لا على المخرج وقول المازري انه ايضا ان هذا القيد مختلف فيه ويتبادر الى الفهم ان غير المازري هو المخالف وانما هو نا قل والظاهر انما قوله لما لزم مخالفة المشهور من هذه **قوله** على المشهور **ش** يعني اذا لم يفرع على ما قاله المازري وقد عنا على انه اذا تكرر وشق لم يعتبر فانه لا زم اكثر الوقت استحب الوضوء ومعنى الملازمة والله اعلم **ان يا تيه** البول مقدار ثلثي ساعة مثلا وينقطع عنه مقدار ثلثها ثم ياتي بلى ساعة كذلك يعم سائر ليله وكان بعض من لقيناه يقول انما يعتبر ملازمته ومفارقته في اوقات الصلوات خاصة لانه الزمان الذي يخاطب فيه بالوضوء هذا وان كان مسلما لكنه من الغرض النادر وايضا فان كان الامر على ما قال فلا يخلوا وقت من اوقات الصلوات من بول سواء لا زم اكثر ذلك الوقت او نصفه او اقله فلا بد من وجود التعلق فتستوي صفته الاقل والاكثر فيلزم استوا الحكم **قوله** الفصل بين قوله وان كثر العدد لعزبة او للتذكر فالمشهور الوضوء هذا هو الاظهر للقوة على دفعه وفيه فرض المسله الا ما يعطيه ظاهر كلام المولف وينبغي ان يكون في زمن يطلب النكاح وشرا السرية معذور لابتنا نا تبيا امر به **قوله** وفي فاد ر على التداوي قولان **ش** يعني بحق سلس بوله ببرد يتمكن من رفعه بالمداوات وينبغي ايضا ان يعتبر لها ذا الزمن الذي يستعمل فيه الادوا والبذله وسعد وذكر ان المشهور في مسلة القادر على رفع المذي وجوب الوضوء ولم يذكر مشهورا في مسلة البول الثانية ولعل ذلك لحصول اللذة في الاول فكان اقوى تشبيهها بالمختار بخلاف الثاني والله اعلم **قوله** والاستحاضة كالسلس يستحب منه الوضوء **ش** يعني ان ملازمة الاستحاضة اكثر الوقت ولو سكت عن قوله يستحب منه الوضوء لكان احسن لان مسلة الاستحباب في السلس انما هي اذا لازم اكثر الوقت ولم يقدر على رفعه وليس التشبيه مقصورا عليه بل هو حاصل في جميع الصور بحيث يجب الوضوء في مسلة السلس يجب في تشبيه من مسائل المستحاضة وحيث يستحب والقياس في مسلة الاستحاضة سقوط الوضوء مطلقا لان الدم في الاصل ليس هو من نواقض الوضوء فلا مبالاة بكثرته ولا بقلته كبعض ما قيل في المني الخارج على غير اللذة والله اعلم

نهاره و

ساهيا

صاحب

قوله وحيث سقط الى اخره مس هذا العزو لا اشب به كتاب الصلاة والمشهور الكراهية
ولا تغتبر من كلامه ان كان زاد الاختلاف فيها والا ظهر الجواز لان عمر رضي الله عنه لم يبطل عنه
ترك الامامة حين وجد مسلسل المذي قوله ولو صار ينقطع مس هذا العزو المناسب ذكره
اول الفصل قبل قول ابن عبد الحكم انه بيان اختلاف في اشتراطه كون الخارج من السبيلين
والا ظهر فيه ان انقطع خروج الحدث من محله وصار موضع انفتح محلا له وجب الوضوء
وكذا ان كان خروجها من محلها الكثير لم يجب الاسباب ثلاثة وهو ما تقدم ما
يؤدي اليه هذا التعريف وقع بحثه من احكام الحدود وهو يجتنب من التعريفات ولو
قال هو ما كان مؤديا الى خروج الحدث وحصرها في ثلاثة زوال العقل ولمس من يشتهى
او مس ذكر الاول زوال العقل بجنون او اغماء او سكر ولم يتعرض لكيفية نقضه
الطهارة في طول ولا قصر وذلك يدل على انها عنده مطلقا ناقضة وهو الحق خلاف لبعضهم
وذلك ايضا دليل على صحة قول من يقول ان الوضوء واجب من النوم الثقيل وان قصر الا ان
يمنع الاجماع مساوات ثقل النوم لثقل الجنون مثلا قوله ومن النوم ثلاثة طرق مس وقد
تعين لنا ان الاولى الجمع بين الطرق ما امكن لنقله الناقلين واطلاع بعضهم على من
لم يطلع عليه البعض وعلى هذا فينبغي ان الطريق الثاني عن الاول لاستلزامه لها
من غير عكس وكذا انا امكن الجمع بين الطريق الثاني والثالث كما اشار اليه القاضي
وابن رشد وان لم يوجد بدله وقال اللخمي اما ان يكون فاعلا والتقدير الاول قال
اللخمي ويكون خبرا على حذف مضاف التقدير الاول قول اللخمي والثاني اجرا على مذهب
البصريين الطويل الثقيل بعض جملة معمولة للقول وكذا النوم الذي صفته ناقضا
بين نقله مطنة معه وكذلك عموم السببية في مقابلته وهو القصير الخفيف ظاهر
فلا نقض والطويل الخفيف ليس سببا للنقض لان الخفة لا تستغرق العقل فينبغي
لكن دوام الطهارة على نحو ما كان عليه فلا نقض لكن يستحب اعادة الطهارة
لقوة احتمال خروج الحدث من طول النوم ولعل الاستحباب على القول بان من توضا
لما يستحب له الوضوء فصلى فريضة ثم تبين انه كان محدثا فانه يجزيه والا فلا تظهر
فايدة الاستحباب وراعا بعضهم قوة هذا الاحتمال حتى لحق به المساوات او الرجحان
فاوجب الوضوء وهذا القول هو المذكور في هذا القسم في الطريقة الثانية وذكر
المولف القسم الثالث هنا مصرحا به لانه في اول الكتاب تكلم قبل ان تعلم طريقته
في كتابه وهو الان في الطريق الثالثة انما يقرا في مسئلة الثالث لانه اذا كان القسم
الاول لذا ومعنى وما سلمنا منه ثم يكون الثالث ما وجد فيه الوصف الاول دون الثاني
والرابع مقابله ما وجد فيه الوصف الثاني دون الاول قوله الثالثة يعني الطريق الثالثة
مثلها مس يعني مثل الاولى وفاقا وخلافا في القسم الثالث المستغرق فيه في الطرفين

كان

الاول الاستصحاب فقيه في هذه الطريق قولان بالوجوب والسقوط وان السقوط
عند القايل به استحبابا كان في هذا القسم من الطريقين ثلاثة اقوال وفي جعله وفي
جعله في الطريق الثالثة المخمي مع الشابر نظر والاشبه الاسناد قوله في القسم
الثالث من هذا الطريق كالجالس مستندا وهو الذي على هيئة ينتهي فيه الطول
دون خروج الحدث من غير شعور به انما ذلك اذا كان اسناد ظهره الى
الحائط مستوي غير مائل عن الحائط والا فيلحق بالمضطجع وهو الذي على حالة ينتهي
فيه الطول والخروج هكذا نبه عليه بعض الاشياخ وهو ظاهر قوله وفيها الى اخره
تفسير الاية هذا في المدونة عن يحيى بن سعيد وهو تفسير يقتضي ان النوم حدث
فينقض الطهارة في سائر اقسامه والظاهر ان سحنونا انما يسوق من فتاوى
الصحابة ومن بعدهم في المدونة ما يكون موافقا للمذهب اما نصا واما اجراء وما
كان ظاهره على غير هذا نبه واعتذر فيحصل من هذا في هذه المسئلة ان في المذهب قولا
بان النوم حدث وهذا كله انما يحتاج اليه قارى المدونة او من قصر الرحصر المذهب
ولم يجد هذا القول منقولا وقد نقله غير واحد من عن ابن القاسم لا كن اكثرهم يقولون وقع
لابن القاسم ما ظاهره ان النوم حدث او ما اشبه هذا من الالفاظ الثاني بعني السبب
الثاني لمس الملتذ بلمسها عادة فلا اثر للمحرم ولا الصغيرة لانه لا يلتذ بلمسها عادة
اما الصغيرة فانها ليست على صفة من تشتهى واما ذات المحرم فلقيام المانع العادي
ولهذا ينبغي في التاليف تغير الصغيرة على ذات المحرم وظاهر كلام المولف انه اذا وجد
اللذة لا وضوء عليه في لمسها وظاهر كلام بعض الايمة انه اذا وجد اللذة في لمس ذات
المحرم انتقضت الطهارة ولا يبعد اجراء ذلك على الخلاف في مراعاة الصور النادرة
وظاهر كلام المولف ايضا انه لا يبالي بما وقع اللمس فيه ممن يشتهى بدنا وظفرا و
شعرا كما هو المنصوص ورأى بعض الاشياخ ان الظفر والشعر لا يلحقان بما عداهما
من الجسد لان اللذة ليست بلمسهما وانما هي بالتطو ولا اثر له في نقض الطهارة وهذا
كلام ظاهر قوله فان وجدها فالنقض باتفاق مس يعني على وجوب الوضوء اذا وجد
اللذة قصدها او لم يقصدها وتخريج اللخمي ضعيف لان الخلاف انما هو في النية العارية
عن ضميمة زايدة وها هنا قد انضم الى النية لمس وهذا التخريج شبيه بتخريج من الحق
الالفاظ المستعملة في غير الطلاق اذا قصد بها الطلاق على الطلاق بالنية وتعرض
عند الاشياخ بما قلناه قوله فان لم يقصد ولم يجد لم ينتقض مس لم يذكروا خلافا
في المذهب رايته قوله والمشهور ان القبلة الى اخره مس يعني ما لم يقترن بها ما يخرجها
عن اللذة عادة قالوا كالوداع قوله والحائل الى اخره مس انكر بعضهم وجود
الخلاف ونسبه قايله الى الوهم قالوا وانما الخلاف في الحائل في مس الذكر والبا بان

صو

وشبههما رويا في العضد ظاهر قوله الثالث مس الذكر ۞ يعني السبب الثالث وقوله
ينتقض على الاخيرة س يعني اذ وقع في الحديث مطلقا وهو قوله صلى الله عليه وسلم
من مس ذكره فليتوضأ واتفق اهل المذهب انه مقيد والتقييد بالرواية الاخيرة في
المدونة انه بباطن الكف او بباطن الاصابع ورؤوس الاصابع وجوانبها في حكم الباطن
على ما اشار اليه بعض الشيوخ نقلت من حفظي وعند الشافعية خلاف وقيده اشهب
بباطن الكف خاصة وقيده في المجموعة بالعمد وقيده العراقيون باللذة وقيدها ابنا
ما روي عن مالك من تضعيفه الوضوء من مسه اعني انه حمل على ما اذا مسه على غير
العمد وقيده العراقيون من شيوخ المذهب باللذة ولا يبالي على هذا التقييد باي شيء كان
مسه على غير العمد وقيده العراقيون وقد تعلق ظاهر هذا الكلام ونص عليه الشيخ ابن بعد
ايضا معنى ما قال الوافي قيما ابو بكر ان مسه بباطن الذراع توضأ كباطن الكف ولكنه بعيد
من ظاهر اللفظ اي لفظه وتشبيهه بباطن الكف ولا فرق في هذه الاقوال بين اجزاء
الذكر وحكى بعضهم عن ابن نافع ان المعتبر من الذكر انما هو الكرة والظاهر من النظر
عدم التقييد قوله وما صنع الخ يعني قوله س والظاهر الانتقاض لمساواتها غيرها من
الاصابع في الاحساس قوله من فوق حايل الى اخره س ظاهر لفظ الحديث السقوط
ولا سيما وقد ورد من افضى بيده الى فرجه والاستحسان القول الثالث قوله ولا اثر
للمقطوع س يعني فيكون تنبيه على خلاف في ذلك لبعض الشافعية قوله ولا سن اخر س يعني
من باب الملامسة فيفصل فيها ما سبق بين ان يكون امراة او رجلا والقول الاخر غير جار
على مقتضى النظر قوله وفي مس المراة فرجها الى اخره س الظاهر رواية علي بن زياد
ان كان الروايات مختلفة لقوله صلى الله عليه وسلم من افضى بيده الى فرجه قوله في الجواب بما
بين الشفرين س يعني تدخل اصبعها هناك قوله فيقبل على ظاهرها س يعني ببقاء
الروايات في المسألة ثلاث على ظاهرها رواية علي بن زياد الوجوب ورواية المدونة
السقوط ورواية اسماعيل بن ابي اويس ان الطفت بالتفسير المتقدم فالوجوب والا
فالسقوط قوله وقيل باتفاقها س يعني ان الرواية الثالثة مفسرة للاولى والثانية
بمعنى رواية ابن زياد ان الطفت ومعنى رواية المدونة ان لم تلطف وذكر القاضي عن
بعضهم انه يحملها على روايتين الوجوب والسقوط وفي هذا بعد قوله ولا اثر للدبر الى
اخره ظاهر وخالف الشافعي وابن عبد البر ميل اليه للحديث المتقدم والدبر
فرج لقوله صلى الله عليه وسلم في مريد الحاجة فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بفرج
قوله ومس الخنثى فرجه الى اخره س اما ان مس ذكره فكما قال فان مس فرجه
فانما يمشي على رواية علي بن زياد فان مس فرجيه معا وجب الوضوء وللشافعية
في هذه المسألة تفريع يطول لما مال اليه ابن العربي قوله ومن تيقن الطهارة الى اخره

اختلفوا في

ها كذا

تأويل الوجوب على المدونة ابين من الاستحباب لتشبيهه بالشك في عدد الركعات لكنه
ولا خلاف في المذهب في الوجوب على ان الشيوخ استشكلوا قياسه لظهور الفرق بينهما
لان الاصل بقاء الوضوء ودوامه لو جرد الرجوع الى استصحاب الحال عند الشك وفي الركعات
الاصل عمارة الذمة بالعدد حتى يتحقق حصوله وانظر المسألة محتملة لاكثر من هذا لاكن
غير المدونة اولى به من هذا الكتاب قوله وقال اللخمي حسنة س يعني ان الاولى طريق
وكلام اللخمي طريق ولم يرتض ابن بشير نقل اللخمي في هذه الجملة فرد الحسنة الى قولين
ونعتقد عليه في ذلك وهو بين من كلامه لمن تامله وقد اتبعه على طريقه غير واحد والظاهر
من هذا كله سقوط الوضوء ولا يبعد الاستحباب لما تقدم اولا والله اعلم قوله ولو شك على
غير ذلك س يدخل في هذه العبرية ثلاث مسايل الاولى اذا تيقن بالحدث وشك الطهارة في
وهذه المسألة حجة لمن اسقط الوضوء في مسألة الخلاف لاتفاقهم هنا على وجوب الرجوع الى
الاصل الثانية اذا تيقن الطهارة والحدث وشك في السابق فقال غير واحد من الشيوخ
يجب الوضوء بلا خلاف كما اشار اليه المولف رحمه الله ووجهه تيقن الحدث والشك في وقوع
الحدث بعده فيعود الكلام فيه الى المسألة التي قبلها وللشافعية فيها قولان احدهما ان
يستند الوهم الى ما قبله فان انتهى الى الحدث فهو الان متطهر لانه تيقن طهرا بعد وشك
في الحدث بعد الطهور واظهرها عند الشافعية في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث
سقوط الوضوء قال هذا القايل فان انتهى الى الطهر فهو الان محدث لما ذكرنا والقول
الثاني للشافعية انه يستند الوهم الى ما قبله فان انتهى الى الطهر فهو متطهر وان انتهى
الى الحدث فهو قال الغزالي والصحيح هو الاول المسألة الثالثة اذا شك في وجود الحدث
والطهر جميعا قال بعضهم يجب الوضوء وفيها وفي التي قبلها نظر قوله واما المستنكح
فالمعتبر اول خاطريه س يريد المستنكح من كثرت منه الشكوك وما ذكر من اول خاطر به
هو قول بعض القرويين وتابعه عليه اكثر المتاخرين قالوا لانه في الخاطر الاول يشبه
الذهن وفيما بعد يشبه بغير العقلا فلا يعتبر وظاهر المدونة وغيرها سقوط
الوضوء من غير نظر الى الخاطر البتة وهو الذي كان يرجحه بعض من لقيناه ويقول به ويذكر
انه رجع اليه فيه بعض المشارقة وكان يوجهه بان المستنكح ومن هذه صفته لا ينضبط
له الخاطر الاول من ما بعده والوجود يشهد لذلك وايضا فان ما وجهوا به القول
مبني على ان كل ما خالف العادة وكان يغتفر منه اليسير دون الكثير فانه ينتقض من
الكثير مقدار اليسير المغتفر فيغتفر وهذا شيء ذهب اليه بعض الشيوخ وهو
خلاف اهل المذهب كقولهم في زيادة كيل الطعام المشترى على التحريز ونقصه وغير
ذلك من الفروع الشبيهة والله اعلم ولما تكلم على نواقض الوضوء في المذهب
اتفاقا وخلافا في المذهب انتقل الى التنبيه على نواقض ذهب اليها بعض العلماء

ان

هر

في

الطهارة

محدث

به

خارج المذهب فقال ولا يجب يعني ولا الحجامة يعني خلافا للحنفية ولا الجمل يعني خلافا للحنابلة ومن جمهور العلماء في ذلك لثبوت السنة فيه وفي الصحيح ان رجلا قال يا رسول الله انتوضا من لحوم الغنم قال لا قال انتوضا من لحوم الابل قال نعم وهذا كله بعد تسليم سقوط الوضوء مما مست النار لكنه هذا الحديث خاص والاحاديث المسقطة الناسخة عامة قوله واجب الراجزه متن ذكر هذه المسالة هنا انه لما كان محلها عند ارادة الصلاة شاركت الوضوء في ذلك اشترك موجبها وموجب الوضوء في هذا المعنى فالحق الكلام عليه بالكلام على النواقض وخصوصية الصلاة من ذلك انما تاكد الامر ولا يومر شارب النبيذ والكل اللحم عند الفراغ منها بما ذكر وقوله في المدونة اذا اراد الصلاة لا مفهوم له قوله ويمنع الحدث من الصلاة ومس المصحف متن اما الصلاة فلا كلام الا عند العزم اذا قلنا انا لتيمم لا يرفع الحدث واما مس المصحف فهو مذهب الفقهاء وخالف اهل الظاهر وفي التحاج للمعز يقين طول وكان مذهب الظاهرية في هذه المسلة اقرب واكثر المانعين واتفقوا على منع مس الجلد ولو بقضيب فقال لان الممسوس انما هو جزء المصحف واحرى في المنع طرر الكتاب وما بين الاسطار من البيان ولما منعوا من مسه ومس ما يصون عرفا من مسه انه ماس للمصحف اجازوا مس ما هو فيه وحمله اذا لم يكن المقصود في العرف حمل المصحف فاجازوا حمل الصندوق والخرج على الرحل الذي ذكر قوله ولا باس بالتفاسير متن يعني ولو كان مثل تفسير ابن عطية لما ذكر من حمل الصندوق واحرى الدرهم قوله وبالالواح متن هذا نوع اخر يجوز معه ما ذكر دعو الضرورة الى المس لما يلزم من الحرج في ايجاب الوضوء والفرق لابن حبيب بين المعلم والمتعلم ان احتاج المعلم الى مسها انما هو للتصحيح كما نبه عليه وذلك لا يتكرر عليه في نهاره ولا يدوم بخلاف المتعلم لطول زمان الدراسة وقوله والجزء للصبي كاللوح

قوله الغسل موجباته لما تكلم على الفعل سماها موجبات بخلاف الوضوء على ما تقدم في الجنابة وهي نوعان على ما ذكر ولا خلاف انه متى اجتمعت الاوصاف المذكورة في النوع الاول ... الغسل وكذلك ايضا الاتفاق في المذهب على وجوب الغسل في النوع الثاني على ما ذكر قوله ولو وطئ الصغير كبيرة وجبه المشهور لانها تلتذ لجماعه والاختلاف ان استنان الصغير مختلفة في ذلك فالمراهق يقرب من البالغ ومن دونه بخلافه قوله ونوصر الصغير على الاصح متن يعني بطاها بالغ فتومر بالغسل تمرينا على العبادة والا فاللذة منها مفقودة كذلك ينبغي ان يومر الصبي في النوع الاول قوله ولو اصاب دون فرجها الراجزه متن يعني ان مالكا نص على وجوب الغسل اذا جامعها فيما دون الفرج ووصل من مائه الى داخل فرجها فانكر الامام على طائفة من وجوب الغسل اذا التذت لانها لا تتعين عدم الانزال عليها وتاوله ابن القاسم على معنى انها انزلت وكان الاول اقرب الى

حيثيد

٧

بعضهم كلام

قاعدة

قاعدة متى تيقن بالطهارة وشك في الحدث وها هنا انتهى ما يتعلق بقوله خروج المني الذي هو كالجنس في الرسم قوله فان امنى بغير لذة الى اخره وهما راجعان الى مراعاة الصور النادرة لان العادة خروج المني بلذة الجماع او مقدماته فلا فرق بين خروجه عن غير لذة مطلقا كالملدوغ والمضروب وبين لذة غير معهودة معه كحك الجرب ونحوها عليه او لا ليرجع الاول للاول والثاني للثاني قوله وعلى النفي ففي الوضوء قولان متن يقع في بعض النسخ القولان معتبرة الايجاب والاستحباب وهو احسن ويعني القولين في ايجاب الوضوء والحجا الخارجين من السبيلين الوضوء وها هنا انتهى كلامه على ما يتعلق بقوله في الحد للذة وتاخيره على قوله ولو التذ قوله ولو التذ ثم خرج بعد ذهابها الى اخره متن يظهر ان قوله فقد اغتسل له فلا فائدة لانه اذا لم يغتسل له فلا خلاف في وجوب الغسل قوله وعلى وجوبه ففي الاعادة قولان متن والاولى سقوطها لانه انما حكم له بالجنابة عند الخروج قوله وعلى النفي ففي الوضوء قولان متن كالقولين في الخارج على غير اللذة او لذة غير معتادة اذا قيل بسقوط الغسل قوله فلو انتبه الى اخره متن الغنيا يوما قاله ابن يسابق لكن توقف الامام رحمه الله عن الجواب لمشقة الغسل بخلاف الوضوء ولعله على الاستحباب عنده ولا تكون المشقة هنا اشد من مشقة الطلاق ومع انه ذلك فالاستحباب قائم فيها قوله فلو راى في ثوبه احتلاما اغتسل متن يعني يغتسل سواء ذكر اللذة ام لا فيحمل على انه نسيها لانه الغالب من امر المني قوله وفي اعادته الى اخره متن يعني اذا لم يكن رطبا واما ان كان رطبا فلا شك انه يعيد من اخر نومة والقولين من غير تفرقة في الثوب بين ان يكون ينزعه او لا ينزعه وهو طريق لبعض الشيوخ وقال غيره ان كان لا ينزعه اعاد من اول نومة وسبب الخلاف الالتفات الى الشك في نقض الطهارة لكن المشهور هنا عدم اعتباره لانه ر[illegible] ان الاثر في هذه الصورة اعادتها من اخر نومة وهي قضية عمر رضي الله عنه ولا حجة فيه لاحتمال الذي يجوز بعقد هذا الثوب قبل هذه النومة او لم يكن نام فيه غيرها او ظهر له من الامارات ما يستدل به على انه من هذه النومة وقال بعضهم انما لم يعد من اول نومة لانه شك طرا بعد الفراغ منها بنية جازمة فلا يوثر فيها بخلاف مسئلة الشك في الحدث المتقدمة قوله بخلاف انقطاع الاستحاضة هو المشهور والمعروف وظاهر كلام الشيخ ابي محمد الوجوب واستشكله غير واحد والظاهر من الروايتين فيمن لم تعتد دم الوجوب حملا على الغالب قوله وان حاضت الى اخره متن قال بعضهم في الحائض الان تريد قراءة القران فتغتسل له ثم تغتسل اذا انقطع وقد تقدم الكلام في اشبه وعدمه من الواجبات هو المشهور وقيل انه مندوب اليه قوله الرابع الاسلام لانه جنب متن يحسن عوده موجبا رابعا على الشاذ لانه متعبد به واما على المشهور فقد دخل في

مما

الاول اعنى من موجب الاول وهو الجنابة قوله فان لم يجد ماء الى اخره س يعنى ان المنصوص
يجزى على ان المنصوص انه للجنابة واما على راى التعبد فلا يتيمم ويحتمل ان يومر به على
هذا القول وهذا الفصل يقرب الكلام فيه الى الكلام فى وضوء الجنب اذا اراد ان ينام
وعدم الما قوله ولو اجمع على الاسلام الى اخره س يعنى اذا اغتسل قبل ان ينطق بالشهادة
لان الايمان انما محله القلب وهذا اذا كان خايفا ان نطق بها واما ان كان امنا ففيه نظر
وقد اختلف فى صحة ايمان من قدر على اظهار الشهادة فلم يظهرها قوله ويمنع القران
على الاصح س يعنى تمنع حدث الجنابة القراة على الاصح من القولين والاية ونحوها للتعوذ
مغتفر ومنعها بعض الايمة خارج المذهب وهو الاظهر قوله ودخول المسجد وان كان عابرا
س يعنى لعموم الحديث لا نحل المسجد لجنب وعابرى سبيل فى الاية المسافر وقوله لا
تقربوا الصلاة نفس الصلاة لا موضعها قوله ويمنع الكافر س يعنى من المسجد وان اذن
له مسلم لان المنع منه لحرمة المسجد وهو حق فلا يسقط باسقاط بعض المسلمين له
وهو تنبيه على من اجاز ذلك من المسلمين بشرط اذن المسلم له وهو ظاهر الحديث وقد كانت
امامة رضى الله عنه مربوطا فى المسجد قبل ان يسلم قوله وللجنب ان يجامع وياكل ويشرب
واستحب له غسل فرجه قبل اعادة الجماع وابن عمر اذا اراد ان ياكل توضا لكنه لم يكن
يغسل رجليه قوله وفى وجوب الوضوء س يعنى وجوب وضوء الجنب قبل النوم فان كان
للنشاط او متعبدا به وهو مذهب لم يعرض له المولف سقط عن الحايض ولم يتيمم
فاقد الما ويحتمل ان من يرى انه للتعبد يقول بالتيمم وان كان لنا ما على احد الطها رتين فتوضى
به الحايض وفاقد الما تيمم جنبا كان او حايض قوله وواجبه س يعنى واجب الغسل
وهو جنس يدخل تحته جميع ما ذكره من الواجبات والنية هاهنا متفق على وجوبها
الا ما خرج من الوضوء وقد تقدم قوله واستيعاب البدن بالغسل س هذا الاخلاف فيه
وقد يقال عطفه للدلك على الغسل يدل على ان مذهبه ان حقيقة الدلك مغايرة لحقيقة
الغسل وقد لا يقال ذلك وانما عطفه لبيين الخلاف الذى فيه والحكم فى الدلك فى الوضوء
والغسل واحد واكثر المولفين انما يتكلم عليه فى باب الغسل قوله فلو كان مما يوصل
اليه بوجه سقط س يعنى لعجزه عنه ولقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشى فاتوا منه
ما استطعتم ولا يقال انه يتيمم او يجمع بينه وبين التيمم لان الغسل ماهية مركبة تبطل
ببطلان بعض اجزايها فكانه غير قادر على ماهيات الغسل فينتقل الى التيمم قوله
فان كان يصل الى اخره س الظاهر الوجوب لانه مما لا يتوصل الى الواجب الا به ولا
مشقة فى ذلك قوله ولو ترك لمغيب الا نحا س ش قد تقدم الكلام فى هذا الفرع فى
الوضوء قوله ولا تجب المضمضة والاستنشاق ولا باطن الاذنين كالوضوء س يعنى
وهو مع ذلك سنة وهذا قد يوخذ من تشبيههما بالوضوء لان ذلك حكمها فيه ويجب

طاهرها

ويجب ظاهرها يعنى بخلاف ظاهر الاذنين من الوضوء لانه مختلف فيه كما تقدم قوله
ونقض المراة شعر راسها س يعنى ولا يجب حل ظفرها كما ذهب اليه المتاخرون بعض
اذ المقصود وصول الما الى اصول الشعر مظفورا كان او لا ومعنى نقضته تجمعه ولا
يبلغ الجمع على انفراده الابطنية ولاجل ذلك اوجب فى المشهور التخليل فى شعر الراس
والوجه قوله والاكمل ان يغسل يديه ثم يزيل الاذى ليقع الغسل بالعضو ظاهرا فى عضو
طاهر ولو غسل العضو الذى فيه الاذى غسلة واحدة ينوى بها رفع الحدث وازالة
النجاسة على ان ازالة النجاسة لا تفتقر الى النية خلافا لما يعطيه كلام ابن الجلاب
من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم طهارة الحدث بعد ذلك كما يفهمه غير واحد من كلامه
قوله ثم يتوضا س المراد من الوضوء هو غسل اعضاء الوضوء كلها وما عدا الرجلين
ولا بد ان يكون بنية رفع الحدث الاكبر قوله وفى تاخير غسل الرجلين الى اخره س الذى يفهم
من كلامه انه يوخرهما ولا بد وفى قول بتقديمهما فى احد وقد نص عليه غيره وحكى بعضهم
عوض القول الاول انه بالخيار والقول الثانى كما حكاه المولف واما القول الثالث فمنهم
من يعده ثالثا كما قال المولف ومنهم من يقول جمعا بين طرفى حديث عايشة رضى الله عنها
وعلى معنى الحديثين عندى جميعا اتمام الوضوء وللكلام على هذين الحديثين موضع غير
هذا قوله وعلى تاخيرهما الى اخره س يعنى مسح ومقتضى القياس فى ان غسل اعضاء
الوضوء اول الغسل انما هو تقديم لها لفضلها على بقية الجسد وانها جزء من الغسل
يلزم ترك المسح اذ ليس جزءا من الطهارة الكبرى وايضا فان تخليل شعر الراس بالماء
سيغنى قبل غسل الراس وذلك ينوب عن المسح قوله ثم يفيض الماء على راسه ثلاثا
س ندبا فى العدد لموافقة الحديث والغرض فيه كما فى الجسد وليس شى من الجسد
فى الغسل يندب فيه الى التكرار الا الراس قوله والموالات كالوضوء س يعنى والتدلك
كذلك قوله ويجزى الغسل عن الوضوء س اكثر ما يستعمل الفقهاء هذه العبارة
اعنى قولهم يجزى كذا من الاجزاء المجرد عن الكمال ولا خلاف علمته فى المذهب انه الافضل
فى الوضوء بعد الغسل وانما الخلاف فى سقوط الوضوء نقضا وبعد الاتيان بالغسل ابتداء
بالوضوء مجددا كما قوله والوضوء عن غسل محله س اطلاق الوضوء عن غسل اعضائه فى
الطهارة الكبرى مجاز لا شك فيه قوله ومنها ولا يغتسل فى الماء الراكد انما ذكر
هذه المسالة هنا وان كان حقها ان يكون فى فصل المياه لقصر اسباب المنع على الاغتسال
وظاهر كلامه عدم التفرقة بين القليل والكثير من الماء للحديث والحديث المشار اليه قوله
صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم فى الماء الراكد ولا يغتسل فيه من الجنابة وجاء فى هذا الحديث
لا يبولن احدكم فى الماء الدايم ثم يغتسل منه فيسقط الاحتجاج به فى هذا الباب ان اتفق
معنى الطريقين قوله او بغية على القول بتطهيره س اى بتطهير الماء الخارج من الغسل

علىما قدم قبل هذا وقد تقدم ان ظاهر المذهب ان النجاسة اذا زيلت بغير المطلق
من الطاهر فان محلها لا ينجس ملاقاه وان المولف لم يشتغل في ذلك خلافا وان كان موجودا
فعلى هذا ياخذ الماء ويغسل يديه ثم ياخذ الماء بيديه فيغسلهما ولا يضره ادخالهما
في الماء الراكد بعد ان غسلهما بما اخرجه منه على الاعلى القول بان محل النجاسة
الموصوفة يتنجس ما لاقاه واكثر الفقهاء يستعملون لفظ المعين في الكثير كما هو هنا
وهو في اللغة الجاري والشرط راجع الى الجملتين وهما اجزاؤه ولم ينجسهما وهما متلازمان
بخلاف ظاهر الاعضاء اذا اغتسل فيها وكان الماء قليلا فانه لا ادخل الماء في مستعملا حقه
على القول بانه لا يطهر كل عضو بانفراده ويكره لغيره استعماله ولا يكره للمستعمل
اولا من هذا الوجه بل من وجه اخر **قوله** ويتيمم المريض والمسافر اذا تعذر عليهما **س**
استعمال الماء ـه تعذر استعمال الماء على المريض من جهة عجزه عن استعماله وتعذره على
المسافر من جهة عدمه والاول هو مصطلح الفقهاء بتعذر الاستعمال فيما رايت والامر
فيه قريب **قوله** لخشي فوات الوقت **س** هذا زيادة بيان اذ ليس خاصا بهذا الفرع
بل كل متيمم فلا بد ان يخشى فوات الوقت قبل صحته ان كان مريضا وقبل وجود الماء ان كان
صحيحا وقد يريد بذلك انه لا يتيمم الا اخر الوقت ولكنه بعيد في الفقه وقول ابن حبيب
راجع الى الاعادة خاصة لا الى التيمم والاظهر في الحاضر الصحيح التيمم للفرائض والنوافل لان
الاية لان الاية ان نصا وليته كان كالمسافر والمريض وان لم نشا وكم فلا يتيمم للفرائض ولا
للنوافل فان تلك الاية لم تتناوله ولكننا نقيسه لانا لم ننفه فالجواب ان شرط
القياس تثبت مثل حكم الاصل للفرع وهذا كله اذا قيل في عادم الماء انه لا يصلي واما والصعيد
اذا قيل انه يصلي فيحتمل هذا ان يصلي بغير تيمم ويحتمل ان يقال انه يتيمم لان التيمم لا
يزيده الا خيرا وايضا القضا فيه مجاز على القول بان عادم الماء والصعيد يقضي وبالجملة
فالشبه بينهما قوي وينبغي ان يتامل مذهب القايل في المسلتين ما هو **قوله** ولا يتيمم يعني
الصحيح للسنن على المشهور **س** يقتضي الاتفاق على عدم التيمم للفضايل والنوافل وفيه
نظر **قوله** ويتيمم المسافر للخسوف **س** لا يحتاج الى ذكر هذا الفرع هنا لان من عادة المريض و
المولف الاستغنا بذكر المقابل عن مقابله وعليه بنا امره في هذا الكتاب فاذا قيل
ان الحاضر الصحيح لا يتيمم للسنن علم منه على عادته ان المريض والمسافر يتيممان لكلما
منع منه للنوافل اذ لا يلزم من التيمم للمتاكد التيمم لما دونه بخلاف العكس **قوله**
وصلاة الجنايز للحاضر بغير الصحيح الى اخره **س** فقوله كالسنن يعني فلا يتيمم لها على
المشهور **قوله** والا فكالفرض **س** يعني وان تعينت فهي كالظهر والصلوات الخمس التي
هي فرض كفاية عين والالف واللام في قوله فكالفرض للعهد المفهوم من قوله اول
الباب وكذلك الحاضر الصحيح لخشي فوات الوقت وانما قلنا هذا لان كلامه هنا في صلاة

الجنايز

الجنايز انما هو على القول بانها فرض كفاية لا على القول بانها سنة والحاصل انها
ان تعينت اشبهت فرض العين والحاضر الصحيح يتيمم له وان لم تتعين فهي كالسنن والحاضر حر
الصحيح لا يتيمم لها على المشهور وبقي عليه ان يذكر مذهب المدونة هنا لانه نفى فيها التيمم
لصلاة الجنايز وهو وان كانت مقاولة لكن ذكر مذهب المدونة في هذا الموضع من عادة
المولف وما ذكر في هذه المسلة من ان لها مشكل على ما قيل في اصول الفقه ان من التحق
في فرض الكفاية من الداخلين فيه بعد ان تلبس به جماعة يسقط بهم العزم يفعل الجميع
يقع فرضا من تلبس به اولا ومن التحق به قبل انقضائه وايضا اذا كان مذهب اهل
السنة في فرض الكفاية ان خطاب الجميع حتى تفعله طايفة منهم فيسقط فلا فرق بين تعيينه
ولا عدم تعيينه **قوله** وفي تحديد سفره **س** الضمير المضاف اليه سفر يرجع الى التيمم له
قوله بالقصر **س** يعني سفر القصر والاظهر من القولين بعد تسليم ان الحاضر لا يتيمم
عدم التيمم لان المعتبر من السفر شرعا انما هو سفر القصر ويمكن ان يقال ان الخروج
عن محل الاقامة مظنة عدم الماء فجاز التيمم حينيذ وفي القصر والفطر الحكم منوط
بالمشقة ومظنتها الطول المقيد باليوم ونحوه فيفترق البابان **قوله** ولا يترخص
بالعصيان **س** يعني ان المسافر اذا خرج مسافرا عاصيا بسفره كالابق وقاطع الطريق قاطع
وعقوق الوالدين لم يتيمم ونفيه للترخص بسبب العصيان يحتمل ان يريد به نفي التيمم
خاصة لاجل العصيان ويحتمل ان يريد به نفي الرخصة عموما كالتيمم ومسح الخفين
واكل الميتة وهو الاقرب الى ظاهر اللفظ والاقرب من مراد المولف الاول لاجل
تكرار المسلة في هذا الباب وهو يشبه العموم الخارج على سبب والحق انه لا ينبغي من غير
الترخص بسبب العصيان بالسفر الا رخصة يظهر اثرها في السفر دون الحضر كالقصر
والفطر واما رخصة يظهر اثرها في السفر والاقامة كالتيمم ومسح الخفين فلا
يمنع العصيان منها **قوله** ويتعذر بعدمه **س** لما ذكر ان التيمم يتعذر استعمال شرط
الماء عن قوله ويتيمم المريض والمسافر اذا تعذر عليهما استعمال الماء اخذ يبين هنا
كيفية التعذر ويقال انه تعذر عليه الامر اذا تعسر وبعض المتاخرين يستعمل
التعذر فيما لا يتاتى وقوعه اصلا والتعسر فيما يقع على مشقة وجهد وربما
قابل احدهما بالاخر فيقول متعذر ومتعسر وهو قريب من استعمال المولف وفاعل
يتعذر مضمر يرجع الى استعمال الماء والمضاف اليه عدم يرجع الى الماء **قوله** ان تحقق
عدمه **س** يعني انه لا فايدة في طلب ما لا حصول له حتما اذ لا فايدة في طلب ما هو
حاصل **قوله** وان لم يتحقق بل حصل منه الظان والشاك والمتوهم وينبغي ان يختلف
الطلب في حقهم فليس حكم الظان لوجود الماء كحكم الشاك ولا حكم الشاك كحكم
المتوهم بل ينبغي ان يسقط الطلب في حق المتوهم لولا الاحتياط وظاهر كلامه

بعضهم ان المشهور يطلب عليه نصف الميل هذا اذا لم يكن له من ينوب عنه في الطلب
باجرة او بغير اجرة اما اذا كان ممن ينوب له ولو باجرة بثمن الذي يلزمه
الشراء به فانه يطلب اكثر من هذه المسافة وهو داخل في قول المؤلف طلبا طلبا لا يشق
بمثله **قوله** وفي الطلب ممن يليه الى اخره **ش** الظاهر من وجوب الطلب اذا رجاه
عنده ورجا اعطاهم اياه وسقوطه اذا لم يرج اعطاهم واحرهما وقد يستثقل
والمنة الحاصلة من المعطى هنا ضعيفة لان المستوحي له عن الماء يبذل بخلاف من
احتاج لشربه والخلاف في وجوب الطلب يجري من الخلاف في لزوم القبول من الواهب
وان كانت المنة على الطالب اكثر لانها ضعيفة كما بينا ولم يحسن المؤلف هذا القول
الثالث كما ينبغي ويعارضه لفعل هذا القول **قوله** ولو وهب له لزمه قبوله **س** لما
بينا من ضعف المنة واما الثمن فيظهر فيه من المنة ما ليس في الماء لكنه اذا كانت
الهبة انما هي لاجل تحصيل الماء لان الموهوب له لو شاء صرف الثمن في غير الماء منعه
الواهب من ذلك فكانه انما وهب الماء فلم يلزم القبول ويحتمل ان يقال في هذه الصورة
انها غير جائزة كما لو وهبه له ثوبا وشرط عليه الا يبيع ولا يهب فان قلت هذا الازم
في الماء لا في اذا وهب له للطهارة لم يجز للموهوب له صرفه في غيرها ففي هبة الماء من
الحجر مثل ما في هبة الدراهم والثوب قلت الحجر المانع من التملك فرسا وي الموهوب
له الواهب الا ان الواهب لو اضطر الى الماء مثلا اضطرار الموهوب له لما جاز له اخراجه
عن ملكه بهبة او غيرها **قوله** ولو بيع بغبن **س** اصل الغبن في البيع انما هو الخديعة
فيه والناس في العرف يستعملونه فيمن باع بانقص من القدر او اشترى بازيد من الثمن
بمرامنه او خديعة وعليه يمشي كلام المؤلف رحمه الله والمجحف المذهب للمشتري المتلف
له وكان في هذه الصورة متلف للمال ولا خفا ان ذلك ضرر مشروع **قوله** او بغير غبن وهو
محتاج لنفقة سفره لم يلزمه **س** يعني والله اعلم ان كان طلبا يلزمه الا ان يحترص نسلفه
فيلزمه ولما تكلم **قوله** الخائف ما يتنزل منزلة عدمه **س** كعدم الالة لانه عدم
السبب الى الماء مثل الرشا والدلو فهو كعادم الماء فان وجدها يعني الالة ولكن يذهب
الوقت لما يعني لا شتغاله بها او لا ستعماله يعني الماء لضيق الوقت وطول الوضوء او الغسل
وقصر التيمم وهذا اشبه من عدم الالة بعادم الماء ان كان يعني من كان الماء بين يديه
ولكنه يخشى فوات الوقت باستعماله وان كان يعني من يسمع وقته رفع اليها ولا
يسمع استعماله وهو الظاهر من قوله فيما في التشبيه سواء **قوله** يتيمم على المشهور
س هذا هو مقتضى الفقه والشاذ تمسك بالظاهر لقوله تعالى فان لم تجدوا ومن
تمسكه نظر **قوله** وعنه يعيد الحضري **س** هذا هو القول المذكور في مسألة الحاضر الصحيح
عن ابن حبيب وهي هذه في المعنى وان كان لم يكن بصورة في المسافر **قوله** وكالخائف

على

على نفسه او على ماله **س** يعني من لصوص او سباع وينبغي في المال ان يفصل بين اليسير
والكثير وهو الذي اراد وفي الاعادة بعد ذلك في الوقت نظر **قوله** كالمصلي على
الدابة خوفا منهما **قوله** وكخائف عطشه او عطش من معه من ادمي او دابة **س** لا اشكال
في صحة تسببه عطش الادمي المعصوم الدم واما الدابة فان كان لا يباع الا عليها
وكذلك لو لا اعتبر قيمتها ان لم يؤكل لحمها او ما بين قيمتها حية او مذبوحة فان
كان ذلك لا يجحف ذكرهما وان اجحف فيه ابيح له التيمم **قوله** وكخوف تلف **س** يعني على
نفسه من مرض ان اغتسل وكذلك الصحيح الذي يخاف من استعمال الماء للهلاك والمجدور
والمحصوب يرجعان الى هذا ان خافا الهلاك او خافا زيادة مرض او تأخر البرء او
حدوث المرض وكالشجاج ان عمت الجسد الذي رايته في موضع هذه اللفظة من
كتاب اللغة ان الشجة في الراس وظاهره انها لا تكون في غيره من اجزاء الجسد وذكره
عن الشجاج الجسد او اعضاء الوضوء مع قوله وكذلك لو لم يبق الا يد او رجل لا يناسبه عادته
في الاختصار اذ المسألة الثانية تغني عن الاولى **قوله** ولو صح الى اخره **س** يعني فلو غسل
اليد او الرجل اذا كان الصحيح من اعضاء الوضوء ليس الا يد او رجل وعدم الرجل
لانه لم يات بالاصل ولا بالبدل والمسح على الجبيرة رخصة ولو صححنا القياس عليها لم
يلزم هاهنا لكثرة الالم وقلته في الاصل وهو زيد علي رضي الله عنه والتشبيه الذي
ذكره المؤلف ذكره ابو بكر بن عبد الرحمان وفيه منافسة اذ المسح على موضع الشجة
والجبيرة معهود من الشرع وليس كذلك في عادم الماء **قوله** وفيها منع المسافر الوطء
الى اخره **س** حمل التفسير بالطول قولا ثانيا والذي اعرفه نقلا وسماعا من
الشيوخ انما هو تفسير وهو الظاهر لقوله في صاحب الشجة له ان يطأ الطول امره
يجب طرده هذه العلة وذهب الليث وابن وهب في مسألة المسافر الى جواز الوطء من
غير تقييد فيتحصل في المسألة ان الوطء يجوز مع الطول من غير خلاف وان لم يطل زمان عدم
الماء فقولان وعلى ما قال المؤلف يعكس النقل **قوله** في مسألة الشجة او الى **س** الضمير
المجرور عائد على المشهور والضمير المضاف اليه امر عائد على صاحب الشجة **ش** **قوله**
ووقته بعد التيمم بعد دخول الوقت **س** يعني وقت الصلاة لا قبله يعني لا يفعل
قبله لانها طهارة ضرورة ولا ضرورة لفعلها قبل وقت الصلاة **قوله** والمشهور ان الايس
الى اخره **س** الضمير المضاف اليه اولا واخرا هو وقت الصلاة المختار **قوله** وقيل وقبله
باثبات الواو **س** يعني وقيل اخر الوقت ولم يجد والهاء في قبله وباثبات الواو هنا
احسن خلاف ما تقدم له اول الفصل في قوله ووقته بعد دخول الوقت لا قبله **قوله**
المتردد **س** يعني سواء كان تردد في وجود الماء او في ادراكه **قوله** وفيها التاخير
الى اخره **س** انما ذكر هذه المسألة لان ظاهرها كالنقض لما تقدم من حيث ان التاخير

نقل

عسل ما هو

موضع

فيها انما يكون الى اخر الوقت المختار ولا حظ للضروري في ذلك **قوله** ووقت المغرب مقدر
بالفراغ منها وما بعد ذلك ضروري فتاخير الصلاة اليه لاهل ادراك الما يوجب ان
تو خر الظهر والعصر مثلا الى الغروب وهذه المسئلة انما ذكرها في الكتاب بنا منه على
القول الثاني بامتداد وقت المغرب ولاجل هذا كان ذكرها في الوقت انسب وفي فعلها
المولف والا فهو جواز ايقاع التيمم اول الوقت اذا الوقت كله على المذهب متعلق
الوجوب فللمكلف ايقاع الصلاة اي زمان شا من الاختياري فان فرضنا الما توخا ولا
تيمم والتاخير الى اخر الوقت او وسطه انما يكون استحبابا **قوله** فلو قدم ذو التاخير
س يعني قدم الصلاة في اول الوقت بتيمم ثم وجد الما الذي كان يرجوه والمتحيرون لتيممه منهم
من يطلق الاعادة ولا يقيدها بوقت ولا غيره ومنهم من يقيدها بالوقت وهو نص ابن حبيب
غير انه على اصله وقال في هذه المسئلة اذا امر بالاعادة في الوقت ولم يعد حتى خرج الوقت
اعاد وعلى ما اصلناه ان تحل منهما ان يوقع الصلاة او الوقت تسقط الاعادة هنا وفي
كل مسئلة من هذا النوع في الوقت وبعده واما اذا لم يجد الما الذي كان يرجوه بل وجد غيره
او لم يجد شيا فلا شي عليه **قوله** ويحتملها **س** يعني المدونة وانظر الاصل وقوله وقيل وان
لم يجد بل وجد غيره في الوقت فكذلك يعني ان ابن الحاجب اذا قدم الصلاة اول الوقت ثم لم يجد
الما حتى خرج الوقت فانه يعيد وتكون الالف واللام للجنس ويحتمل ان تكون للعهد ويكون
معناه ان لم يجد الما المرجو بل وجد غيره فيعيد في الوقت وعلى التقديرين فلا يخفى
ضعف هذا القول وهو على التقدير الاول اضعف **قوله** فان قدم ذو التوسط لم يعد
بعد الوقت باتفاق **س** يفهم منه انه اختلف في اعادته في الوقت ويعني والله اعلم في حق
المتردد في ادراك الما واما الشاك في وجوده فلا اعادة ويحتمل ان يقال باعادتهما
لكنهما بالتقديم وتناكر الاعادة في حق المتردد في الادراك لانه يعيد في الوقت
اذا فعل ما امر به فكيف اذا خالف بالتقديم **قوله** فان وجد الما قبل الصلاة بطل **س**
يعني ان المتيمم اذا وجد الما قبل الصلاة بطل تيممه ووجب عليه استعمال الما وهذا كما
قال القاضي اذا اتسع الوقت لاستعمال الما وانظر اذا ضاق هل يجري على الخلاف المتقدم
في مسئلة من خاف خروج الوقت ان تشاغل باستخراج الما من البير او تشاغل باستعماله
او لا يختلف في اجزاء هذا التيمم وهو الاقرب اذا كان هذا الما اتا به غير المتيمم فاما
ان وجده بازائه او قريبا منه فالاقرب ان الخلاف باق والله اعلم **قوله** وفي الصلاة
لا يبطل **س** هذا هو المنصوص وخرج منه الخلاف من ذاكر صلاة في صلاة وفيه نظر اذ
الصلاة المنسية تقرر العلم بها فاذا ذكرها في الصلاة الثانية كانت كما في رحله
ذكره في الصلاة وليس كذلك الما الذي لا علم عنده به **قوله** وان ذكره في رحله قطع
س يعني لذكره وجود الرقبة في ملكه بعد ان صام ناسيا لها وان لم يتمم صيامه

فليعد اعادته

دخوله في

كان

ولو كانوا

ولو كانوا جماعة الى قوله السابقين ∴ هذا لانهم لا يملكوه ولا قدروا على تحصيله لمبادرة
الاخر اليه **قوله** وان سلموه اختيارا فقولان ∴ قيل يبطل تيمم كل واحد منهم وقيل انما
يبطل تيمم اخذه خاصة والقولان لسحنون والثاني منهما اظهر لان ما تركوه من هذا
انما قصاراه ان يكون مملوكا لهم وليس بمملوك لهم وملك ما دون مقدار الطهارة لا يمنع
من التيمم فلا يضرهم تسليمه والله اعلم **قوله** ومن تيمم في وقته وصلى فلا اعادة **س**
انما قيد بوقته ليخرج به ما تقدم في ذي التاخير وذي التوسط وعدم الاعادة هو الاصل
لان الاعادة في الوقت انما تكون للخلل اذا وقع في الصلاة او في شرطها على وجه النسيان
او العجز والعجز هنا ان المتيمم فعل ما امر به في الفروع الاتية واما الاعادة خارج الوقت
في هذه الفروع فبعيدة جدا **قوله** كالشاك ∴ قالوا التقصيره في الاجتهاد ولا يتصور
التقصير في جميع الصور وقوله والمطلع عليه بقربه لتقصيره في الطلب والتقصير
في هذا اظهر من الذي قبله **قوله** والخائف **س** يعني من لصوص او سباع او نحوهما ولا يتصور
الخطا في ساير صور هذا الفرع **قوله** والمريض العادم **س** يعني والاستعداد مقرون
اليه قبل الوقت **قوله** ومن ناسيا له في رحله ∴ يعني ومن اعاده ناسيا له في رحله في الوقت
والقياس كما تقدم على ناسي الرقبة في صلته الاعادة ابدا وان كان عنا المولف بقوله
من قال بسقوط الاعادة رواية ابن عبد الحكم فغرضه فيها وان اعاد في الوقت فحسن
قوله فان اضله في رحله فالاولى الا يعيد **س** يعني لعجزه عن ادراكه بعد الامعان في
طلبه لكن يخرج من مسئلة المطلع عليه بقربه الاعادة وهذا اولى وقال ابن شاس ان
ظاهر رواية مطرف وابن الماجشون وجوب الاعادة ابدا **قوله** فان ضل رحله فلا اعادة
س وانظر هل يفرق بين الشرط في هذه المسئلة امرا **قوله** وكل من امر الى اخره **س** قال ابن حبيب
بعيد جدا اذ الغرض ان الصلاة وقعت مستوفات الشروط والاركان وانما الخلل
في بعض ما لا ثمنا فامر باستدراكها في الوقت ولو امر بالاعادة ابدا لزم انقلاب
النفل فرضا **قوله** في مسئلة الجنب ويضمن قيمتها للورثة لا مثله **س** يعني انه لو ضمن لهم
مثله لضمنه في موضع التخاصم وقد لا يكون له قيمة هناك او قيمة دون ذلك
فيغبن الورثة الميت وهذا فيه مخالفة القواعد لان المثليات المتلفات عندنا ما عدا
الدنانير والدراهم يراعا في ضمانها مكان التلف فيضمن مثلها بموضع التلف سواء
كانت اذن مالكها كالغصب او باذنه كالقرض الفاسد الا ان يراعا هنا في مسئلة التيمم
مشقة الوصول لموضع اتلاف الما اذ الغالب ان الاحتياج للما ان يكون بموضع يتعذر
الوصول اليه كل وقت وينبغي ايضا ان يراعا في قيمة هذا الما الزمان والحال التي عدم
الما فيها من كثرة الرفقة وطلاب الماء قلته وكثرته وللمسئلة تعلق بغير هذا الباب
قوله وان كان بينهما **س** يعني بين الحي والميت ففي الاولاية قولان ومنهم من قدم الحي

يعني

يعني

بغير

وهو قول ابن القاسم لوجوب الطهارة عليه اتفاقا وغسل الميت مختلف فيه ور ابن العربي
تقديم الميت قال في مسئلة تقرب من هذه لانها في معنى طهارة الحي وايضا فانها احسن
طهارته وقيد دعنى غسل الميت الطهارة الحي نظر مع اتفاق الاكثر على ان التيمم يجوز عند
تعذره قال ابن العربي في جمع الجنب والحائض والميت ومسلة ما اراد واحد به اخر هم
فليدفع للميت واحتج له بما تقدم قال فان اجتمع جنب وحائض فاختلف الشافعية ر
هذا تقديم الحائض على الجنب قوله ويتيمم بالصعيد الى اخره ش لما كان المذهب في
التفسير الاية على ان الطيب الطاهر لزم منه ان يتيمم بكل ما ذكر مع وجود التراب
وعدمه واشتراطه عدم البلح لان اللخمي يخرج عن ماهية الصعيد ومن قصره على التراب
حمل الطيب المنبت لان هذه الاشياء لا تنبت قوله وظاهرها كابن حبيب يشترط عدم
التراب ش يعني ان ظاهر المدونة كقول ابن حبيب يشترط فيما ذكره المولف معطوفا
على التراب لقول المختصر يتيمم على الجبل والحصا من لم يجد ترابا واذكر هذا بعض
المشارقة اعني تفسير المدونة الذي ذكره المولف وقال انما وقع هذا الشرط في المدونة
من كلام السائل لا من كلام ابن القاسم فيحتمل ما ذكروه ويحتمل الجواز عموما وهو متجه
قوله وعلى اختصاص ابيضا في اشتراط عدم التراب كما نقل قوله وفيها ش قال يحيى بن سعيد هو
الى اخره كانه لما ذكر مذهب المدونة مع مذهب ابن حبيب وان قول يحيى مخالف لهما لانه اذا
حجر ما حال بينه وبين الارض من الارض وظاهره مساوات الجميع في الحكم كان مساوات
الاخر انجهما معا بعض في الحكم الاخر فلا تعوم تراب على حجر ولا على رمل وانما يوخذ من قول
يحيى بن سعيد جواز التيمم من الملح بلد على النبات وكراهة البلح لانه مما حال بينه وبينها
قوله ولا يتيمم على لبد ونحوه ش يعني الا ان يكثر ما عليها من التراب حتى يتناوله اسم
الصعيد قوله ولو نقل التراب فقولان لنحلا وغيره ش يعني اذا نقل بان جعل في طبق ونحوه
ونحوه واما لو جعل بلاط الارض فاسم الصعيد باق عليه والمشهور من القولين الجواز
كما يقع في بعض النسخ والاظهر ان اسم الصعيد لا ينتفي له مع النقل الا باعتبار ما كان
عليه وهو مجاز قوله بخلاف غيره ش يعني بخلاف النورة والزرنيخ وما عطفه قبل على
التراب ويدخل فيه الرمل والحجارة وفي الفرق بينهما وبين التراب بعد قوله وفيها
والتيمم على موضع نجس الى اخره ش يعني استشكل كلامه في المسئلة وهو مسلة التيمم
والمشبه به وهو مسئلة الوضوء وتقرير الاشكال فيهما ظاهر لانه اذا انتفت عنه
الطهارة عن التراب كان صعيدا غير طيب واذا انتفت عن الماء كان نجسا قوله وقال ايضا
الى اخره ش والاشكال في هذا مثل الاول لان الاعادة في الوقت مع الامر بالغسل كالتناقض
والجواب بالحمل على المشكوك فيمشي على راي من يرى ان حكم الجسد مخالف في الشك لحكم

التوبر

عبارة

الثوب وان الغسل في الجسد اذا امر مع الشك كالنضح في الثوب اذ انزل لا يوجبان الا الا
في الوقت وقد تقدم ذلك وذكر الشيوخ للمسلمين اعذارا اعتذروا بالقوية فمن نظر ليست
في المطولات قوله وصفته ش يعني التيمم وقد تقدم معنى الاستباحة ورفع الحدث قوله محدثا او
جنبا ش يعني محدثا الحدث الاصغر لمقابلته به والا فالحدث اعم من الجنابة قوله وعليهما
وجوب الغسل لما يستقبل ش لفظ مشكل لانه لا يعلم له خلاف فانه من قلنا الا رفع
وجوب الغسل لما يستقبل اذا وجد الماء من قال منهم بانه يرفع الحدث ومن لم يقل بذلك
الا ما حكاه عن بعض التابعين فحمل هذا الفرع لحمه للخلاف لا يصح واعتذر بان ضمير
التثنية عائد على المحدث والجنب من قوله وعليهما فالمعنى الغسل واجب عليهما لما
يستقبل وفيه بعد [illegible] حيث ان الغسل اذا اطلق في الاصطلاح فالمراد منه انما هو
الطهارة الكبرى لا الصغرى فالغسل انما يلزم الجنب لا المحدث قوله فان نسي الجنابة
ش يعني اذا نوى استباحة الصلاة فلا بد ان يتعرض مع ذلك من الحدث الاصغر او من الاكبر
فان نسي وهو جنب ان يتعرض لذلك لم يجزه هكذا قال ابن وهب وقد تقدمت هذه المسئلة
قوله فيعيد ابدا ش ثمرة لقوله لم يجزه لاحتمال ان يقال يعيد في الوقت كما في غيره ش
قوله ولو كان مع الجنب قدر الوضوء تيمم ولم يتوضا به ش هذا استدلال بان حكم الوضوء
مطرح مع الجنابة وقد تقدم في ذلك خلافا عندنا وعند الشافعية ويكون السد على
ما قال المولف كما لو وجد المحدث قدر ما يغسل به بعض اعضاء الوضوء فانه يتيمم ولا
يستعمله خلافا للشافعية والزمه بعض المتنا بناء على ان كل عضو يطهر
بانفراده وكان الاشبه بهذا الفرع اول الباب عند الكلام على اسباب التيمم قوله
ويستوعب الوجه واليدين الى المرفقين ش يعني ان ذلك لازم له ابتداء اما لو ترك
شيئا من ذلك فان كان من الوجه او اليدين الى الكوعين فانه لا يجزيه على ظاهر المذهب من
وقال ابن مسلمة اذا كان الشي اليسير فلا شي عليه وان كان المتروك ما بين الكوعين الى
الى المرفقين فسنذكره قوله ونزع الخاتم على المنصوص كانه يشير كما قال غيره الى ما
ذكرناه عن ابن مسلمة وان ابن مسلمة لم يذكر ان الشرط اليسير ابتداء فيما احفظ الا ان قوله
قالوا وتخليل اصابعه ش انما يذكر المولف قالوا لهذا فيما لا يرتضيه وكانه يرى ان
الخلاف في تخليل اصابع اليدين في الوضوء وان النقل من التيمم لا يشترط على المشهور اذ
يجوز على الحجر وان كان يجزله فالمناسب لا يلزم تخليل الاصابع قوله وفي مراعاة صفة
اليدين قولان ش يعني وفي استحباب مراعاة اذ لا خلاف اعلمه ان مراعاة الصفة
ليست بواجبة قوله وهي الصفة ش يعني على القول بمراعاتها قوله فيمسح ابداء ظاهر
اليمنى باليسرى ش الباقي قوله باليسرى للاستعانة قوله الى المرفقين ش معناه
ماسحا الى المرفقين او منتهيا الى المرفقين فالمجرور يتعلق بمحذوف وهو في موضع الحال.

فمعنى الكلام يبدا بمسح ظاهر اليد اليمنى فاءلا يده اليسرى وموصلا الى المرفق ثم يمسح الباطن من ذراع اليمنى منتهيا الى الكوع ثم يمسح اليمنى باليسرى مثل ذلك **قوله** ولابد من زيادة ۞ هذا من لفظ المدونة واختلف كما قال المؤلف في معناها فقيل يمسح الكفين يعني انه يمسح اليدين على الصفة المتقدمة ويؤخر مسح الكفين فيمسحهما بعد مسح الذراعين لقوله بعد ان ذكر مسح الذراعين ثم يحرف الفضلة بمسح الكفين **قوله** وقيل اراد الى منتهى الاصابع فيهما ۞ يعني انه في المدونة انما اراد ان يعلمه ان مسح ظاهر الذراع قبل باطنه لانه يقف بالمسح عند الكوع بل لابد ان ينتهي في اليمنى الى منتهى الاصابع ويعيد بمسح اليسرى كذلك والقول الاول اقرب الى لفظ الرواية والقول الثاني احسن في الفقه اذ لا اشعار الى الثانية مع كمال الاولى ثبوت فضيلة الترتيب الذي بين المياسر والمياسر **قوله** وان اقتصر على الكوعين الى اخره ۞ يعني اذا قيل يعيد الا اجزا في الفوعين فيعيد ابدا وقيل في الفرعين بلا اجزاء والكمال فلا يعيد في الوقت ولا بعده وقيل بالاجزاء دون الكمال فيعيد في الوقت خاصة في الفرعين معا ويقع في بعض النسخ والرابع المشهور في الاول خاصه يريد في الصورة الاولى وهو اذا اقتصر على الكوعين اعاد في الوقت وهذه الزيادة اعني زيادة القول الرابع لابد منها اذ قول ابن القاسم يعيد في الوقت اذا اقتصر على الكوعين ولا اعادة عليه في وقت ولا بعده اذا اقتصر على ضربة لابد حل في كلامه اذا اقتصر على ثلاثة اقوال الاول وحكى القاضي ابن رشد ان ابن لبابة يقول في التيمم المحدث الحدث الاصغر يتيمم الى المنكبين وقال في التيمم المحدث الحدث الاكبر يتيمم الى الكوعين وليس عنده في التيمم بلوغ الى الذراعين بوجه قال واعتمد في ذلك على اثر **قوله** لو مسح بيده الى اخره ۞ الاظهر من القولين ان ذلك لا يضره اذ النقل غير مشروع ام كان التيمم بتراب وان كان بحجر فليس هنا لك ما ينقل **قوله** بخلاف النقض الخفيف فانه مشروع ۞ يعني لبقاء التراب خشية ان يضر به في عينيه وما في الحديث انه صلى الله عليه وسلم نفخ فيهما **قوله** والترتيب والموالاة كالوضوء ۞ يعني على المشهور فيهما والله اعلم على ان الاقوال التي في الترتيب في الوضوء يمكن ان تجري هنا واما الموالاة فلا يمكن اجرا تلك الاقوال في التيمم وهذا يستفاد ان يقيد كلام المؤلف اذ انعقد له على مسئلة بكلام ثم شبه مسئلة اخرى بها في الحكم فانما يريد التشبيه بينهما في المشهور خاصة ولا يلزم ان يكون كل ما في المشبه به من الخلاف مثله في المشبهة وقد ظن بعض الائمة المتاخرين على المؤلف خلاف هذا فالزمه امرا شنيعا بسبب ظنه وذلك لا يلزم عند من تامل كلامه على ما ذكرناه وسترا الموضع الذي يفغبه هذا الامام على المؤلف في كتاب الصلاة ان شاء الله تعالى **قوله** وبها فيمن نكس تيممه الى اخره ۞ يعني محمول على انه اراد ان يصلي به نافلة وسواء كان تيممه اولا لفريضة او لنافلة وان لم يرد هذا

والاظهر

تلك

والاظهر وهو لانه لا يجمع بين فرضين على مذهبه في المدونة فليس ثم ما يستقبل وكان بعض من لقيناه يقول انما مراده بقوله يرتب لما يستقبل اي يرتب تيممه في المستقبل ولا ينكسه وهذا انما يظهر اذا كان تنكيسه في مسئلة المدونة على وجه العمد واما اذا كان منه نسيانا فلا يحسن منه ان يريد مثل هذا الكلام في هذا الموضع **قوله** ولو نوى فرضا جاز النفل بعده وكذلك الطواف الى اخره ۞ هكذا قاله غير واحد من اهل مذهبنا ومن الشافعية وقال بعض الشيوخ انما يجري هذا على القول لانه يرفع الحدث واما اذا قيل انه مبيح فلا يفعل بعد الفرض شيئا الا بتيمم جديد وهذا الذي قال وان كان يظهر ببادي الراي ولكن يلزم على طرده ان يفعل الفريضة وقولا اهل المذهب في النافلة فظاهر ان الذي يظهر منها فان دخل وقت الفريضة التي تلي فريضة التيمم وقال الشافعية ينتهي بالنافلة الى وقت الفريضة فاذا دخل وقت الفريضة الثانية لم يشتغل بذلك التيمم وهو عندي جيد لان ما يفعله من النافلة بعد اذا التيمم تابع للفريضة ولا للتابع حال عدم المتبوع حسا وحكما والله اعلم **قوله** وروي قبله ۞ يعني انه روي ان النافلة تجوز ايقاعها بتيمم الفريضة تقدمت النافلة او تاخرت ثم يفعل الفريضة بعد النافلة **قوله** ولو نوى نفلا لم يجز الفرض به ۞ يعني اذ لا يصح تبع الفريضة لما دونه ويصلي من النفل ما شاء لانه اذا اقتصر الفرض جاز له فعل ما شاء من النوافل وان لم يكن التيمم للنفل فلا يكون له فعل النفل بتيمم النفل الا **قوله** وفعل ما تقدم ۞ يعني الطواف وما عطف عليه في مسئلة التيمم للفريضة وقوله كما يفعله بتيمم الفريضة يعني كما يفعله بعد ما تقدم **قوله** بخلاف تيممه للنوم ونحوه ۞ يعني ان التيمم فيما يستباح في هذا الباب كالوضوء فكان من توضى للنوم لا يصلي به على المشهور فكذلك من تيمم للنوم لم يصل به وعن انه يصلي بالوضوء للنوم وهما جاريان في المذهب وقد تقدم ذلك في محله وكذلك مثل التيمم **قوله** ولو نوى فرضين صح ۞ ولا يقال انه لما نوى فرضين ولا يستباح به الا فرض واحد صار كانه تيمم غير مشروع لان المقصود الاهم من النية ان يقصد استباحة العبادة من الحدث وفعله فرضا او فرضين من لواحق التيمم واحد الفرضين منفصل عن الاول والاول عبادة مستقلة بنفسها بخلاف من نوى في الوضوء ان تجهز حتى يمسح الراس **قوله** لانه لا يرفع الحدث ۞ والظاهر انه يرفعه غير انه دل الدليل على ان الماء يرفعه مطلقا وان التيمم يرفعه مقيدا وقد سوى بينهما النبي صلى الله عليه وسلم في اطلاق لفظ الطهور في قوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته وقوله وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وليست هناك نجاسة تزال وانما هو حكم من الاحكام وهو الحدث وايضا فلا مانع ان يستباح به عبادتان فاكثر كما تستباح به عبادة ولا سيما اذا كانت العبادتان من جنس واحد كالصلاتين **قوله** ولا يتقدم على الوقت ۞ تقدمه على الوقت في هذه المسئلة يتبين اذا كانت الصلاة

تير

وفيتيمو واما اذا كانا فاتتين ففيه نظر وسياتي حقيقة ذلك في محله ان شاء الله

قوله او لوجوب الطلب لكل صلاة على المشهور في الثلاثة :. يعني ان كون التيمم لا يرفع الحدث او لا ينتج بغرضه على الوقت او ان الطلب يجب لكل صلاة هذه الفروع الثلاثة مختلف فيها والمشهور فيها ما ذكره انه لا يرفع الحدث والا يجوز تقديمه ويجب الطلب ووجوب الطلب يتفرع عن وجود الحدث او عدم الاستباحة اذ انما يراد من الماء فلو كان الحدث مرتفعا لكان طلب الماء تحصيلا للحاصل وهذا بين من رفع الحدث واما الاستباحة فلا مانع ان تكون حاصلة ويطلب الماء لان رفع الحدث اكمل فطلب الماء لا يلزم عليه تحصيل الحاصل على هذا التقرير لان وجوب الطلب لكل صلاة في كل حال بعيدا اذ لا معنى للطلب ثاني مرة تقدم تقدم منه طلب في مكان واحد وزمان بين متقاربين وقول ابن العربي وابن اسحاق وهو من شعبان ومثله للشيخ ابي محمد هو الشاذ المقابل للمشهور من قوله وصلى به فرضا على المشهور

قوله ولو صلى الفرض غير الراجي :. ما ذكره عن ابن القاسم هنا هو المنسوب لاصبغ كما حكاه ابن رشد وغيره غير ان ابن شاس زاد عن اصبغ ما اثر هذا الكلام وهذا معنى قول ابن القاسم وعادة المتقدمين في نقلهم الفرق بين ما هو نص وبين ما هو مستقرا او اجرا على الاصل وهكذا تبعه المولف في غير موضع ومن حققوا النقل من المتاخرين وابيضا لم يستوف ما في المسئلة من خلاف فان قلت تحصيل هذا القول يعطي ان في المسئلة قولين اخرين غير هذا احدهما الاعادة ابدا والثاني الاعادة في الوقت قلت هذا احسن لو كان النقل يحتمل غيره انه قريب منه لان ابن القاسم قال في العتبية انه يعيد الثانية في الوقت ولو اعادها ابدا كانت الى وانظر ما حكم من الفائتتين اذا كانتا في الاصل غير مشتركتي الوقت هل يكونان مثل المشتركتين ام لا

قوله ونوى صلاة من الخمس يتيمم خمسا على المشهور وصلى :. يعني ان الواجب عليه خمس صلوات يتيمم لكل صلاة عند اشتباهها وقد اختلف في اصول الفقه في هذه المسئلة هل كل واحدة من الخمس واجبة كما لو تحقق تركها او الواجب واحدة بغير عينها والباقي لتحصيل تلك الصلاة والمختار من اصول الفقه هو المذهب الاول بدليل ان خواص الواجب من ثواب وعقاب واجر آكد لكل واحدة منها **والمختار** في الفقه هو الثاني بدليل ان العدد المطلوب في هذه المسئلة ونظائرها ايور ومع ذلك اعني ما يجب من العدد مقدار ما يتحقق المتروك ويسقط الزائد على ما يذكره في قضاء الفوائت وعلى المذهب الاول يتحقق وجوب التيمم لكل واحدة وعلى المذهب الثاني يشبه اجتماع فرض ونفل فيكون كمن تيمم للفريضة وتنفل قبلها بل هنا اخف

قوله ومن لم يجد ماء ولا ترابا الراجي :. **قلت** فما احسن المولف الاختصار في هذه المسئلة وان كان قد جرا على غير عادته اذا تاملت كلامه وانت تعلم من اثبات الصلاة والقضاء لابن القاسم ان مالكا ينفيهما لانه قابل قول احدهما بالاخر والثاني من الثالثة والباقيين وهو اشهب يقول باثبات

التيمم الاول من القسمين اللذين اثبتهما ابن القاسم وهو الصلاة دون القضاء ولاصبغ عكس قول اشهب **وقد** اضطرب الناس في المختار من هذه **الاقوال** فالاكثرون على اختيار مذهب اشهب معتمدين على ظواهر اشهرها صلاة الصحابة قبل نزول اية التيمم لما عدموا الماء لان عدم الماء قبل مشروعية التيمم كعدم الماء والتراب بعد مشروعيته واختار السيوري وغيره مذهب مالك لظواهر اقوى منها عنده سقوط الصلاة عن الحائض والنفساء والموجب لذلك الا العجز عن الطهارة وهذا الكلام يحتاج الى تامل وذلك ان عادم الماء والتراب مخاطب بالصلاة والساقط عنه الطهارة فينظر هل تسقط الصلاة لسقوطها ام لا والحائض الصلاة قد سقطت عنها بنص الشرع فتسقط الطهارة لذلك لانها انما وجبت لاجل الصلاة وتابعة لها في الوجوب فاذا سقطت سقطت **و**قوله صلى الله عليه وسلم تترك احداكن الصلاة شطر عمرها

قوله وفيما ومن تحت الهدم الى اخره :. انما ذكر مذهب المدونة هنا لانه لا يحتمل ان يوخذ منه مذهب اصبغ في مسئلة من لم يجد الماء ولا ترابا لانه من هذه الحالة يحتمل على غير طهارة ويستطيع ان يحرك اشفار عينيه وشبه ذلك فيكون المانع له من الصلاة وعدم استطاعته لها انما هو لعدم استطاعته للطهارة ويحتمل المسئلة غير هذا ان يكون على طهارة ولا يكون قادرا على حركة المضطجع المريض لكن يقدر على ما دون ذلك كالحركة باشفار عينيه ومن ترك الصلاة على هذه الحالة فيقضي ويحتمل ان يكون مذهبه في المريض الذي لا يستطيع على الحركة البتة القضاء اذا ترك الصلاة بغلبة على ما هو ظاهر كلام ابن الجلاب وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله

المسح على الخفين

رخصة على الاصح :. العبارة معترضة على المولف فربما يعضهم ان الاحسن ان يقال مشروع رخصة على الاصح لان الاقل مقابل الرخصة العزيمة فيقتضي ان يكون القول الاخر عزيمة اي مطلوبا وهذا الاعتراض مبني على ان العزيمة لا تكون الا مطلوبة وان الرخصة لا تكون مطلوبة ولعل يمكن ذلك على انه وقع في مختصر ابن الطلاع ان المسح على الخفين مطلوب قبل بالندب وقيل بالوجوب وهذا النقل يحتاج الى مزيد نظر فعلى هذا النقل لا اعتراض على المولف والله اعلم

قوله للرجل والمراة :. يريد بيان ان الاحتمال الذي يتوهم قصر الرخصة على المراة لستر اركبها الوجه في الاحتياج الى تدفية الرجل وزيادتها طلب الستر

قوله في السفر والحضر ورجع الله :. يحتمل ان يكون رجع عن قصر على السفر ويحتمل ان يكون رجع عن عموم مشروعيته كالقول المقابل للاصح في المسئلة المتقدمة والاحتمال الثاني اسعد بظاهر الرواية وبظاهر قول المولف لانه لو كان الكلام مبنيا على الاحتمال الاول لقال ثم رجع عنه عوضا عن قوله ثم قال لا يمسح المقيم والاظهر من هذه الاقوال المشهور لكن بغير التوقيت على ما ياتي بعد عن رسالة السر لما ثبت ما جاء في الصحيح

قوله وشرطه ان يكون خفا ساترا :. الضمير المضاف اليه شرط عايد الى

المسح وذكر شروط المسح مجملة ثم عاد بالتفسير فقوله فلا يمسح على الجورب تفسير للفظ خف لان الجورب من غير الجلد وقوله ولا على الجرموق هذا قول من يرى ان الجورب والجرموق مترادفان **وقوله** جورب مجلد يعني الجرموق وهو خلاف قوله الا ان يكون من فوقه الراجح لان الاول ينطلق عليه اسم الجرموق فقط ان جلد والثاني يستحق هذا الاسم الا بعد التجليد فيكون الجرموق مختلفا في معناه على ثلاثة اقوال **قوله** يمسح عليهما مطلقا بعني سواء كانا جلدا او لا والا ظهر عدم المسح لانه غير محل الرخصة لان الرخصة انما جاءت فلعل العلة اوجزوها او شرطها عموم الحاجة **قوله** ويمسح على الخف فوق الخف على المشهور وزعم بعض الشيوخ ان محل الخلاف انما هو اذا لبس الاعليين على الاسفلين قبل المسح واما لو مسح على الاسفلين في طهارة ثم لبس الاعليين فلا خلاف في جواز المسح على الاعليين وظاهر كلام غيره ان الخلاف جار في الصورتين معا وانما هي المنع في الصورة الاولى **قوله** فلو نزع الاعليين الراجح هذا التشبيه انما يظهر في الصورة الثانية **قوله** ولا يمسح على غير ساتر على الاصح غير ساتر هنا صفة لمحذوف معناه ولا يمسح على خف غير ساتر لمحل الفرض على الاصح ويقابل الاصح هنا هو رواية الوليد بن مسلم عن مالك جواز المسح على ما ستر من محل الفرض مع غسل ما ظهر من محل الفرض ولا يفهم من كلام المؤلف سوى المسح كما حكاه ايضا وكلام المؤلف يقتضي تصحيح هذه الرواية من جهة النقل وان كان الباجي اشار الى توهيم الوليد من حيث انه كثير الرواية عن الاوزاعي وهذا غير معروف لمالك ومعروف للاوزاعي ولكن الوليد احد الائمة الاثبات مخرج حديثه في الصحيح لم ينفرد به احد فيما رايت الى الوهم والله اعلم **قوله** ولا يمسح على ذي الخرق الكثير مفهومه جوازه على ذي الخرق اليسير وهو كذلك اذ لو كان الخرق اليسير ما نعامن جواز المسح مع عدم الانفكاك عنه غالبا لكان ذلك غاية الحرج اما الكثير فانه ينفك عنه اكثر الاخفاف فلا مشقة في نزعه **قوله** وهو ان يظهر جل القدم على المنصوص مقابل المنصوص كلام العراقيين والاكثر ما يقابل المنصوص بالاستقراء لا بمنصوص اخر وقيد كلام العراقيين بقيل ان تعذرت مداومة المشي فيه لرقة الهيئات والا فعدم يمكن بغيره وفي الهيئات ان يدوم المشي فيه اي في خف بقي منه اليسير وهذا التقييد يقتضي افتراق حكم ذوي الهيئات من غيره على نظر في ذلك **قوله** ولو شك في امره لم يمسح بعني ولو شك في امر الخرق بالكثرة واليسارة ولو شك في امر الخف المخرق هل الخرق يسير او كثير لم يمسح لحصول الشك في الشرط **قوله** ولا يمسح على لبس بتيمم محل الخلاف على ما قاله غير واحد اذا لبسه قبل الصلاة اما لو لبسه بعدها فلا يخالف في ذلك انه لا تقتضي الطهارة المشروطة في لبس الخف حسا وحكما فان قلت يلزم على هذا

صحة لباسه بعد الصلاة وصحة المسح عليه لمن اراد ان يشتغل بعد الوضوء ولا يصلي به الفرض قلت هذا صحيح لولا ما عارضه من مخالفة الاصل وهو ان المنوي لعنا فلة تجوز ايقاع الفريضة به وفي هذه الصورة لا يجوز وانظر هل يلحق بمسالة التيمم في المنهض لبسه على وضوء لا يصلي به الا فريضة واحدة كالمستحاضة وصاحب السلس او يقال هذا لبسه في حال ارتفاع الحدث بخلاف الاولى **قوله** ولا يمسح اذا لبس احدهما بعد غسل الخف بعد ان غسل رجله ثم غسل الرجل الاخرى ولبس الاخر بعني الخف الاخر حتى يخلع الاول بعني الخف الاول ويلبسه قبل ان تنتقض طهارته وهذا كاف في تصحيح المسالة بالنسبة الى جواز المسح لكن يفوت معنا ادب اللبس لان كان ابتدا بلباس الايمن لانه الاولى لباس الايسر قبل الايمن فالاحسن ان يخلع الخفين ثم يلبس الايمن ثم الايسر ونقل في هذه المسالة والتي قبلها قول مخالف المشهور وهو مطرف واصبغ لانه الحمل فابره لكنه يعوت مع ذلك بيان المشهور الا ان يقال يعلم المشهور من حيث انه نبه المسالة عليه والخلاف في هذه المسالة مبني على صحة طهارة كل عضو بانفراده وقد ذكر هذا الاصل في المذهب وبنا الفرع عليه غير واحد من الاشياخ فلا وجه لانكاره وقد تقدم من هذا في مسالة القابسي وابن ابي زيد **قوله** ولا يمسح لابس لمجرد المسح الراجح ظاهر كلامه لا يمسح المنع وكذا ايضا ظاهر المدونة صرح بالكراهة وقول اصبغ بالاجزاء يحتمل ان يجير الاقدام على ذلك كما يقع في بعض النسخ وحكاه بعض الشيوخ ويحتمل ان يكون مع بعيد الكراهية كما نقله عنه ابن شاس وبالجملة يتحصل في المسالة ثلاثة اقوال الجواز والمنع والكراهة والنفس اميل اليه **قوله** ولا يمسح المحرم العاصي يعني لانه منهي عن لباسه موجوده كالعدم وفي الخف المغصوب نظر واختلف فيه الشافعية ورده الى مسالة المحرم اظهر لكن يعارضها التوضي بما مغصوب فانه يرفع الحدث والمحرم ممنوع من اللبس لحق الله والغصب ممنوع لحق الادمي وما ذكره عن سحنون من جواز المسح على المهاميز لكنه مختص بالراكب وشان الرخص في مثل هذا ان تكون اسباب عامة **قوله** وصفته يعني المسح فيها بعني المدونة وقوله فامرهما الى حزوة العقبين يعني وقد عطف اليسرى مع العقب حتى حاذت **قوله** فقال ابن شبلون بظاهره بعني بظاهر الكلام اليسرى كاليمنى بعني الرجل اليسرى كالرجل اليمنى في الصفة وقال غيره اليسرى بعني الرجل اليسرى عكس الكعبين بعني ان اليد اليمنى تكون في مسح الرجل اليسرى من اسفل الرجل واليد اليسرى من فوق الرجل **قوله** وقيل يبدا من الكعبين فيهما من العقب بعني في اليمنى واليسرى ويقع في بعض النسخ وقيل اليمنى كالاولى واليسرى كالثانية على العكس بعني ان ما ذكره عن المدونة صورة من صور المسح وقوله وقيل يبدا من الكعبين فيهما صورة ثانية تكون اليد اليمنى فيهما كما كانت في الصورة الاولى على راي ابن شبلون واليد اليسرى تكون من العقب ذاهبة الى المقدم

في الصورة الثانية وحاصل الامر في هذه الصور هل يبدا في التخفيف ما يبدا في الرجلين
من ابتدا به بالمغسول مع تكرمة اليد اليمنى عن الوصول الى الازرار والموضع هما وهو اسفل
الخف او نحوه ازالة الازرار عن الرجل فيبدا من العقب الى الكعب ما تا الى ما خرج
حوما من ان يبقى من الازرار شي في الخف فينعطف على العقب والاولى الصورة المتقدمة
لما فيها من مشابهة الفرع للاصل وما روعي في غيرها يمكن الاحتراز عنه بان ينظر الى
الخف قبل المسح وهذا كله تطرا في الاولوية ويكفي في الاجزاء تعميم الاعلى والاعلى مع
الاسفل بان يبدا كانت من اي جهة اتفقت **قوله** ويزيل عنهما الطين **ح** يعني لانه حائل
ويتوقى حكم الطين الذي في اعلا الخف من الطين الذي هو اسفلهم بالوجوه والندب على ظاهر
المذهب **قوله** ولا يتبع الغضون **ح** وهو التكسير الذي يكون في الجلد لقلة سلامة الجلد
وحسبنا الله ونعم الوكيل
منها مع انه لم يجر ذلك في مسح النبي صلى الله عليه وسلم
قوله ولو خص اعلاه اجزاه الى اخره **ح** الاظهر الاجزا بل جواز الاقتصار على الاعلى لجوا
نقته فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقول ابن نافع لتوجه ويبعد قول اشهب **قوله** والغسل
والتكرار مكروه **ح** ولا يبعد تخريج الخلاف الذي في غسل الراس في الوضوء بدلا من مسحه
في غسل الخفين وقال ابن حبيب ان غسله للنجاسة مستشعرا نية الوضوء اجزاه واستحب
الاعادة واما ان غسلهم للنجاسة ناسيا للوضوء فانه لا يجزيه **قوله** ولا تجزيه الى اخره
ح الظاهر ما في رسالة ابن ابي زيد لموافقته حديث علي رضي الله عنه وان كانت تلك الرسالة
منكرة عن شيوخ المذهب **قوله** عن رواية اشهب واقتصر **ح** يعني انه سكت عن المغير
فيحتمل انه يرى المسح له كما في رسالة ابن ابي زيد وحمل غيره اجرور وابن نافع عن الثوب لاجل
غسل الجمعة وهو ظاهر والله اعلم **قوله** ولو نزع الخف فاخر الغسل بنى ابدا على المشهور
ح كما هو لو غسل في الحال الاجزاء وهو كذلك على المشهور وقيل لا يجزيه لبعد ما بين
الطهارة وتمامها وهو بعيد لان الطهارة قد تمت قبل هذا بدليل صحة ما وقع من العبادة
بها قبل ذلك وانما غسله لان جبر الماء وقع فيها من الخلل بسبب نزع الخف وبالجملة
فان هذه المسئلة من مسائل الفور فلنجر عليه **قوله** فلو نزع احدهما **ح** يعني الخف غسل
الاخر يعني الرجل والاشكال في وجوب غسل المنزوعة ولهذا سكت عنه وايضا
فانه معلوم من المسئلة التي قبلها ورا بعضهم اجرا الخلاف في جواز مسح خف وغسل رجل
من الخلاف في تلفيق كفارة الايمان من الطعام والكسوة **قوله** وفيه فان عسر وخشي الفوات
ح يعني فوات وقت الصلاة فكالجبيرة يعني يغسل ما نزع ويمسح ما عسر والاظهر
النظر الى كثرة ثمن الخف وقلته ويعتبر ذلك بتيمم الماء **قوله** ويمسح على جراحه ان قدر
ح يعني لان الاصل ملاقاة العضو بالمكو بل ان قدر على غسل الجرح بالماء وجب ومن هنا
ياخذ الحكم فيمن براسه علة لا يستطيع غسله بالماء في الطهارة الكبرى انه ينتقل الى
المسح

المسح خلاف ما في اسولة ابن رشد انه ينتقل الى التيمم والاول كان يفتي الكثير لغناه
قوله الى التيمم خلافا ووفاقا وقد تقدم في باب **قوله** وعلى عصابة الجبائر **ح** لانه تثبت
الجبيرة الا انها **قوله** وعلى عصابة الفصادة مثله وقول سحنون بن سعيد في المدونة في العرق
يقطع يغسل معناه اذا ابرا **قوله** فان كان يتضرر بمسحها **ح** يعني لتالمه بذلك او لا تثبت كما
لو كانت تحت المارن او لا يمكن كما في اشفار العينين وهي من اعضا التيمم تركهما وغسل ما
سواهما لان الامر قد ال الى وضوء ما قصر او تيمم ناقص والاول اولى للاصالة **قوله** فان كانت في غير
الراحة **ح** والاظهر من هذه الانحا وبدل استعمال الماء مثل ما لا يصل اليه القبيح في الغسل وقد
اختلف هناك فيما لا يصل اليه الا باستنابة فان قلت قد تقدم في باب التيمم انه لا ينتقل
من الجراح والاحتياج اليه الا ما كثر مثل ان يبقى له يد او رجل فلم اطلق هنا وظاهره ان محل
الخلاف فيما هو اقل من ذلك وكثير قلت الامر في البابين على ما ذكرته وانما قيد هناك
المتكلم بان يكون اكثر لان المسح ممكن فيه واطلق هنا لانه لا يمكن فيه فلا بد في ان يكون اليسير
هنا كالكثير هناك والله اعلم **قوله** واذا صح غسل ومسح الراس في الوضوء **ح** هذا مما لا
خلاف اعلمه انه يغسل ويمسح لما يستقبل وما اظن ان ابا مسلمة رضي الله عنه يخالف هنا
كما خالف في التيمم **قوله** وان سقطت الى اخره **ح** يعني لان شرط الصلاة بالنسبة الى ما
بعدها غير حاصل ولا خفا في التفريق بعده وبدا التيمم **قوله** ولو صح وسن غسلها
يعني غسل موضعها وكان عن جنابة يعني وكان الغسل عن جنابة وانتهى لفظ المدونة بجملة
قوله كل ما حل من قوله الى قوله واعاد ما فعله من تفسير المؤلف **قوله** واعترض بمسئلة
التيمم **ح** يعني بمسئلة التيمم اذ التيمم لاستباحة الصلاة من الحدث الاصغر ناسيا للحدث
الاكبر وقد تقدم ان المشهور عدم الاجزا وعليه اعترض هنا ووجهه ان نية الاصغر اما ان
تنوب عن الاكبر او لا والاول موجب الاكتفا بالتيمم في المسئلة المفروضة والثاني يوجب عدم
الاكتفا بغسل العضو في مسئلة الجبيرة **قوله** وفرق بينهما بان تيمم الوضوء كالوضوء **ح**
يعني ان تيمم الوضوء اقتضاه ان يقوم مقامه ولو توضا الجنب لم يجزه فاحرى الا يجزي ما
يقوم مقامه اما في الجبيرة فقد استوعب محل الجبيرة بالغسل وذلك المحل هو الذي كان
يجب غسله في الجنابة والنية مستلزمة للنية فيقع الاكتفا بغسلها في الوضوء بدلا من
غسلها في الجنابة **قوله** وبانه بدله **ح** الضمير عائد على ان تيمم الوضوء يعني ان البدل
لا بد ان يذكر عند الاتيان به الاصل الذي هو بدل عنه فشرط صحة التيمم في المسئلة
المفروضة ان ينوي ان هذا التيمم بدل عن الحدث الاصغر وقد فاته ولا بدلية في مسئلة
الجبائر بل كل واحد من الغسلين يغسل موضع الجبيرة في الطهارة الصغرى وغسله في
الطهارة الكبرى اصل بنفسه لكن لا يستلزم رفع الحدث الاصغر رفع الحدث الاكبر
اجزا عنه واعلم انه بقي هنا شي وهو انه ان صح هذا العدم لم يطرده في كل بدل مع اصله

فيلزم المكلف في الطهارة بالصوم ان ينوي برفعه عن الفتق ومن لا الحدث بوليته عن
الصوم وكذا سائر الكفارات المرتبة والصوم مع الهدي الا ان يقال الموجب لهذا في التيمم
كونه لا يرفع الحدث كما اشار اليه بعضهم وفيه بعد والنظر لا مناسبة لتوجيه هذا في هذا
الموضع دون غيره **ومر** نزلت منذ عشرة ايام وهو ان رجلا براسه ضرر يمنعه من
غسله في الجنابة فينتقل معه الى المسح فمسح ثم توضا فمسح براسه هل يجزيه كمسئلة
اللمعة او لا يجزيه فقرا بعض اشياخي بعدم الاجزا ورايت الاجزا ومن الاحتياج طول لتركه
لان الكلام خرج عن المنهج الذي قصدت اليه في هذا التاليف والله اعلم وبه التوفيق

فصل الحيض الى اخره **قوله** الدم جنس وما بقي فصول الخارج بنفسه يخرج دم
النفاس لان دم النفاس خارج بسبب الولادة من فرج الممكن حملها عادة **..** يخرج دم
الصغيرة والكبيرة التي لا تحيض ولا تشتهى من غير زايد على خمسة عشر يوما يخرج دم الاستحاضة
من غير ولادة زيادة بيان واعترض من استعمال لفظ بنفسه غير موضعه لانه انما استعمل
اذا اريد به الذات والحقيقة تاكيدا كقوله جاء زيد نفسه او بنفسه ويكون جاز تاكيد به ومنه
هذا وجوابه الصغار بجمعه وبانه غير مانع لدخول نوع من دم الاستحاضة وهو ما زاد على دم
العادة او العادة والاستظهار اذا كان اقل من خمسة عشر يوما فانه غير زايد عليها وبان قيد
حشو وهو قوله من غير ولادة لان قوله بنفسه مغن عنه **قوله** فمن بنت ست سنين الى اخره
.. الظاهر من عوايد النسا بهذه البلاد ان الحيض لا يتمادى بعد الخمسين وانه ينقطع في
نحو الخمسين وقال ان تراه بنت الستين **قوله** فالرفعة **..** الفا في قوله فالرفعة وفي قوله من ثم
لانها كالمسبب عما قدم ولا شك ان العلم بهما يستفاد من ذلك اما الاول فلان قوله في الممكن
حملها عادة يخرج بنت ست وبنت سبعين بانه لا يمكن حملها عادة واما الثاني فلان قوله غير
زايد على خمسة عشر يوجب دخول ما قصر عن هذا العدد والرفعة فيما قصر فلذلك حسن
دخول الفا كونه نتيجة عن قوله واقل مدته في العبادة غير محدود والعلم بالتيممة بسبب
عن العلم بالمقدمة فان قلت هل هو محدود لان الرفعة والقطرة اذا كانت حيضا ولا اقل
من القطرة فالقطرة حد لا قلة فاقله محدود وهو خلاف قوله قلت الحد الذي يعتبر في هذا
انما هو بالزمان والاقل منه غير مدرك ولا يناسب حد الاكثر بالزمن والاقل بالقطرة
وينبه على ذلك قول المولف واقل مدته **قوله** في العبادة **..** احترازا من العدد والاستبرا
فان الاقل فيهما محدود على ان الصحيح عند المتاخرين مساواة البابين في عدم تحديد الاول
قوله والصفرة والكدرة حيض وحده او في ايام حيضها **..** يعني سوا الصفرة لم ينفرد بها
ولم يتاخر عنها دم او كانت اثنا ايام الحيض الموجود فيها الدم لان ايام الحيض قد يزاد
منها ما وجد فيها المعتبر وهو مراد المولف بقوله او في ايام حيضها وقد يزاد منها الايام

التي

التي لو رات فيها دما لكان حيضا وهو المراد من قوله وحده والمراد من الجميع الاحتراز من
الصفرة والكدرة التي يكونان في ايام الاستحاضة والتشبيه على مخالفة من لم يعتبرهما
مطلقا والظاهر عدم اعتبارهما مطلقا هي الصحيح عن ابن عطية كنا لا نعد الصفرة والكدرة
شيا تحمل هذا اهل المذهب على ان ذلك في ايام الاستحاضة وهذا المحمل يكاد ان يخرج الحديث
عن الفايدة لان من المعلوم بالضرورة ان غاية الصفرة ان تكون كالدم فاذا الغا الدم فاحرا الغاوها
في دم الاستحاضة مطلقا **قوله** واكثره خمسة عشر **..** يعني واكثر مدته ويعني ايضا من حيث الجملة
والا فالمذهب المشهور من حيث الجملة التفريق بين المبتداة والمعتادة على ما سياتي **قوله**
وخرج من قول ابن نافع **..** لعل هذا التخريج من قوله يبلغ بالاستظهار الى ثلاثة عشر ولو كان
الحيض يبلغ الى هذه المدة والا لاعتبار الاستظهار اليها على ان بعض الشيوخ تردد في صحة
هذا النقل عن ابن نافع اعني ما نسب اليه في الاستظهار الى هذه الغاية وصحح عنه سبعة
عشر **قوله** واكثر الطهر غير محدود **..** هذا مما لا خلاف فيه اذ من الجايز الواضح ان لا تحيض
المراة او تحيض في عمرها مرة ابدا ومرة **قوله** واقله خمسة عشر يوما على المشهور الى اكثر
النصوص في الكتب المشهورة لمالك انما هو معنى القول الاخير والاول حكاه ابن الجلاب عن
محمد بن مسلمة واكثر اصحاب مالك المتاخرين الذين رايتهم يجعلونه **قوله** والنسا مبتداة
ومعتادة وحامل **..** يعني النسا التي يتاتا منهن الحيض بنا على المذهب المشهور ان الحامل
تحيض ويتبين عليه اقسام يذكر منها في اثنا كلامه قوله فالمبتداة الى اخره مكثها خمسة
عشر هو المشهور وتعبير في المشهور من يجعل له بان اكثر الحيض في حقها هذا العدد ابتدا غير
المبتداة والاستظهار في رواية ابن وهب بشرطه المعروف الاتيان خمسة عشر يوما على
المشهور فيه **قوله** والمعتادة ان تمادى بها الدم **..** يعني على عادتها ومفهومه ان قصر عن
عادتها او كان مساويا لعادتها اغتسلت عند انقطاعه ولا خلاف في ذلك **قوله** فخمسة
فيها روايتان **..** يعني خمسة اقوال في المذهب وفي المدونة من هذه الخمسة روايتان **قوله**
فقيل على اكثر عادتها وقيل على اقلها **..** واستضعف الاستظهار على اقل العادة
لانه قد يجوز بين الاقل والاكثر اكثر من مدة الاستظهار فاذا بنت على اقل عادتها واستظهرت
احتمال ان يكون هذا الدم من العادة الكثيرة فتفعل فعل الطاهرة وهي حايض واجيب بان
معنى المسئلة فيمن تختلف عادتها في الفصول فتحيض في الصيف مثلا سبعة وفي الشتاء
عشرة فان تمادى بها الدم في الصيف فاختلف فيها على ما ذكروا واما ان تمادى بها في فصل
الاكثر فلا خلاف انها تبني على اكثر عادتها **قوله** وايام الاستظهار عند قايله حيض **..**
يعني ان من هناك من لا يقول به وهو كذلك وظاهر رواية ابن وهب في المدونة ان الاستظهار
ليس حيضا حقيقة وانما هو احتياط **قوله** وما بينه وبين خمسة عشر **..** اي ما بين
الاستظهار وبين خمسة عشر يوما قيل طاهر وهو ظاهر المدونة في الحج الثاني منها

وقيل تحتاط فتصوم لاحتمال انها طاهر وتقضي لاحتمال انها حيض وتصلي لاحتمال انها طاهر
ولا تقضي لانها ان كانت طاهرة فقد صلت وان كانت حائضا فلا اداء ولا قضاء ويمنع الزوج
لاحتمال انها حائض ثم تغتسل عند انقضائها لاحتمال انها كانت حائضا ولا يقال انها تقضي
الصلاة لانها وان كانت طاهرا اجزأت بها فان نيتها لم تكن جازمة بالوجوب لحصول
الشك احتياطا لم يجزه وان داخوانه من رمضان للمنوي من صيام يوم الشك ولا نهي هنا
قوله والثالثة عادتها خاصة وفيما بينها وبين تمام خمسة عشر القولان : يعني ما تقدم من
القولين فيما بين الاستظهار الى خمسة عشر يوما وقوله الخامس قال ابن نافع واستظهارا
ثلاثة ايام وانكره سحنون الظاهر انكار سحنون له من حيث النقل كما تقدم لبعض الشيوخ
والا فكل من خالف قولا فهو منكر له والاحسن كان يجمع القول الرابع مع الخامس
ويجعل الخلاف في الاستظهار نحو ما اختصر في القول الثاني **قوله** والحامل تحيض هذا هو
المنصوص : والمشهور واستقرى لابن القاسم انها لا تحيض وقال الداودي تحتاط **قوله**
وفيها قول مالك الى اخره : الظاهر رواية اشهب ويحتمل ان يريد مع الاستظهار ويحتمل
بدونه ونص ابن الماجشون فيها على عدم الاستظهار وابعد الروايات رواية مطرف وعن اصبغ
مثلها الا انه انتهى الى ستين **قوله** ومتى تقطع الطهر : يعني تخلله دم وصوم عشرة ايام
زيادة بيان اذ لا يكون الطهر منقطعا الا اذا لم يطهر منه ما يصدق عليه اسم طهر **قوله**
على تفصيله : يعني على ما تقرر من تفصيله من الخلاف في اقله **قوله** تلفقت ايام الدم
على تفصيلها : يعني الخلاف في اكثر الحيض **قوله** وتغتسل كلما انقطع : اي لتكون طاهرا
لانها لا تدري ايعاودها الدم ام لا والاتفاق اعلم في ذلك الا ما قيل من الجبر على الرجعة اذا
طلقها في ايام انقطاع الدم شرعا وردها وقول ابن مسلمة مثله وعن عبد الملك له وجه لانه
لا يكون الحيض اكثر من الطهر فاذا كانت ايام الدم اكثر او مساوية لايام الحيض كان
الطهر مساويا للحيض او اكثر ولا مخالفة للاصول في ذلك **قوله** ومتى ميزت المستحاضة
الى اخره : مذهب مالك العمل في انتقال المستحاضة الى الحيض على التمييز كما ذكر ومذهب
الشافعي العمل على الايام التي كانت تحيضها قبل ذلك ومذهب ابي حنيفة ان كانت مميزة
فكما قال مالك وان كانت غير مميزة فكما قال الشافعي والظاهر مذهب الشافعي لموافقته
الحديث ولا يبعد القول بمذهب ابي حنيفة **قوله** وان تمادى فكما تقدم : يعني هل ترجع الى
خمسة عشر او تبني على عادتها بدون استظهار او مع استظهار **قوله** ولا استظهار عند
قائله قولان : يعني ان من يقول بالاستظهار في حق من لم تستحض منهم من يجري على اصله
في المستحاضة اذا مر في حق المستحاضة ومنهم من يفرق بين الاستظهار في حق من لم تتقدم لها
استحاضة للشك في ذلك الدم هل هو حيض او استحاضة اما المستحاضة فقد تقرر لها
حكم الاستحاضة فالاصل ان دمها اذا زاد على حيضها استحاضة ولا معنى للاستظهار

ومتى

ومتى انقطع دمها : يعني دم الحيض استانفت طهرا اي انها لا تزال في حكم الطاهر ما لم تميزه
بان يظهر عليها دم الحيض وتعرفه بالحسه ولونه كما تقدم وظاهر هذا انه ان عاودها
الدم بعد انقطاع الاستحاضة انه لا يكون حيضا الا بشرط التمييز وظاهر كلام اهل
المذهب انه انما يرجع الى التمييز اذا كان دم المستحاضة متصلا **قوله** والطهر علامتان
جفوف : يعني الطهر الذي لا يصحبه دم الاستحاضة **قوله** وهو ما ابيض كالقصة وقيل كالمني وقيل
غير هذا والاول اقرب الى الاشتقاق **قوله** وغايته : الضمير عائد الى الخلاف المذكور من الاقوال
المذكورة اولا ولا يطهر في الانتظار الا في القولين الاولين واما الثالث فان العلامتين
سبقت عنده اغتسلت والا فهو الانتظار الى اخر الوقت المختار ولا حاجة الى انتظار الصلاة
في الوقت المكروه مع ان كل واحد منهما علامة **قوله** واما المبتدأة الى اخره : الظاهر النزوع
كما قال الباجي واعتبر ان المبتدأة لم يتقرر في حقها عادة احدهما فاذا رأت الجفوف
اولا والاصل عدم القصة في حقها فلا معنى للتاخير لاجل امر مشكوك فيه وان رأت القصة
ثانيا اخرت لانه لا امن من ان يعقبها الجفوف فكان التاخير لاجل متحقق وليس كذلك المعتادة
ولا يخفى ضعفه **قوله** ويمنع الحيض الصلاة مطلقا : مراده بالاطلاق دخول الفرض
والنفل وما هو كالجزء كسجود التلاوة وصلاة الجنائز **قوله** والصوم وتقضيه :
يمنع منه ايضا مطلقا فرضه ونفله وهل المنع فيه من الوجوب او من الاداء لم يتعرض
له ولولا عطفه الصوم على الصلاة التي يمنع الحيض من وجوبها لكان كلامه اقرب الى انه
يمنع من ادائه دون وجوبه **قوله** ودخول المسجد : متفق عليه ولان المقصود من المسجد
الزمن في حقه يبني اولا انما هو الصلاة وغير ذلك انما هو على سبيل التبع **قوله** ومس المصحف
: لانه اشبه من المحدث الحدث الاصغر **قوله** والطواف : لا يحتاج الى ذكره بعد
نصه على المنع من دخول المسجد **قوله** والطلاق : اي من حيث الجملة والا ففيه تفصيل يسير
هذا موضع ذكره **قوله** ويمنع الوطء في الفرج اتفاقا : ما لم تطهر وتغتسل
على المشهور والشاذ هو قول ابن بكير وظاهر قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
يرجح المشهور والاظهر انها اذا تيممت التيمم الشرعي يجوز له الوطء وقول من قال انه اذا
لامسها قبل الجماع للذة بطل التيمم ممنوع لان الملامسة للذة انما تبطل الوضوء وبدله
ولا اثر لها في ابطال الغسل وكذلك بدله **قوله** وما فوق الازار جائز : بلا خلاف وما تحته
ممنوع لقوله صلى الله عليه وسلم لتشد عليها ازارها ثم شانك باعلاها **قوله** وفي قراءتها قولان :
يعني من غير المصحف وقد تقدم والقياس المنع لولا خوف النسيان وعلى امتناع تكرار القرآن
في اليسير منه **الحيض** الدم الخارج للولادة : مقوله للولادة كالفصل له
على الحيض والاستحاضة وكان يلزمه على طريقته في حد الحيض ان يقول غير زائد على ستين الا
ان يعتذر عنه بان الخمسة عشر هناك هي الاكثر على المشهور والذي رجع اليه مالك في النفاس

ده

اذا

ازارها

ان سبيل النسا فامكن ذلك الزمان هناك على المشهور ولا يمكن هنا وفيه نظر **قوله** وفي كون الدم الذي اخره ش وذكر الشهرين لانه ان زاد ما بين الولادتين عليهما فحكم كل واحد من الولادة مستقل بنفسه من غير خلاف هنا لكنه بناه على ان اكثر النفاس معتبر بالشهرين لا بقول النساء **قوله** فيضم مع ما بعده ∴ ثمرة القول بانه نفاس او حيض يعني ولا يضم الى ما بعده لان الحيض لا يضم الى غير جنسه وكان المتبادر الى الذهن ان يكون كل واحد منهما مستقل بنفسه اذا كان ما بينهما ستة اشهر فاكثر وكانا كالحمل الواحد ان كان اقل من ذلك كما في اللعان **قوله** وما يجي بعد طهر تام حيض ش يعني اذا انقطع دم النفاس ثم رجع فان كان زمن الانقطاع طهرا تاما على تفصيله فالراجع حيض وان لم يكن طهرا تاما ضم الى الدم الاول وحسب من الجميع ستين يوما ان كان فيه والزايد استحاضة **قوله** وحكمه كالحيض ش يعني فيما يمنع ولا يقرا الا نحو آية بعد زمان طويل فلا يكون المنع من قراءة القران لاجل سببا للنسيان وقوله

كتاب الصلاة الاوقات

اداء وقضاء **قوله** فوقت الاداء هذا التعبير صحيح الا ان يوهم في وجهين اولا والاولى والثاني القضا انما يتصف الوقف بالاداء هنا ∴ تكلم بالحقيقة وتكلم فيما قبل بالمجاز لان الوقت انما يتصف بالرومنب الاداء ووقت القضا لكن الاداء والقضا موقع منهم الاختصار في التفسير والبيان في التعريف وهو حسن ثم ر يسمى وقت الاداء بقوله ما قيد الفعل به اولا ∴ يعني الخطاب الاول بناء على راي الاخر ليس ان القضا بامر جديد هاكذا بقيمه بعضهم وفيه عسر وكان يقول هو وقت القضا ثم ابنا يحمل هذا والقضا ما يفيد الفعل به ثانيا لكن المولف عدل عن هذا وهو قوله والقضا ما بعده الا انه ابين ولان التقييد في الاداء اظهر منه في القضا لانه قد لا يكون فيه والقضا في اوله خاصة **قوله** والاداء اختيار الى اخره ∴ الذي يريده بالاختيار ما يقول فيه الفقهاء وقت الاباحة والتوسعة فرا المولف ان ذلك يوهم ان يضاف الوقت الى حكم العبادة الواقعة فيه فتكون الصلاة مباحة هذا خلف فغير العبارة بالاختيار فان قلت عبارة الفقهاء انسب هنا لانه كثر استعمال الاختيار في الافضل ولا سيما في كلام ابن الجلاب فانه يقول ما يفضل والاختيار يعني به الافضل فتقول ان المولف رحمه الله قابل الاختيار بالفضيلة وجعله قسيما له وهذا ينفي ما توهم عليه غير ان المولف وغيره يجعلون وقت الاداء جنسا ووقت الاباحة ووقت الفضيلة نوعين منه وقد علمت ان النوعين لا يمتنع اجتماعهما في شخص ولا يكون احدهما جزءا من الاخر مع ان وقتيهما الفضيلة هنا وقت الاختيار الا في الاشياء الغاصة مثلا جزء من وقت الاختيار الذي اولا للزوال الى اخر القامة **قوله** وضروري وقيل ومكروه ∴ يعني به وقت الضرورة الذي يفسره فيما بعد الا ان اثبات الواو من قوله ومكروه يقتضي ان يكون هذا القول يجمع له الوصفين الضرورة والكراهة **قوله** الاول الموسع ∴ يعني الاول من اقسام الاداء والموسع هنا احص من الموسع عند الاصولي لان عنده

فيراد في

تريراد في وقت الاداء ويقابل القضا وهو هاهنا احص من الاداء لانه نوع من الاداء **قوله** فالظهر اوله زوال الشمس ∴ الضمير مضاف الى الموسع والرابط في الجملة الصغرى محذوف تقديره له ولم يكن غير هذا **قوله** ويعرف ∴ يعني احد ما يعرف به ويمكن ان يعرف بغير هذا الا انه اختير الظلال لان الشرع ذكره وايضا فانه اسهل **قوله** واخره ان يصير ظل القامة مثلها ∴ يعني ان يصير ظل كل قائم معتدل وانما جرت عبارة الفقهاء بالقامة لانها مقدار كل انسان غني في الطول واليسر ما يقاس به الظل لها لا تفارقه وهو طوله **قوله** وهو اول وقت العصر فيكون مشتركا يعني اذا كان اخر الاولى هو بعينه اول الثانية لزم حصول الاشتراك بين الاولى والثانية ∴ وروي اشهب الى اخره فيكون الاشتراك في القول الاول اوسع وفقا منه في القول الثاني ولا سيما في زمن الصيف وبطي حركة الشمس فيكون الاشتراك بينهما بما يسع اكثر من احداهما وعن اشهب الرخصة في ايقاع الثانية في وقت الاولى بعد ان توقع الاولى والعزيمة وبين ما نقل المولف عنه فرق ما بين العزيمة والرخصة والاظهر بعد تسليم الاشتراك هو القول الاول لان جبريل صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم في اليوم الاول حين صار ظل كل شي مثله وحجة من نفى الاشتراك قوله صلى الله عليه وسلم وقت الظهر ما لم يحضر العصر **قوله** قال ابن حبيب لا اشتراك ∴ هو مذهب ابن المواز ايضا واختيار بعض المتاخرين وانكار ابن ابي زيد ليس بالبين وقد تقدم وجه نفي الاشتراك **قوله** واخره يريد وقت العصر ∴ وحمل غيره ذلك الاصفرار والقامتين على وابين كما ذكر المولف وزاد بعض الانوليسيين ان اخر الوقت انما هو الاصفرار ولا يختلف فيه وروايه القامتين على الاستحباب والاحتياط وهذا معنى كلامه فيما حفظت وقد جاء في الاثر التقييد بالامرين **قوله** المغرب الى اخره ∴ نسبة الاشهر الى رواية الاتحاد وفيما بعد الاجر جزء نقلها الا في مسايل التيمم وغيره على الاستشكال من بعضهم في تصور رواية الاتحاد وبماذا انتقدر هل بوقوع ثلاث ركعات خاصة او بوقوعها مع الطهارة الصغرى والكبرى وما مقدار تلك الركعات وليس في حديث جبريل وهو انه صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم في اليومين حين افطر الصائم حجة لهذه الرواية اذ جاء في سنن ابي داود انه صلاها النبي صلى الله عليه وسلم في اليومين في حديث السايل عن وقت الصلاة في اليوم الاول حين غابت الشمس وفي الثاني قبل ان يغيب الشفق وفي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وقت المغرب ما لم يسقط فور الشفق **قوله** في الشفق وهو الحمرة دون البياض ∴ هو المذهب المشهور ووقع قول اخر بالاحتياط في البياض والبياض اسعد بحديث النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصليها لمغيب القمر لليلة ثالثة **قوله** فيكون مشتركا ∴ فرينا الا اثبات الاشتراك على هذا القول بما يسع احداهما اذ لا يمتد من التحبوبة لانه ما دام شي من الحمرة فوقت العشا لم يدخل فاذا لم يبق منها شي لم يبق

لم يبق للغروب شيء أي وقت بخلاف آخر القامة الأولى لا دليل على حركة الشمس لا سيما في الصيف
واتسع جرى على أصله وليس أيضا بسبب آخرها كما قال في الظهر والعصر اختلاف عن ذلك في
التي للمغرب والعشاء واختلفت الآثار في تحديد وقتها بالثلث والنصف والظاهر في الجمع الأولى
أن الاختيار إلى الثلث ولا حاجة إلى النصف **قوله** والفجر **س** يعني وقت صلاة الفجر على حذف المضاف
كما في سائرها وتكرر هذه الألفاظ منقولة سيما لهذه الصلوات **قوله** بالفجر المستطير
س يعني المنتشر الشائع الكثير ويخافون يوما كان شره مستطيرا وهو الذي يبدأ له الفجر
الصادق لا المستطيل الذي يكون كذنب السرحان وهو الذئب **قوله** وهي الوسطى **س** هو المشهور
في المذهب وبعض المتأخرين واختاره ابن العربي يميل إلى أنها العصر وهو الصحيح لما جاء فيه عن النبي
صلى الله عليه وسلم **قوله** وآخر الوقت **س** يعني الموسع كما تقدم والمشهور أن آخره الإسفار والظاهر
القول الآخر طلوع الشمس لصلاة النبي صلى الله عليه وسلم الصبح بعد أن أسفر في حديث السائل وهو
أيضا يرد تفسير ابن أبي زيد في الإسفار إذ لا يتسع زمانه لإيقاع صلاة فيه على ما قال
كلام قوله
ولم يذكر المؤلف ذكرا تبع لشهرته وهو في الرسالة وآخره فيها الإسفار البين الذي إذا
سلم منها بدا حاجب الشمس ويشكل الأجمل ابن أبي زيد الإسفار المذكور في الحديث على مطلقه
لأن الذي جعله هو آخر الوقت إنما إسفار مقيد وهو الإسفار البين لكن ذكر ابن العربي
عن مالك والأصطخري أنهما قالا إذا تمكن النور وتبينت الأشياء كلها زال وقت الاختيار
وبقي وقت الضرورة إلى أن يبقى لصلاة الصبح مقدار ركعة وفي صحة نسبة هذا الكلام للأصطخري
نظر وفي كلام بعض الشافعية عنه خلاف وتغيير آخر الوقت بمقدار ركعة لا تساعده
أصول المذهب أيضا إذ لا خلاف في المذهب أن هذه الركعة أداء وإنما الخلاف في التي
بعدها وإنما يشبه صحة ذلك عن قول بعض الشافعية وبالجملة وهو المقصود هنا أن الذي
حكاه ابن العربي خلاف ما حكاه ابن أبي زيد في الإسفار **قوله** الثاني ما كان أولا **س** يعني
وقت الفضيلة وهو للمنفرد أول الوقت هذا هو ظاهر المذهب ويلحق بالمنفرد الجماعة
الذين لا ينتظر بعضهم بعضا كأهل الزوايا والمدارس ما لم يؤد ذلك إلى مراكظة بل لا
بد من تحقيق دخول الوقت وذهاب بعضه كما قال مالك والقول الثاني في المنفرد التفصيل
كما في الجماعة **قوله** والأفضل للجماعة تأخير الظهر إلى ذراع **س** يعني إذا قيس الظل
بالقامة في المساجد وأماكن لا ينتظر أحد فيهم كالنفر على ما تقدم **قوله** ويعده في
الحر **س** يعني أنه يزاد على ربع القامة في زمن الحر يحتمل أنه يريد به شدته لا مطلق
وجوده كما في قوله صلى الله عليه وسلم إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة فإن شدة الحر من
فيح جهنم فأمر صلى الله عليه وسلم بالإبراد عند شدة الحر لا عند الحر **قوله** لا الجمعة :: ومنهم
من يقول إنما توقع أول الوقت كما قال ابن حبيب **قوله** والعصر تقديمها أفضل :: قالوا وتؤخر
بمقدار ما يجتمع الناس **قوله** قال أشهب الذراع بعده **س** أي يؤخر إلى الذراع لا بعد دخول
الوقت

الوقت لا سيما في شدة الحر :: أي فيزاد على الذراع في شدة الحر لأنه يتأكد الأمر بالذراع في
شدة الحر كما يعطيه ظاهر كلام المؤلف **قوله** في المغرب والصبح :: هو في المغرب مجمع
عليه وفي الصبح متفق عليه في المذهب إلا ما روي عن ابن حبيب من تأخيرها عن أول الوقت
زمان الصيف **قوله** والعشاء المعروف نصوص المذهب من الثالث :: تقديمها إن تقدموا أو تأ
خيرها إن تأخروا وظاهر الحديث القول الثاني تأخيرها **قوله** في الشتاء وفي رمضان
والجملة هنا خبر مبتدأ وهو رابعها **قوله** الثالث الضروري :: وهو ما يكون فيه ذو
العذر مؤديا هذا تفسير معنى كونه ضروريا أن الأداء يختص به صاحب العذر دون
غيره لأن كل وصف مذكور في حد أو رسم مراد به إخراج نقيض ذلك الوصف من الحد أو الرسم
فمن لم يكن من أهل الأعذار لم يكن في هذا الوقت مؤديا وهذا القول هو القول الذي
ينقله بعد هذا في قوله وأما غيرهم فقيل قاض **قوله** وقيل من غير كراهة لتحقق
المكروه :: يعني أن خصوصية ذي العذر على هذا القول إنما هي نفي الكراهة لا في حصول
الأداء في هذا الوقت بل يشترك فيه ذو العذر وغيره ويمتاز ذو العذر بنفي الكراهة وغير
هو
المعذور بحصول الكراهة وهذا القول هو الذي يتعذر بعدها في قوله وقيل مؤد
وقت كراهة وقد يريد به ما هو أعم من هذا القول ومن قول ابن القصار بعد **قوله** وهو
من حين يضيق وقت الاختيار :: يعني مقدار وقت الضرورة هو ما يذكره والأقسم هو ما
قدمه في قوله وهو ما يكون فيه ذو العذر مؤديا على أنه لو جعل هذا الكلام الأخير رسما لكان
أولى لأن الأول أعطى بعض أحكام الضروري وذلك من التصريح المتأخر عن التصور ثم ما بعد
الرسم في قوله إلى مقدار ركعة إما إلا لا يدخل في حكم ما قبلها أو يدخل وعلى الأول يلزم أن يكون
الآتي بركعة في ذلك القدر من الوقت غير مدرك لوقت الأداء بحسب تلك الركعة وهو خلاف
المذهب إذ الخلاف في المذهب إنما هو في الركعة الآتي بها خارج الوقت هل هي أداء أو قضاء
والخلاف في الركعة الأولى إنما هو لبعض الشافعية وعلى الثاني يلزم أن يكون الآتي بالصلاة
في وقت الضرورة أداء ومع بعضها كسجود الركعة الأخيرة فيما بعد الرسم غير مدرك الوقت
الأداء وهو خلاف الاتفاق أيضا لأن من أتى بالعصر مثلا في الاصفرار وسلم منها قبل سقوط
الشمس بلحظة فقد أتى بجزء من الركعة الأخيرة فيما هو خارج عن وقت الضرورة وكلام المؤلف
يفيد أن وقت الاختيار لا يدرك إلا بمقدار صلاته كلها لا بركعة حتى إن المصلي لو أتى بثلاث ركعات
من الظهر في القامة الأولى وبالركعة الرابعة في القامة الثانية أو أتى بثلاث من العصر في القامة
الثانية وبالرابعة فيما بعد لما كان مدركا للوقت المختار في الحكم بحسب الصلاة كلها بخلاف
وقت الضرورة فإنه يدرك بركعة من الصلاة فإذا أتى بركعة من العصر قبل الغروب وبثلاث
منها بعده فالركعة مدركة بلا خلاف في المذهب واختلف في الثلاث هل هي أداء أم قضاء ويفيد
أيضا أن وقت الاختيار لكل واحد من المشتركين ضروري للأول فتشترك الظهر والعصر في ضروري

العصر وهو ضروري لهما وفي اختيار العصر وهو ضروري للظهر اختيار للعصر وكذلك الكلام
في المغرب والعشا وهذا كلام حسن لا نزاع فيه الا في مسئلة اختصاص العصر باربع ركعات
قبل الغروب بمقدار فيه فهو الان وقت الاختيار للظهر ضروري للعصر وكذلك المغرب
والعشا وهل تختص ايضا بقدر اربع ركعات عند الزوال فيه نظر ويتبين هذا مما يلي من جمع [الظهر]
الصلاتين وكلام المولف لا يتناوله اعني مشاركة الثانية للاولى في وقتها والله اعلم
قوله والاعذار الى اخره **ش** هذا تفسير العذر المشار اليه في قوله وهو ما يكون فيه ذو
العذر مودبا واعتبارها من العذر حاصل في طريانها وزوالها فيما بيانا الزوال منها
قوله وفايدته في الجميع **ش** افرد الضمير لعوده الى العذر الذي بعد جنس هذه الانواع
اعني الحيض وما ذكر معه او لعوده على احد هذه الاعذار من حيث هو احدها وهذه الفايدة
ظاهرة في السقوط واما في الادا فلا تحصل الا من حيث انتفاء العصيان والكراهة واما
مجرد الادا بدون الكراهية والعصيان فلا يكون فايدة الا على قول من يرى ان ايقاع العصر
بعد الاصفرار يكون قضا في حق غير المعذور **قوله** واعتبار مقدار ركعة الى اخره **ش** هذه
النكتة هي بالحقيقة مختاره في هذا الكتاب وليس له غيرها وما وقع له في كتاب
الايمان من قوله قلت والظاهر ان الطين كذلك فقد سبقه اليه ابن المواز على ما سياتي
بيانه وسمعت من يقول ان اختياره هنا في هذا الموضع سبقه اليه ابو عمر بن عبد البر
في استذكاره ولم اجده له فيه بعد ان طلبته وقد تقدم له اول الكتاب مسئلة الما المتغير
بالدهن وقد اخبرت ان بعض المالكية المولفين سبقه اليها ومما ذكره المولف هنا تخرج منه [من زمن الركعة]
على ان الماهية انما تتحقق عند حصول اركانها وتبطل عند ذهاب بعضها كما تبطل
عند ذهاب الجميع فمن اجل ذلك اذا حاضت مثلا في اول الحطة والحيض مانع من ذلك الجزء
المتوقف حصول الماهية عليه كانت الماهية حاصلة لعدم حصول جزيها ويلزم منه [غير]
ان الادراك انما يكون مودبا فيما بعد الوقت وهو بين او غير مردود لان شرط حصول
الركعة الوقتية التمكن من اتمام الصلاة فاذا قام المانع من ذلك بطلت الركعة التي
تكون بها الادراك فصار كما اذا حاضت في زمن الركعة الوقتية وبهذا ايضا تنتفي
المناقضة عن اصبغ في مسافر صلى من العصر ركعة ثم غربت الشمس فنوى الاقامة انه
يقطع ويصليها حضرية بيبين ان مذهبه فيما ياتي به ذو العذر من اجزاء الصلاة بعد الوقت
القضا فيجوز السقوط في مسئلة الحيض لاختلال شرط الادراك لا من جهة عدم ادراك
وقت الادا عندنا ان هو بالقطع على التقدير في مسئلة المسافر مشكل اذ نية الاقامة
انما ظهرت في وقت القضا فلا تضر كما لو ابتدا الصلاة حينئذ ثم نوى الاقامة ولابن
يونس رحمه الله مناقضة عليه وعلى ابن المواز وليست بالقوية وفي تهذيب الطالب
زيادة فيها اذا نظرتهما وسحنون في فرع المسافر تمادى وهو الذي بانى على نقل المولف
عن بعضهم بعضها بعده قضا والضمير في قوله والمخالفة راجع لاصبغ او لتحقق الادا به

والضمير

والضمير المضاف اليه بعض للصلاة والضمير المضاف اليه بعد الوقت يعني بشرط ادراك ركعة
بعد الوقت **قوله** واما غيرهم **ش** الضمير عايد الى معنى ذي العذر لانه جنس فقيل قاضي يعني
فيما ياتي به بعد وقت الصلاة واستبعاده مذهب ابن القصار بين لان الادا انما كان بايقاع
العبادة في الوقت المقدر لها شرعا وقد وقعت الصلاة فيه فقد حصلت الموافقة للامر
فينتفي العصيان وما نقله اللخمي واقتصر عليه التونسي فيمن اتى بركعة داخل وقت الضرورة
واتى ببقية الصلاة خارج الوقت واختار التونسي عصيانه ان اتى بجميعها في وقت الضرورة
مستدلا بما نقله فيما اذا اتى ببعضها داخل وقت الضرورة وكذا التقليل لا يصح وقد نقل
ابن عبد البر اجازة ايقاع فيه بان يوخرها الى ان يدرك منها ركعة قبل الغروب والظن بجاء [الصلاة]
انه نقله عن بعض اصحابنا فانظره في الاستذكار وهذا الرد اولى لان نقض هذا الاجماع
بالنقل ولا من نقضه بالاستقرا وايضا فالزامه في مسئلة الحايض وما بعدها لا يتم اذا
قلنا المذهب ابن القصار اذ لا منافاة عنده بين الاثم والادا وان كان من مذهبه بعيدا
من قول المولف ورد بان المنصوص كذا والمنصوص على اصطلاحه مقابلة التخريج فكانه لا
خلاف منصوص في المسئلة ومن المدونة قال مالك ومن لم يقدر الا على الصبح صلاها ولا قضا
عليه للوتر وان احب ركع للفجر بعد طلوع الشمس وكذلك عمل المولف في باب الوتر **قوله**
والمشتركتان الظهر والعصر والمغرب والعشا **ش** يعني هنا الاشتراك الضروري لانه
الذي في بيانه وليس بين الظهر ولا بين العصر والمغرب ولا بين العشا والصبح اشتراك [الصبح و]
اجماعا والاصل عدم هذا الاشتراك وان كل صلاة ممتازة بوقتها عن غيرها لكن السنة
دلت على حصوله لجمعه صلى الله عليه وسلم بينهما في غير موطن وهل تختص الاولى من المشتركتين
بمقدار ما توقع فيه من اول الوقت وكذلك الاخيرة بمقدار ما توقع فيه من اخر الوقت فيه
قولان كما كرنا ينقلونه ولكنهم يقصرون فايدة الخلاف على ما يذكره المولف ولابن بزيزة في هذا
مما ذكرنا ما ذكره لا تنبني فيه الفايدة كل التنبني لان الاشتراك ان كان بعد الوقت فينبغي
ان تدرك الصلاتان بركعتين فاكثر وتسقيه الاولى ليست لمبطلة صحة الثانية من
الوقت والبحث فيها قريب من البحث في شرطية الطهارة في الادراك وعدم الشرطية هنا
اظهر اذ لا نزاع في شرطية الطهارة للصلاة وقد تكون شرطا في الادراك وقيما وتقديم
الاولى على الثانية لا يتعين شرطيته كل التعيين كما في الطهارة واما ان بنينا على الا
ختصاص فلا يحصل ادراك شي من الصلاتين بركعة واحدة على القول بتقديم الاشتراك
قوله وعليها اختلفوا اذا طهرت لاربع قبل الفجر **ش** يعني وعلى المذهبين في
التقدير بالصلاة الاولى وهو مذهب ابن القاسم واصبغ او بالثانية وهو مذهب ابن
عبد الحكم ومن وافقه ولما كان عدد ركعات صلاتي النهار متفقا حضرا وسفرا لم

ف

تظهر فايده هذا الخلاف في الطهور في صلاتي النهار وانما تظهر في صلاتي الليل لاختلاف
عدد ركعاتهما حضرا وسفرا فاذا طهرت الحائض لاربع قبل الفجر فعند ابن القاسم التقدير
بالاولى فيفضل ركعة من الاربع للثانية فتدركهما معا وعند ابن عبد الحكم تقدر لوقت
بالثانية فلا يفضل من الوقت شيء فتدرك العشا وتسقط الاخيرة وقول اصبغ مساو لقول ابن
القاسم اخر مسئلة اي اخر مسئلة سمعتها منه تحقيقا لسماعه وثبوتا من ابن القاسم عليه
وتسئيل سحنون فعكس اي صحح قول ابن عبد الحكم دون مذهب اصبغ **قوله** ولو طهرت المسافرة
لثلاث فقولان على العكس **ش** يعني لو طهرت المسافرة لثلاث ركعات قبل الفجر انعكس القولان
فابن القاسم واصبغ يقدران الوقت بالاولى وهي المغرب فلا يفضل للعشا شيء فيكون الوقت
مختصا بالعشا فتسقط المغرب وابن عبد الحكم ومن وافقه يقدر بالعشا وهي ركعتان
لاجل السفر فيبقى للمغرب ركعة فتصلي المغرب والعشا فابن القاسم يقول في المسئلة الاولى تدرك
الصلاتين وفي الثانية تدرك الاخيرة وابن عبد الحكم يقول في المسئلة الاولى تدرك الاخيرة وفي
المسئلة الثانية تدرك الصلاتين وهذا معنى قوله على العكس **قوله** فلو حاضتا فكل قايل
بسقوط ما ادرك **ش** يعني ان الحائضة لو حاضت لاربع ركعات فعند ابن القاسم تسقط
الصلاتان وعند ابن عبد الحكم تسقط الاخيرة فهذا معنى قوله فكل قايل بسقوط ما ادرك
وعن سحنون ما معناه الاخذ بالاحوط من مذهبي ابن القاسم وابن عبد الحكم **قوله** فلو
كانت الاولى لحنس الى اخره **ش** يعني ان الاولى الحائضة التقدم ذكرها في المسئلة الاولى تدرك
الاخيرة وفي المسئلة الثانية اي لو طهرت او حاضت لخمس ركعات او ثلاث قبل الفجر لادركت
المغرب والعشا لانك ان قدرت بالاولى على مذهب ابن القاسم فضل عنها ركعتان وان قدرت
بالثانية على مذهب ابن عبد الحكم فضلت عنها ركعة وسقطتا كذلك ولو طهرت او حاضت
لثلاث ركعات لوجبت الاخيرة او سقطت لانك ان قدرت بالاولى لم يفضل عنها شيء فيكون
الوقت للاخيرة وان قدرت بالاخيرة لم يبق من الوقت ويعني بالثانية المسافرة المتقدم
ذكرها في المسئلة الثانية اي لو طهرت المسافرة او حاضت قبل الفجر لاربع ركعات لوجبت
الصلاتان ان طهرت لاربع لانك ان قدرت بالاولى على مذهب ابن القاسم فضل عنها ركعتان
وان قدرت بالاخيرة فضل عنها للاولى ركعتان على مذهب ابن عبد الحكم وكذلك تسقط الصلاتان
وان طهرت او حاضت لاثنتين وجبت الاخيرة او سقطت لانك ان قدرت بالاخيرة على مذهب
ابن عبد الحكم لم يفضل عنها شيء وان قدرت بالاولى لم يسعها الوقت اذ لا تقصر فيكون الوقت
للاخيرة على المذهبين **قوله** ولو سافر قبل الغروب الى اخره **ش** مسايل النهار لاتعلق بها
في فهمها ولهذا استغنى المولف في فصل الطهر والحيض على ذكر مسايل النهار
ولعل ذكره هنا انما في هذا الفصل تتميما للفايدة ولا تخفى عليك لظهورها **قوله**
ولو سافر قبل الفجر لاربع فالعشا سفرية **ش** هذا بين لان التقدير ان كان بالاولى

فضل

فالعشا

فضل عنها ركعة وان كانت بالثانية فضل عنها ركعتان وليست الاولى محلا للقصر
سفرية وكونها مادونها ولا وجه لها في كتاب ابن الجلاب وكثيرا ما يقول الفقهاء اذا ارادوا
ادخال هذا القول في تعليم هل اخر الوقت لاخر الصلاتين او لاولهما لم يدخل بقوله
او لاولهما هذا الذي حكاه ابن الجلاب والذي يعلم من المذهب ان اخر الوقت اما ان يختص
به الاخيرة او تشاركها الاولى اما ان يكون للاولى ولا حظ فيه للاخيرة فيبعد وانت
تعلم ما يلزم عليه اذا بنيت عليه مسايل السقوط والادراك **قوله** وفي اعتبار
مقدار التطهير الى اخره **ش** يعني ان الركعة التي يقع بها ادراك الصلاتين هل تقدر بعد
الطهر ام لا فيها اربعة اقوال احدها اعتبارها في الجميع والثاني عدم اعتباره الا في
الصبي فيعتبر والثالث اعتباره في الجميع الا في الكافر والرابع يعتبر في الجميع الا في
المغمى عليه ويحصل من هذا ان الصبي غير مختلف فيه اعتبار مقدار التطهر له والطاهر
الاول ومنهم من اجرى الخلاف في الصبي بناء على ان الطهارة شرط في الاداء ومنهم من
راى ان يعتبر مقدار ستر العورة واستقبال القبلة وهما من شروط الاداء **قوله** ولو
تطهرت فاحدثت فظنت انها تدرك الصلاة في الوقت بطهارة اخرى او تبين لها ان الماء
غير طاهر فظنت كذلك فشرعت في الطهارة الثانية فلم تدرك الصلاة ولا ركعة منها
في الوقت اما لو علمت قبل الشروع في الطهارة الثانية انها لا تدرك الصلاة ان تشاغلت
في الطهارة فانها تتيمم على الظاهر من القولين في ذلك وانظر ما يريد بقوله ان الماء
غير طاهر ونحوه ما هذا النحو ولا يمكن ان يريد به تبين له نجاسة الثوب او شيء من
جسمه لان الواجب عليه في هذا الحال الصلاة كذلك وعدل عن قوله ان الماء نجس الى قوله
غير طاهر ليدخل فيه الماء اليسير حلته نجاسة يسيرة لم تغيره والاظهر اذا كان الماء
بهذه الصفة جواز الصلاة به كما نص عليه اشهب اذا قلنا ان هذا الماء مكروه واما
قوله لتحقق الوجوب فيتحق والله اعلم ان الوجوب قد تحقق في هذه الصورة سواء قيل
ان الطهارة شرط في الاداء او في الوجوب اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المعتبر
في شرط الوجوب انما هو القدرة على تحصيله وقد حصلت لانها قد طهرت في المسئلتين
وطريان الحدث انما هو مانع من الاداء وتبين نجاسة الماء لطهور خطا من المتطهر فلا
يكون ذلك قادحا في الشرطية البتة فقد تحقق الوجوب في المسئلتين **قوله** قال ابن القاسم
الى اخره **ش** تقدم لهم المنسية العزيع جرى فيها ابن القاسم على اصله في باب قضاء الفوايت فقد ما
من تقدم المنسية على الوقتية وان ادى ذلك الى خروج الوقتية عن وقتها وايقاعها
بعد فعلها وفيه ثلاثة اقوال يأتي الكلام عليها في موضعه ان شاء الله تعالى واما تصحيح
الاول من قولي ابن القاسم في الفرع الذي يليه بعده فيحتج لما ذكره من كلامها في
الزمة اذا لحيض انما كان فيما يختص به العصر وعلى هذا التقدير فلا يسلم استغاف

الطهر لوقت الحيض بل التحقيق ان الطهر لوقت محدد لو فقت قضاء ادركا القضا
قوله وعليهما الى آخره اهـ يعني على القولين لو قدم لاربع ركعات ومن كان صلى العصر
قصرا ناسيا للظهر فعلى القول بالقضا يكون وقت الظهر قد خرج وهو مسافر فيصليها
سفرية وعلى القول بالسقوط يكون قد قدم في وقتها فيصليها حضرية وكذلك لو
سافر او تبين والمسألة بحالها لا تعكس الحكم قوله فلو لم تصل الى آخره اهـ يعني ان
المرأة اذا حاضت لاربع ولم تصل الظهر والعصر فتقضي الظهر لان الحيض انما طرأ
بعد خروج وقتها وكذلك الحكم في مسئلتي القادم والمسافر وضمير التثنية المجرور يعني
عايد الى الصورتين صورة الحيض والقادم والمسافر وانظر في هذا الاتفاق مع مسئلتي
ابن الجلاب قوله فلو قدرت خمسا الى آخره اهـ يعني ولا خلاف فيه وانما النظر والخلاف
في عكسه اذا قدرت اربعا فصلت العصر وفضلت من الوقت فضلة فانها تصلي الظهر
واختلف في الاعادة في العصر قوله واوقات المنع اهـ كل ما تقدم من الكلام من اول
الاوقات الى هنا مختص بالفريضة الوقتية وهذه اوقات تمنع فيه الصلاة فريضة
كانت او نافلة الا ما استثني بعضها والغالب من عباراتهم هنا الكراهية وكثرت
دورانها هنا على السنتهم تقتضي الحقيقة والظاهر ان مراد المؤلف بالمنع التحريم
والذي حمله عليه ما نقله اخر الفصل من قطع من ابتدا الصلاة في وقت منع ولو كانت
الكراهة حقيقة لما قطع وسياتي ان شا الله تعالى قوله في غير الصبح بركعتيه اهـ
البا للمصاحبة والضمير المضاف اليه يرجع الى الفجر ووقع في المذهب زيادة تحية
المسجد وروي جوازها قبل النافلة كاربع وست وغايته الى ارتفاع الشمس
كما جا الاثر قدر رمح قوله حتى ينصرف المصلي اهـ يعني والله اعلم ان الكراهة
يمتد وقتها الى ان ينصرف اكثر المصلين لا كلهم او يجوز وقت انصرافهم وان لم ينصرفوا
ويحتمل ان يريد انه يكره لكل مصل ان يتنفل بعد الجمعة في الجامع حتى ينصرف وهذا
هو المنصوص وهو للامام اشد كراهة محمل كلام المؤلف عليه اولا قوله ولا تكره
وقت الاستوا على المشهور اهـ لفظ الكراهية هنا يقتضي ان المنع فيما تقدم على وقت
التحريم لما عبر من العبارة والظاهر ان حكم الاستوا حكم طلوع الشمس وغروبها
لتمام الحديث في ذلك قوله وتستثنى الفوائت عموما اهـ يعني باستثنائها خروج حكمها
عن سائر الصلوات فانها تفعل في الاوقات المنهي عن الصلاة فيها والعموم راجع الى
الفوائت واهل المذهب يخصون القضا بالفرائض فالقضا عندهم لا يجوز في الصلاة
المندوب اليها الا ما وقع لهم في الفجر قوله وقيام الليل الى آخره اهـ تقييده قيام الليل
بقوله لمن نام عن عادته هو المشهور ولابن الجلاب يلحق به العامد وما بين الفجر

منصوب

منصوب معطوف والعامل فيه مقدر اي يصليه ما بين الفجر وصلاته والضمير المضاف
اليه عايد الى الفجر وهي الفريضة وغير العبارة فقال في النافلة في غير الصبح بركعتيه
وفي الفريضة ما بين الفجر وصلاته قوله وفي الجنائز وسجود التلاوة الى آخره اهـ
تقييده المسألة بما اذا صلى الصبح صحيح فقد نص في المدونة على انه يسجد للتلاوة بعد طلوع
الفجر وقبل صلاة الصبح وقد يقال انما جاز ذلك في المدونة لان مذهبه فيها اجازة سجود
التلاوة بعد صلاة الصبح والعصر اما على ما في الموطا فلا يبعد منع ذلك لكنه بعيد
ولفظ المنع في هذه المسألة عندي قابل على الكراهة وخرج ابو داود عن ابن عمر انه
صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فلم يسجد حتى تطلع الشمس ولاجل
هذا يترجح مذهب الموطا وقول ابن حبيب ضعيف وقول المؤلف واما الاسفار الى آخره
اهـ يعني ممنوع ايقاع ذلك فيهما لان تعجيل الوقت بهما المعفو جاز وما قبلها انما
كرهت النافلة فيه لمنع الزهد بها اكراهها بعض السلف ونظر في المسألة نظر وهو
وهو انهم سووا في المنع بين سجود التلاوة وصلاة الجنائز ولا يستويان على اصل المذهب
لافتراقهما في الحكم على المشهور اما السجود فلان اعلا درجاته في المذهب كونه سنة
واما صلاة الجنازة فظاهر المذهب انها فرض على الكفاية وهذه الاوقات انما تمنع
من النافلة فيها خاصة والفريضة جايزة الوقوع في كل زمن غير ان فرض الكفاية
له شبه المندوب من حيث انه جايز الترك على وجه فلاجل ذلك منع من فعل صلاة
الجنازة في الاسفار والاصفرار عندهم عند عدم المخافة قوله ومن احرم في وقت
منع قطع اهـ يعني في وقت من الاوقات المذكورة من اول هذا الفصل ويدخل سجود
التلاوة في وقت منع وان لم يكن للسجدة احرام وقد اختلف فيمن احرم بالنافلة
بعد خروج الامام يوم الجمعة هل يقطع على تفصيل يذكر ان شا الله حيث ذكر هذا الفرع
المؤلف فقد يستفاد من ذلك ان الخلاف منه في هذا الفصل والمنع في الفرع المشار اليه انما
هو لاجل المخالفة على الامام لا على الوقت قوله ونهي عن الصلاة في المزبلة اهـ لما
قدم الكلام على وقت الصلاة ذكر شيئا من الكلام على مكانها وهذه اماكن جا النهي عن
الصلاة فيها وبعضها في الصحيح والثلاث الاول من هذه الاماكن مع الثلاثة الاخيرة
تشترك في ان النجاسة لا تخلو عنها غالبا مع ما في الاوليين من الرائحة المشوشة
للمصلي وكذلك حرارة الحمام والنظرة الى التماثيل في الكنايس وفي الكنايس كذلك
واعرفنا في المدونة جواز الصلاة في قارعة الطريق يوم الجمعة اذا ضاق المسجد واما
بطن الوادي فلا اذكر فيه الان الا ما جا من قوله صلى الله عليه وسلم ان هذا واد به شيطان
وذلك في واد مخصوص وقد نص بعض الايمة على انه لو علم ذلك الوادي بعينه لم تمتنع
فيه الصلاة اذ الارض كلها مسجد ومنع الصلاة في هذا الوادي معلل بعلة لا يعلم المكلف

حصولها لاحتمال انتقال ذلك الشيطان عن ذلك الوادي فكيف بغيره من الاودية واما
لكونه ببيت الله الحرام لحرمته فعلة النهي عدم تحقق الاستقبال وهو من ذلك المحظور باقامة
المصلي هناك شيئا بين يديه ويكفي حصول السمت وفي هذا الكلام طول تركناه لان المولف
لم يستوف الكلام على هذه الاماكن واما معاطن الابل فثبت النهي عن الصلاة فيها عن
النبي صلى الله عليه وسلم وقول المولف وهو مجتمع ضررها اعاد الضمير على المعاطن وقيل هو
موضع اقامتها مطلقا قوله وبخلاف مرابض الغنم والبقر استعمل المرابض للغنم وقال
بعضهم انما هي للبقر واما الغنم المستعمل فيها انما هو المراح وثبتت الاباحة عن النبي
صلى الله عليه وسلم في مراح الغنم واما المقبرة فجاء النهي فيها مطلقا ومقيدا باتخاذ
المساجد ولاهل المذهب في هذه المسئلة في هذا الفصل كلام يطول والاقرب الشاذ في
مسئلتي المقبرة والحمام لعموم النهي فيها ولما في الحمام من شدة الحرارة التي ربما زادت
على حر الهاجرة ومسئلة الكنائس في المدونة كما ذكر المولف بزيادة كراهة النزول
فيها من غير ضرورة واما مسئلة التماثيل فما ذكره المولف هو نص المدونة الا ان الاقرب
فيها التحريم عموما لما ثبت ان المصورين يعذبون يوم القيامة ويقال لهم احيوا ما خلقتم
من غير استثناء فرش ولا غيرها واما تحسين استثناء البسط لو كان العلة في المنع انما
هي التكبر وانما العلة والله اعلم كما ثبت الحديث فيها التشبه بالربوبية في الخلقة
ولولا قوله احيوا ما خلقتم لكان النهي عاما فيما لا روح له والله اعلم ص **قوله
الاذان** سنة الى اخره ش يعني ان فيه ثلاثة اقوال سنة مطلقا اعني للفذ
والجماعة في مسجد وغيره وقيل فرض في مساجد الجماعة وقيل فرض كفاية على اهل البلد
فيتحصل من ذلك انه لم يختلف في كونه سنة للفذ والجماعة غير الراتبة وفيمن عداهم ثلاثة
اقوال سنة في الجميع فرض على اهل البلد سنة لمن عداهم وذكر بعضهم انا اذا لم نقل
بوجوبه في هذه الصور فهل يجب في الجمعة قولان والتفسير ميل الى انه سنة في غير الجمعة
واجب في الجمعة قوله ولم يختلف في شرعيته في المفروضة الوقتية اذا قصد الدعاء اليها ش
عن هذه الصورة رافعا بها الخلاف والعذر الذي وقع عليه الاتفاق عمده كون الاذان
مشروع فالاولى ان يقول في كونه مطلوبا اذ لفظ الشرعية قد يستعمل فيما هو اعم من
المطلوب كالبيع والاجارة والقراض والمساقات والذي هو في مسئلة اذا لم يقصد الدعاء
الى الصلاة استحباب الاذان كما اختاره المتاخرون واما ما وقع في المذهب من قوله ولا
يوذنون نفي الوجوب او نفي السنة وربما كانت هذه اللفظة تحذف النون من الفعل على
النفي وهو اشبه اذ يبعد حمله على النفي **وحديث** ابي سعيد الذي اشار اليه المولف
هو قول ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في الموطا لعبد الله بن عبد الرحمن بن ابي صعصعة الانصاري
اني اراك تحب الغنم والبادية فاذا كنت في غنمك او باديتك فاذنت بالصلاة فارفع صوتك

بالندا

معطن معروف

بالندا فانه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا انس ولا شيء الا شهد له يوم القيامة قال
ابو سعيد سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم **و**حديث ابن المسيب في الموطا ايضا انه
قال يقول من صلى بارض فلاة صلى عن يمينه ملك وعن شماله ملك فان اذن واقام وراءه
من الملائكة امثال الجبال قوله ولا اذان لغير مفروضة ش متفق عليه وحكى ابن ابي زيد
النداء للصلاة للعيدين واما النافلة فالمذهب كما ذكر والنظر يقتضي انه مندوب اليه
لحديث الوادي قوله وفي الاذان في الجمع ش يعني سواء كان الجمع سنة كعرفة او رخصة
كليلة المطر والمشهور في الحديث الاذان للاولى والاقامة لهما وهو المختار قوله والاقامة
سنة ش لم يذكر فيها خلافا في المذهب وان وقع الخلاف الاستغفار لتاركها ش
يعني وقع فيها وفي الاذان الاعادة في الوقت ولا يعترض على قوله عموما بصلاة الجنازة
لانه مختلف في فرضيتها وهي ايضا على الكفاية وايضا فقوله اداء يخرجها لان الاداء والقضاء
لا اصطلاحا لا يعرضان لصلاة الجنازة **و**قوله في المراة حسن لا اعلم فيه نص حديث
للمراة قوله وجاز ان يقيم غير من اذن ش هذا هو المذهب من غير خلاف اعلمه وحجته
حديث عبد الله بن زيد حين اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاذان فامره رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يلقيه على بلال فانه اندى منك صوتا فلما اذن بلال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لعبد الله بن زيد قم انت فاقم وهذا الحديث احسن اسنادا من حديث الصدائي قاله ابو عمر
بن عبد البر قوله واسرار المنفرد ش يعني في الاقامة خاصة لان المقصود منها اشعار
النفس بالاهبة للصلاة واختير فيها رفع الصوت لكان احسن لان الشيطان اذا سمع
التثويب ادبر ومباعدة الشيطان مطلوب لا سيما في الصلاة **وصفته** يعني
الاذان مذهب مالك في صفة الاذان عندنا لكنه من تثنية التكبير والترجيع الا مسائل
اختلف المذهب فيها نبه عليها المولف منها رفع الصوت بالتكبير من ابتدائه يعني احترازا
من التكبير في اخر الاذان فان ذلك متفق عليه اعني على رفع الصوت به وجعله المشهور
رفع الصوت بالتكبير الاول فيه نظر وقد ذكر بعضهم ان مذهب مالك لم يسر الا الاخفا وهي
احدى المسائل التي خالف فيها الاندلسيون مذهب مالك وقال غيره هو اشهر القولين
غير ان العمل على خلافه قوله ومن الشهادتين اخفض منه ش يعني اخفض من التكبير
على القول برفع صوته فيه قوله وثني الصلاة خير من النوم في الصبح احترز بقوله في الصبح
عن غيرها من الصلوات ومن ثناها قاسها على الفاظ الاذان ومن افرد فعلى ظاهر حديث
عمر وروي في المذهب الرخصة في تركها في حق المنفرد ومن يقصد بتركه الاذان الدعاء
قوله ويفرد ثم قد قامت الصلاة على المشهور ش هذا النقل هو [illegible] كما يراه بعضهم
ان الخلاف في المستثنى سواء جار بعضه على بعض والشاذ في هذه المسئلة اظهر لحديث امر
بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة الا الاقامة وما نقله بعض عن مالك انه يفرد

صلى

لو

معلوم

سيأتي

التكبير فليس بصحيح والله اعلم لانفراده بنقله قوله وانكر مالك اذان القاعد ش يعني هو
المشهور لان المقصود من الاذان الابلاغ وهو من القائم اتم وروى ابو الفرج جوازه للقاعد
ذكره رويا في الكتب عنه هب يجوز اذا كان في غير المسجد والمشهور خلافه قوله ويجوز راكبا
ش لا فرق في التحقيق بين القاعد والراكب بالنسبة الى الاذان وقوله ولا يقيم الا
نازلا وقيل بجوازه اذا كان لا يتكلف في نزوله قوله ووضع اصبعيه في اذنيه فيهما
واسع ش الضمير من قوله فيهما عائد الى الاذان والاقامة وذلك مما يعين على امتداد
الصوت ورفعه وهو مما يستحسن اعني رفع الصوت بالاذان وقد جاء في اذان بلال رضي
الله عنه وضع اصبعيه في اذنيه قوله ولا يكره الالتفات ش ظاهره انه يكره اذا كان
لغير الاسماع وقد خفف ذلك في المدونة بقوله ورايت المؤذنين بالمدينة يؤذنون الى القبلة
ويتيامنون عرضا وذلك واسع يفعل كيف شاء وتيسر عليه قوله ولا يفصل بسلام ش يعني المؤذن
والمقيم وان كان الضمير مفردا قوله ولا يرد باشارة ش الظاهر الشاذ كالصلاة
بل احرى والفروق المذكورة هنا غير مستحسنة قوله قال بعضهم هو تغلب حكاه عنه ابن
الانباري ومعنى كلام المؤلف لم يسمع الاذان الا موقوفا في كلماته يعني كل كلمة منه
وفي كلامه قلق وتقديم بعضهم ان الضمير من قوله فيهما عائد الى الاقامة والاذان وليس بشيء
لان المتكلمين على المسالة غير المؤلف ذكروا ان الاقامة معربة والاذان موقوف الا ان بعض
الاندلسيين وهو ابن عمر بن زعم ان التكبيرتين من الفاظ الاذان يجوز فيه الوقف
على كل كلمة والوصل بينهما واختار هو الفصل بخلاف سائر الفاظ الاذان لان اخر كل
كلمة ما عدا التكبير وقبل اخرها حرف مد بخلاف التكبير ثم قال والوجهان المذكوران انما
يحسنان في التكبير الاخير واما التكبير الاول في الاذان فانما يحسن الفصل على راي من
مذهبه الترجيع ورفع الصوت واما مالك فالمناسب على مذهبه الاخفا وصل التكبير قوله
وشروط المؤذن ش هذا احسن من اطلاق الصفات لما تعطيه الشرطية من انتفاء
المشروط عند انتفاء الشرط والا يلزم من انتفاء الصفة انتفاء الموصوف والقولان من
الصبي يشبه القولين في امامته في النافلة قوله ولا يعتد بكافر الى اخره ش تحقيقا للشرطية
لئلا يتوهم ان ما ذكر من شروط الكمال فيبين ان هذه الشروط ان اختلت من المؤذن او
بعضها لم يعتد باذان من اختل ذلك منه وهذه الشروط المذكورة في المؤذن مما عدا
الذكورية تشترط في الاقامة قال في المدونة ولا يؤذن ولا يقيم الا من احتلم قوله ولا يؤذن
ولا يقيم من صلى تلك الصلاة ش يعني ان من صلى صلاة فلا يؤذن فيها لغيره ولا يقيم لمن
اراد ان يصلي تلك الصلاة واما ان لم يصل تلك الصلاة واذن في مسجد فهل يؤذن في غيره كره
ذلك اشهب واجازه بعض الاندلسيين قوله ويستحب الطهارة ش يعني للمؤذن والمقيم والاكد
للمقيم اكد لانه لا يقيم الا من شارك الجماعة في الصلاة التي يصلون او من صلى وحده فاذا

الركن

اعني عند الحنفية ح

عند ذلك الكلام بن شاس ح

فاذا الركن على طهارة احتاج الى ان يتوضا او يغتسل قبل الدخول في الصلاة وهذه تفرقة
كبيرة وهذا المعنى في الاعتبار يجتمع به المقيم وغيره ويفترق حال الكراهية باعتبار
والضعف في حق من يخف الوضوء او يكون متيمما وتغليظ كراهية اذان الجنب قوله ويستحب
ان يكون صيتا لان الاسماع باذانه وظهور الثمرة فيه اكثر وكذلك يستحب له ان يرفع صوته
بقدر ما استطاع لحديث ابي سعيد الخدري المتقدم قوله والتطريب منكر ش يعني اذا
غير بذلك حروف الاذان كمد المقصور وقصر الممدود ولا تحسين الصوت بالذكر
والقران معفو عنه والحق ابن حبيب التحزين بالتطريب قوله واذا تعددوا جاز ان
يترتبوا ش هذا مما لا اختلاف فيه ما لم يكثروا كثرة تؤدي الى خروج الوقت المستحب
قوله او يترسلوا ش يعني يجتمعون على الكلمة الواحدة ثم ينتقلون الى التي تليها
ولهذا انكر ابن رزقون اجتماعهم في الاذان الواحد لما يؤدي اليه من التخليط وكان
الاجتماع جائزا لما احتيج الى الاستهام وقد قال صلى الله عليه وسلم لو يعلم الناس
ما في النداء والصف الاول ثم لم يجدوا الا ان يستهموا عليه لاستهموا وقد قرع سعد
بن ابي وقاص رضي الله عنه بين مؤذنين بالقادسية قوله وفي المغرب واحد او جماعة
مرة ش يعني مترسلين قوله ويستحب حكايته ش يعني بحكاية المؤذن ان يقول مثل قوله
كما جاء في الصحيح انه صلى الله عليه وسلم قال اذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن
وهذه صيغة افعل الظاهرة في الوجوب وقد تكون القرينة الصارفة لها عن الوجوب
هو تبعية الحاكي لقول المحكي الذي ليس بواجب وهو الاذان فاذا كان المتبوع ليس
بواجب فاحرى التابع والله اعلم قوله ويتبعه الى الشهادتين على المشهور ش يعني انه لا
يزاد على ذلك وابن رشد ذكر الشاذ بقوله وقيل الى اخره لاحتياج الى بيان كيفية الحكاية
في الحيعلة على هذا القول والشاذ هو المختار ولما ثبت من حديث عمر رضي الله عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قال المؤذن الله اكبر الله اكبر فقال احدكم الله اكبر
الله اكبر واذا قال اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله قال ايضا كذلك واذا قال اشهد ان
محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله فاذا قال حي على الصلاة قال لا حول ولا قوة الا
بالله ثم قال حي على الفلاح قال ايضا لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر الله اكبر
قال الله اكبر الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة ويعني
بالحيعلة حي على الصلاة حي على الفلاح وبالحوقلة لا حول ولا قوة الا بالله قوله وفي تكرار
التشهد قولان ش يعني اذا فرع على المشهور فهل تنتهي الحكاية الى التشهد الثاني او
يقتصر بها على التشهد الاول قولان والاولى بعدم تشهده لانه انما اتى الثاني لان الصوت معه
ارفع ومعنى قلنا تكون الحكاية اظهر قوله وقبل المؤذن واسع ش اطلاق الفقهاء على
قول مثل قول المؤذن حكاية يقتضي الا يقول الا بعده لان هذا حقيقة الحكاية على ان

قول

عبادة تشغله

لفظ الحديث محتمل من قوله اذا اسمعتم الندا فقولوا مثل ما يقول ورابعض الشيوخ انما يسوغ له في ذلك اذا كان في الحكاية عنها **قوله** فان كان في صلاة الى اخره **ش** الجاري على اصل المذهب التشاغل بالصلاة دون الحكاية وانما يباح الفعل للمصلي كالاشارة بالسلام وغيره كما سياتي في محله ان شا الله **قوله** فلو قال حي على الصلاة الى اخره وكذلك حي على الفلاح

خارج

ش والظاهر بطلان الصلاة لانه قول غير مشروع في الحكاية عن الصلاة فاحرى الا يكون مشروعا في الصلاة والجاهل في الصلاة على اصل المذهب كالعامد **قوله** ولا يوذن لجمعة الى اخره **ش** القياس عدم الجواز لكن النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان بلالا ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن ام مكتوم يقتضي جواز وقت الاكل والشرب وذلك قطعا قبل الفجر وذكر بعضهم من هذا الحديث زيادة في رمضان وعلى هذا انه يرفع الحديث حكم القياس في رمضان ثم اذا فرع على الجواز من غير تقييده رمضان ولا غيره فليس هنا دليل يحصر زمانا مقدرا قبل طلوع الفجر لكن النفس اميل الى المشهور وتاول بعضهم القول الثالث بان معناه اذا اصليت العشا في اخر وقتها المختار الثلث او النصف ويرجع بهذا التاويل الى القول الثاني **قوله وللصلاة** شروط الى اخره **ش** وقوله ابتدا ودوا اما في الثوب والبدن والمكان على الخلاف المتقدم احالته على الخلاف الظاهر من مراده عوده الى حكم الازالة فان الشرطية انما تتاتى على القول بالوجوب اوبالوجوب مع الذكر ويحتمل ان يكون رجوعه الى الدوام لانه قد تقرر الخلاف ايضا اذا تذكر المصلي نجاسة بثوبه في الصلاة ويحتمل عوده على الجميع **قوله** الثاني طهارة الحدث **ش** يعني ايضا ابتدا ودواما ولا خلاف في المذهب في ذلك وما يذكر عن ابن القاسم فيمن احدث في اخر صلاته سياتي **قوله** الثالث ستر العورة **ش** في عده من الشروط نظر من وجهين الاول انه مطلوب في غير الصلاة كما هو مطلوب فيها فلا اختصاص للصلاة به فان قلت خصوصيته الشرط حاصله فيه وهي الانتفا عند الانتفا الا ترى ان الصلاة تبطل عند انتفا ستر العورة قلت البطلان في هذا المحل ليس للشرطية انما هو للعصيان الواقع في العبادة والشي الواحد لا يجوز ما موما منهيا عنه **الوجه** الثاني ان الشرط لا بد ان يكون منفصلا عن الماهية تحقيقا للفرق بينه وبين الركن اذ يشتركان في انتفا الماهية لانتفا كل واحد منهما وستر العورة ليس بمنفصل عن الصلاة فلا يكون شرطا فيها ولكن ان يقال جوابا عنها ان ماهية الصلاة انما هي الحركات المخصوصة مع الاقوال المخصوصة ايضا وهما مغايران لستر العورة فاذا ظهرت المغايرة مع الارتباط صحت الشرطية وهذا العذر اقل منه كاف **قوله** وهي من الرجل **ش** يعني وهي عورة الرجل ومستور الرجل في الصلاة والظاهر القول الثاني من نقله في هذه المسألة عدم دخول الركبة والسرة ودخولهما في

في

القول الثالث **قوله** وقيل ستر جميع البدن واجب نقله هذا القول كذا حسن ولا بد

يريد قائله وهو ابو الفرج واستقرى من الموطا والمدونة ان جميع البدن عورة ولا لكان قولا رابعا في عورة الرجل عن نقل المولف ولا يريد ايضا بالبدن الا ما عدا راسه ويديه ورجليه وبالجملة كلها يستره القميص عند هذا القائل يجب ستره على الرجل في الصلاة ويبقى على المولف مذهب ابن الجلاب وهو قوله فرجاه وفخذاه **قوله** وعورة المراة ما عدا الوجه والكفين هذا لا خلاف فيه **ش** والامة كالرجل بتاكيد الباء هو الذي في قوله جا زيد بثيابه والتاكيد انما يتحقق اذا كان حكم المستور الندب واما ان كان الوجوب فلا يتاكد على ما تحقق في اصول الفقه والخلاف المذكور في الاعادة في الوقت او بعده يدل على خلاف هذا وايضا فان عد هذا المشهور من الشروط يدل على ان حكمه الوجوب ولا يقال ان الفقها لما تسامحوا فعدوا من الشروط ما يتوقف كمال العبادة عليه كما يعدون ما تتوقف صحتها عليه لانا نقول هذا مجاز على التسامح وايضا فليس قصد المولف هنا الا ما ذكرنا من الشروط فهو شرط في الاجزاء **قوله** ومن ثم **ش** يعني ومن التاكيد وحقيقته ومن محل التاكيد لان ثم من الظروف رد الاقوال الاربعة المشار اليها الاعادة ابدا في حق الرجل والمراة وسقوطها عنهما والاعادة عليه في الوقت والقول المشهور والظاهر ان الفخذ ليس بعورة يجب سترها لما في الصحيح من حديث ابي موسى الاشعري من كشف رسول الله صلى الله عليه وسلم فخذه لابي موسى وابي بكر وعمر حتى دخل عثمان غير انه يستحب ستر الفخذ مع من ليس من خاصة الانسان **قوله** وام الولد كالحرة **ش** والاعادة في حقها اخف منها في الحرة نص عليه في المدونة ولم يلحقها بام الولد في المدونة والمكاتبة كما هنا والحقها ابن الجلاب وكونه ينبغي على رايه ان يكون حكم المعتق بعضها ويبعد ايضا ان يلحق بام الولد المعتقة الى اجل **قوله** وراس الحرة والحرا انما وصدرها كالفخذ للامة **ش** يعني ان فيهما من الخلاف ما في الفخذ وانما فصله عنه ليبين التاكيد الذي بين ستر فخذ الامة وفخذ الرجل **قوله** وتومر الصغيرة بستر الكبيرة **ش** يعني في الصلاة كما تومر بالطهارة **قوله** والمتنقبة لا تعيد لانها زادت على الستر المطلوب الا انها فعلت مكروها اذ هو من الغلو في طلب الستر وليست من معنى كراهية ذلك للرجل لانه في حقه من الكبر **قوله** ولو طرا علم الراحل **ش** حاصله ان الخلاف المنصوص في كلام المولف انما هو في حق من دخل الصلاة بعد عتقها ولم تعلم به

في

واما من عتقت في اثنا الصلاة فلم يتعرض لها المولف الا بما حكاه عن اصبغ انها لا تعيد مطلقا لا في الوقت ولا بعده كواجد الما في اثنا الصلاة وهو المراد من قوله والا لم يعد مطلقا ونقل غيره فيها قولا اخر بالقطع واما اذا تقدم العتق على دخولها في الصلاة ثم علمت به بعد دخولها فيها ففي القطع قولان ثبوته وهو مذهب سحنون ونفيه وهو مذهب ابن القاسم واصبغ واذا قلنا به فان لم يمكنها ما تستتر به فلا اعادة وان امكنها ذلك ولم تفعل فمذهب ابن القاسم الاعادة في الوقت ولا اعادة عند اصبغ ونقل المولف

اشبه بتغليظ غيره لغرضه المسئلة في منكشفة الراس كما قال بعضهم في صورة هذه المسئلة
اذا افتتحت الصلاة بما لا يجزي الحرة من الثياب فطرا عليها العتق ولا يسال عنه في هذه
المسئلة وان كنا احرينا في هذه المسايل عن التوجيه لمعنا ان يقال ان اصبغ رحمه الله شبه
بصورة اخرى وخالف بينهما في الحكم وهو قوله ان كان العتق قبل الصلاة فكالمتعمدة تعيد
في الوقت كناسي الما يعيد ابدا فيقال ان وجه التشبيه اعادتها ابدا كناسي الما وان لم يجعل
اصل هذا الكلام وجوابه ان اصبغ انما قصد في هذه المسئلة الى انه لا ينبغي ان يسوى في الحكم
بين من يكون من اهل الخطاب بالشرط قبل دخوله في العبادة وبين من لا يكون من اهل ذلك
الخطاب بل دخل العبادة وهو من غير اهلها والاول غير معذور والثاني يكون معذورا واذا
تقعت له هذه التفرقة فقصارى الامة التي طرا لها العلم بالعتق وهي في الصلاة ان يكون فعلت
ذلك متعمدة ومن فعلت مثل هذا اعني صلت مكشوفة الراس اعادت في الوقت خاصة وكونه
في مسئلة التيمم يشابه لشروط لا يقدر به على اصله فيكون في الاعادة كمن اخترتها عالما بذلك
فيجب ابدا وعلى هذا انه اصبغ في كلامه مما لا ينقله المولف بقوله وان كنت انقل في هذا
قوله وكذلك العريان يجد ثوبا هـ لعله يريد يعني التيمم انه يعيد ابدا الا انه من اهل الماء
مثل الامة فيفرق بين ان يجد ما لم يقدر له به على ان المنقول في هذا انه يقطع مطلقا
قوله وقيل تتمادى وتعيد هـ يقع الضبط في حرف المضارعة من تتمادى او تعيد بالتاء
المثناة من فوق وبالياء المثناة من اسفل وان كان الاول صحيحا فيكون في مسئلة الامة المتقدمة
خلاف التمادي والاعادة في الوقت مطلقا امكنها الستر او لا وان كان الجميع فهو الظاهر
قوله وفي وجوب ستر العورة في الخلوة قولان هـ العورة في الثاني اعادة الى مسئلة العريان
هذا الفرع السوءتان وما والاهما خاصة ولا يدخل في ذلك الفخذ من الرجل على الظاهر
الوجوب لقوله صلى الله عليه وسلم اياكم والتعري فان معكم من لا يفارقكم فاستحيوا منهم
واكرموهم الا ان يستثنا من ذلك صور كالاغتسال وما في معناه قوله وعلى نفيه ففي وجوبه
للصلاة قولان هـ اذا قيل بنفي الوجوب في الخلوة فهل يجب للصلاة ام لا قوله وقيل بل القولان
في شرطيته هـ يعني ان هذا الطريق لا خلاف في وجوب ستر العورة في الصلاة وانما الخلاف
هل هذا الوجوب شرط او لا واذا قيل بوجوب الستر في الخلوة وعدم الشرطية لم يبق لذكر
ستر العورة في كتاب الصلاة معنى اذ لا تعلق لستر العورة بالصلاة على هذا والظاهر
الشرطية لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فان كان المراد من الزينة الحقيقة
فستر العورة لازمها وان كان المراد المجاز وهو ستر العورة على ما قاله غير واحد من المفسرين
حصل المقصود ايضا قوله والساتر الشف كالعدم هـ يعني الخفيف كالعدم لظهور العورة
منه رؤية قوله وما يصف لرقته او لتحديده هـ يعني مع صفاقته مكروه وليس المراد بكل

ما يصف

ما يصف مكروه اذ من الملابس ما يصف ويكره وانما المراد ما يصف مما لا تدعو اليه ضرورة
او ما يلبس يقتصر عليه عادة والا فالميزر يصف وان كان دون السراويل في ذلك وفي كلام المولف
اشعار بذلك قوله والعاجز يصلي عريانا هـ هذا مبني على مذهب من لا يرى الشرطية واما من يراها
فيستشكل المسئلة كعادم الماء والصعيد الا ان يكون من مذهبه وجوب الصلاة كذلك وعدم القضا
قوله فان اجتمعوا هـ يعني ان اجتمع عراة اذا لم يتباعدوا فمنهم تغميض ابصارهم وان
وقع في المذهب كراهة تغميض المصلي بصره فليس في مثل هذه الحالة قوله فان لم
يمكن هـ اي الانفراد فقولان الاظهر منهما القيام مع غض البصر لحصول المقصود
معه بلا معارض في ذلك قوله ويستتر العريان بالنجس هـ اتفق اهل المذهب على
ذلك فيما علمت وخالف فيه الشافعي ويقع في الحديث بعض اهل المذهب في هذا الباب
وغيره ما يدل على صحة مذهب الشافعي وذلك ان ستر العورة على راي جماعة من اصحابنا
وغيرهم ليس مما يختص بالصلاة وطهارة الخبث مما تختص مراعاتها بالصلاة فعند
تعارض هاذين المعنيين تجب مراعاة المعنى الخاص بالصلاة لان احد المعنيين يجري مجرى العام
والاخر يجري مجرى الخاص ومراعاة الخاص اولى وهذا على راي من يرى من اصحابنا وجوب طهارة
الخبث قوله وبالحرير على المشهور هـ يعني انه اذا لم يجد الا الحرير فالمشهور انه يصلي فيه
وقال ابن القاسم واشهب يصلي عريانا وهو بعيد لان النهي عن لباس الحرير ليس بخصوصية
الصلاة وانما هو خشية الكبر والسرف او غير ذلك وعلى اي تقدير كان فلا تعلق
لذلك بالصلاة وعند الضرورة المبيحة للبسه في غير الصلاة انتفت هذه المعاني فوجب
ان يجوز الصلاة فيه الا ان من لبسه لحكة او في الحرب عند من يرى ذلك جاز له ان يصلي فيه
قوله فان اجتمعا هـ اي النجس والحرير مع عدم الطاهر من غير الحرير قوله فالمشهور ابن
القاسم بالحرير واصبغ بالنجس والاظهر الصلاة بالحرير لما قدمناه من ان لبسه اذا دعت
الضرورة اليه جائز ولا منافاة بينه وبين الصلاة بخصوصيتها بخلاف النجس قوله وخرج
في الجميع قولان هـ يعني في المسئلة الاولى اذا لم يجد الا الحرير وفي الثانية اذا وجده مع النجس
وذلك لان ابن القاسم قدم النجس على القوي المقدم على الحرير والمقدم على المقدم مقدم
فيلزم تقديم النجس على الحرير قطعا وايضا فانه عند الاجتماع قدم الحرير على النجس المقدم
على القوي فيلزم قطعا تقديم الحرير على القوي فتتناقض فلا جل ذلك اخذ من الاولى
خلافا في الثانية ومن الثانية خلافا في الاولى فالقولان المخرجان لابن القاسم خاصة والا
فالقولان منصوصان في كل مسئلة منهما اشار المولف بقوله المشهور وللامام المازري اعتذار
في هذه المسئلة عن تناقض ابن القاسم يطول التخفيف بجلبه والتنبيه على ما فيه قوله
والمذهب يعيد في الوقت هـ يحتمل عود هذا الكلام الى مسئلة من صلى بثوب نجس فاقرا
غيره والى ما بعدها ويحتمل عوده الى ما بعدها خاصة وهذا هو الظاهر قوله ولو صلى

بالحرير مختار اعضى لا اشكل في ذلك بعد ثبوت النهي عن لباسه خلافا لابن عباس وغيره من الصحابة رضي الله عنهم ويناكر ذلك عندمن يرا بطلان الصلاة لان العصيان حاصل بلبسه اذ المربط به فاذا النظر
الي ذلك بطلان صلاته كان الراشد بل هو كبيرة والظاهر صحة الصلاة لان ستر العورة حاصل وهو
في العذر الذي يجتاح اليه في الصلاة فلا خلل في شرط الصلاة فوجب الحكم بصحتها وقد وقع المذهب
علي القول بالصحة الاعادة في الوقت وهذا يبين معنى الاعادة في الوقت في خوض علي تخاير ذهب
قوله وفيما ولو صلي الي اخره ** هذه المسئلة لا تعلق لها بهاذا الفصل وجلبها من المدونة علي
عادته من مشكلاتها والاشكال فيها من حيث انه احب الاعادة ابدا واصله في الاعادة المستحسنة
ان تقتصر علي الوقت وبعض المتاخرين يرى في المسئلة ان كان اشتغل عند كل الصلاة اعادا بدا اوجوبا
وان كان عن فضيلة فلا شيء عليه وان كان عن سنة جرى علي تاركها عمدا وهذا كلام لا باس به في
فقه المسئلة وهو مع ذلك غير ماس للاشكال المشار اليه **قوله** ولو صلي محتزما الي اخره ** لما كان
في ذلك كله من الخروج عن حال السكون الخاص وخيف لما جاء ان ذلك كفل الشيطان وجا ايضا
انما مثل هذا مثل الذي يصلي **قوله** واما من عنه الي ذلك ضرورة من شغل وكان لباسه كما قال
المولف فمغتفر **قوله** وهو شرط الا في القتال ** انما كرر لفظ الشرط وان كان السياق يعني
عنه اذ التقرير الشرط الرابع لينبه له الشرطية للاستثنا لقوله الا في القتال ويعني صلاة
الالتحام لا مطلق صلاة الخوف الا علي مذهب من نحا من اصحابنا الي مذهب الشافعي في التفرقة
في مكان العدو بين ان يكون منهم في جهة القبلة او لا يكون **قوله** وفي النوافل ** المعني بالنافلة
هنا ما عدا الغرض **قوله** بخلاف السفينة ** لانه
لما ذكر الراكب حسن ان يفهم منه راكب الحيوان والسفن فقال بخلاف السفينة ولفظة
خلاف هنا احسن من الا لما فيها علي التنبيه علي الفرق بين السفينة والراكب ولا خفا به
كما قاله ابن حبيب **قوله** ويومي الراكب الي اخره ** لحديث جابر مجيء رسول الله صلي الله عليه
وهو يصلي علي راحلته نحو المشرق والسجود اخفض من الركوع فسال بعضهم ويتنزل وجهه
التي هو فاصل اليها منزلة القبلة في حق من صلي اليها علي الارض **قوله** ولا يودي فرضا علي الراحلة
** يعني اختيارا قالوا وهو متفق عليه ولذلك ردوا علي ابي حنيفة قوله في وجوب
الوتر مع صحة صلاته صلي الله عليه وسلم الوتر علي الراحلة **قوله** فان كان معقولا الي اخره **
هذا خلاف في حال والظاهر اذا تحقق المساواة بين اذايها علي الارض وعلي الراحلة الجواز
قوله والمشهور جواز النفل في الكعبة ** يعني ان في صلاة النافلة في الكعبة قولان المشهور
الجواز والشاذ المنع وهو القياس لانه اذا كان علي الاستقبال في الامامة علي الوجوب
ويستوي في ذلك الغرض والنفل وهو بخلاف الفريضة فيما يوجب ان تكون النافلة كذلك
غير ان القياس يرد عليه منع الحكم في الاصل وهو انه قد ثبت صلاة النبي صلي الله عليه
فيها النافلة والفريضة تساويه في ذلك لما سبق فوجب جواز الفريضة والنافلة معا

في الكعبة

في الكعبة **قوله** ولا الوتر ولا ركعتي ** احسن منه ان يقول ولا السنة وان كان ابن القاسم
يرى ركعتي الفجر فضيلة ومنع في المدونة ان يصلي فيها او في الحجر ركعتي الطواف الواجب
يعني طواف الفريضة وطواف القدوم وهل الركعتان فيهما ركنا ولا فيه تردد **قوله** فيعيد
الفرض في الوقت ** يعني مطلقا عامدا او ناسيا او مكرها علي المقام هناك لانه
انما فعل مكرها علي ما تقدم **قوله** وحمل علي الناسي الي اخره ** يعني ان ما ذكره رحمه الله
قال فيمن صلي الفريضة في الكعبة يعيد في الوقت كالمصلي الي غير القبلة ولا يتم هذا الا اذا
حمل فيما ناسيا الا ترا ان المصلي الي غير القبلة عامدا اذا در اعني الانحراف يعيد ابدا وانما
يتوجه في حقه الاعادة في الوقت اذا كان ناسيا او مخطئا والخطا ها هنا متعذر فتعين
ان يريد النسيان وكذلك قوله في كتاب المدونة اذا تيمم علي مكان نجس اعاد في الوقت
كمن صلي بثوب نجس غير طاهر وكالذي صلي الي غير القبلة يعيد في الوقت ويحتمل ان يقال
في هذا كله انما اراد الامام التشبيه في الاعادة في سبب الاعادة وذلك ان كثيرا من العلماء
بل اكثرهم لا يرا الاعادة في الوقت في شيء من المسايل وليس للصلاة عندهم الا الصحة فلا
اعادة البتة او حال البطلان فالاعادة متى ذكر فلعله اراد ان يقرر عند السايل امر الاعادة
في الوقت وانه كما فهمت الاعادة في الوقت في مسئلة كذا فافهم الاعادة كذلك في هذه المسئلة
لا ان التشبيه في موجب الاعادة وايضا فهذا الذي حمل علي الناسي مخالف في اخر الفصل
من ان المشهور من صلي الي غير القبلة ناسيا يعيد ابدا **قوله** والحجر منها ** لانه جزء من البيت
فما وجب لها من الاحكام وجب له الا ترا ان من لم يطف وراءه فحكمه حكم من لم يطف
بجميع البيت **قوله** والصلاة علي ظهرها اشد ** الاشد اما ان يكون في اصل المنع خاصة
دون اثره وهو الاعادة اعني انه لا يتجاوز بالاعادة الوقت او يكون في المنع وفي اثره فيكون
الاعادة ابدا وقد ذهب اليه كل واحد من الاحتمالين ذاهب **قوله** ان قام ما يقصد ** يعني
تكون الصلاة علي ظهرها كالصلاة فيها وبمثله يفهم قول اشهب **قوله** بناء علي ان الامر
بنابها او بهوايها ** يعني ان الامر باستقبال بنايها او بهوايها وعلي الوجه الاول
يتخرج القول الاول والثالث وعلي الوجه الثاني يتخرج القول الثاني والرابع **قوله** والقدرة علي
اليقين ** يعني ان الاجتهاد يعرض له الخطا وهذا اذا لم يكن في طلبه لليقين كلفة شديدة
او طول يخاف فيه خروج الوقت وقد يباح الاجتهاد مع ذلك وربما تعين اذا خاف فوات الوقت
ان اشتغل بتحصيل المقدمات اليقينية **قوله** وعلي الاجتهاد تمنع من التقليد ** يعني
لان الاجتهاد اصل التقليد والتقليد فرع عنه وهذا ايضا ما لم يضق الوقت وللمسئلة شبه
بتقليد المجتهد مجتهدا غيره **قوله** وهل مطلوبه الجهة او السمت قولان ** قلت الظاهر
الجهة لما جا ان ما بين المشرق والمغرب قبلة وايضا فان طلب السمت متعذر عادة فان
قلت لا يتعذر علي اهل الصناعة النجومية قلت تلك الصناعة لا تحصل الا للقليل

وايضا فانها مبنية على الاطوال ويتعذر حصولها محققة ولا يختلف طول بلدين الا اذا كان بينهما مسافة بعيدة والكلام في جميع اهل تلك المسافة قوله اما لو خرج الى اخره

هذا لانه قادر على التحقيق فلا ينتقل الى الاجتهاد وايضا فقد علم خطاه فتعين قوله فان لم يقدر على اليقين استدل اذا كان بمكة وهو في ليل مظلم مثلا فيستدل فائدة

على اليقين بمشقة نفي الاجتهاد تردد وهذا كمن يحتاج في نظره الى المسجد الحرام من منزله الى صعود سطح وهو شيخ كبير او ضعيف قوله ومن بالمدينة الى اخره قال بعضهم ان جبريل اقام للنبي صلى الله عليه وسلم قبلتها فان كان هذا سبب القطع ولا سبيل له الا هذا فلا بد من كونه قطعيا من تواتر هذا الخبر وان كان لان اجتهاده النبي صلى الله عليه وسلم مقدم على اجتهاد غيره فهذا مبني على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتهد ومع هذا فيشارك مسجد النبي صلى الله عليه وسلم مسجد قبا وساير المساجد التي صلى فيها النبي صلى الله عليه وسلم ان علمت قبلتها قوله والاعمى العاجز هذا الفرع لا يحتاج اليه ولا الى قوله البصير الجاهل مثله البصير كذلك وعلى الاجتماع تمتنع من التقليد قوله يقلد مسلما مكلفا عارفا يعني فيقلده او يسال من يسله فيخبره قوله فان كان عارفا قلد في الادلة اي فيما دلهما كسوال عن كوكب كذا ولا يحتاج هنا الى ان يسال مسلما مكلفا قوله فان لم يجد الى اخره فقد يقال ان صلاته الى الجهات الاربع متعين هنا لانه يحصل معه بتعين القبلة فلا وجه لعدوله عنه الى غيره بتخيير ولا ظن لان الفرض انه غير قادر على الاجتهاد ولا وجد من يقلده قوله وليس للمجتهد تقليد غيره هذا الفرع قدمه قبل هذا وانما ذكره هنا ليبني عليه قوله فان عمي عليه والاظهر من الاقوال الثلاثة الثالث لان المجتهد والحال هذا كذا عاجز عن الاجتهاد فنعوه كالعامي ولاسيما اذا ضاق الوقت كما تقدم قوله فان اجتهد واخطا

يعني فتبين الخطا بعد الفراغ من الصلاة وانما امره في المشهور بالاعادة في الوقت لانه لما كان هذا الشرط مطلوبا مع القدرة وساقطا مع العجز اشبه طهارة الخبث وهذا احسن على راي من يقول ان ناسي القبلة يعيد في الوقت اما من يجعل الناسي غير معذور ويعيد ابدا فلا يستوي في الحكم عنده في هذه المسألة مع طهارة الخبث وربما قيل ايضا ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولان الخطا في هذا الباب لا يتعين قطعا وهذا احسن على راي المغيرة وابن مسلمة القائلين بان المستدبر يعيد ابدا للقطع بان القبلة في غير الجهة التي صلى فيها اليها ويقرب منه قول ابن سحنون وطريق المؤلف فيهما ابين على الخلاف حسن ايضا والاول اشبه عندي قوله فان تبين الخطا في الصلاة قطع ولم يذكروا فيه خلافا فيما علمته الان ويمكن ان يخرج الانحراف والتمادي على طهارة الخبث وهو مذهب الشافعية في مسألة القبلة ويفرعون عليه لو تغير الاجتهاد اي اجتهاده في الصلاة الى الجهات الاربع لصلاها اليها قوله واذا اختلفا لم ياتما هذا ابين وهو فيه ابين منه

مسلة

مسلة الاواني الاثر قوله ولو قلد الاعمى حمل الاعمى اعذر من المجتهد وهو كذلك لتعذر الاسباب في حقه وقول ابن سحنون هنا يقوي ما نبهنا عليه فوق هذا قوله ويعيد الناسي الى اخره اما الجاهل فلا خفا في الاعادة في حقه ويبعد القول في حقه بسقوط الاعادة ابدا واما الناسي فالحاقه بالمخطي اولا عندي انه يبعد حصول النسيان في هذا المعنى الا مع عدم الوسع لان كل مصل ينا مل القبلة عند ما يريد افتتاح الصلاة لاختلاف حاله في التوجه حينيذ فاذا كان لما يعرف في حقه النسيان اذ ذاك اما ازالة النجاسة فلا يلزم المكلف البحث عنها عند كل صلاة اذ طهارة الثوب عنده مستصحبة ما لم يعارض الاستصحاب فيهما يغير لو شك على راي الخامس ترك الكلام قوله عده هذا الشرط والذي بعده في الشروط عندي بين لان ما هو مطلوب الترك انما يعد في الموانع كما تقدم في غير هذا الموضع الفرائض الى اخرها عدها عدا ثم فصلها وعد السنن وفصل منها ما فصله في اثناء كلامه على الفرائض واجمل الكلام في الفضائل وانما حسن له اجمالها لان افعال الصلاة معلوم والمطلوب هنا اولا تبيين ما هو منها فريضة او سنة او فضيلة فاذا عينت الفرائض والسنن فالمسكوت عنه فضيلة قطعا وربما استدرك عليها بعض الفرائض كترتيب الاداء وهو كون القيام قبل الركوع وكون الجلوس بعد السجود وما اشبه ذلك وكذلك ربما عدوا في السنن اشياء غير ما ذكر وفرق بين الاعتدال والطمانينة لان الاعتدال في القيام مثلا انتصاب القامة والطمانينة بعد ذلك وهو استقرار كل عضو في محله وقد يكون قبل ذلك لا اعني لو لم تنتصب القامة ومكث كذلك لحصلت الطمانينة من غير اعتدال فعلى هذا يكون كل واحد اعم من وجه واخص من وجه قوله في السنن والزايد على قدر الاعتدال احسن منه ان يقول والزايد على قدر الطمانينة ولو قال انها على الاصح لكان اولى ولا يبعد في كلامه قول من راى ان ما زاد على الطمانينة ينسحب عليه حكم الوجوب ورد بان الزايد لا يلزم تاركه واجيب بانه اذا لم يكن ذلك الزايد واجبا للزم فوات الركوع في حق المأموم فلا يكون مدركا لتلك الركعة وهو خلاف ما عليه علماء الامصار وفيه بحث قوله والتسليم من الثاني محفوظ معطوف على الاعتدال قبله يعني ان الزايد من الجلوس الثاني على قدر التسليم سنة الا ان العرض ينضبط في افعال الصلاة كلها ما عدا هذا العرض وذلك ان من اول الركوع الى اخر الطمانينة فرض وكذلك السجود والجلوس بين السجدتين وهذا العرض الواجب منه ما يقع فيه السلام فان رفع راسه من السجود واعتدل جالسا وسلم كان ذلك الجلوس هو الواجب وفاتته السنة وان تشهد ثم سلم كان الواجب متاخرا عن السنة فيكون الزايد سابقا على العرض قوله ويشترط في تكبيرة الاحرام اقترانها كونها قبلها شرطا هو نص الشيخ ابي محمد والقاضي وظاهر كلام ابن الجلاب وانكره

بدل
قوله
هنا ترك
له

ابن رشد وان النية يجوز تقديمها باليسير دون الكثير وان نصوص المذهب في غير مسئلة
تقتضي ذلك واجرا ذلك غيره على الخلاف في تقديم النية والاولى ما ذكره المؤلف وتحقيق
هذه الجملة يفتقر الى طول **قوله** المعينة . يعني بجنسها اى كونها ظهرا او عصرا
مثلا من غير اضافة الى اليوم كما يذكره المؤلف في غير هذا الفصل وكذلك قوله او تقديمها
وتستصحب راجع الى اشتراط اقترانها لانها قبل الاقتران غير مطلوب **قوله** وفي
نية عدد الركعات قولان . الظاهر عدم اشتراط ذلك لان كونها صلاة ظهر مثلا
يستلزم تعيين عددها وكذا كونها صبحا يستلزم انها ركعتان وانما كان يحتاج الى
ذلك ان لو اختلف عدد ركعات الظهر او العصر او الصبح ومن البين جريان القولين
اللذين يليان هذه المسئلة والخلاف فيها على الخلاف في نية عدد الركعات الا ان المشهور
في الفرع الثاني الاجزا ووجهه ان شروط الجمعة اخص من شروط الظهر فنية الاخص
تستلزم نية الاعم بخلاف العكس **قوله** وعزوبها بعده مغتفر . اى وعزوب النية
بعد الاقتران لان لفظ العزوب يشعر عرفا بتركها من غير قصد وهو في اللغة
البعد يقال عزب عن فلان جملة اذا بعد عنه فهو في اللغة اعم منه في العرف ويقرب
من الاول قول ابن العربي ان عزبت النية في الصلاة بسبب متقدم عن الصلاة من الاسباب
الدنيوية قوي ترك الاعتداد بها وان عزبت لامر خطر في اثناء الصلاة لم يضر ويقرب
من الثاني ما نقل عن سحنون انه كان يعيد الصلاة ويعتذر بعزوب النية ولم يفصل
بين سبب تقدم العزوب اولا والمسئلة تحتاج الى التحقيق والنظر في النقل شيئا ما
يتعلق بهذه **قوله** بخلاف نية الخروج . الذي يظهر من كلامه ان هذا كالاستثناء
من مغتفر اى فلا يغتفر العزوب عن نية الخروج لانها على الضد من نية الدخول
لعدم تحصيل نية الخروج حقيقة ولا حكما فلا بد من استئنافها والمؤلف يحكي بعد هذا
في نية الخروج قولين **قوله** فلو اتمها بنية النفل سهوا او عمدا فقولان . اى فلو
اتم الصلاة بنية النفل سهوا او عمدا بعد ان افتتحها بنية التفويض قولان وربما
نقل بعضهم ثلاثة اقوال يفرق في الثالث بين السهو والعمد وبعضهم يحكي هذا الخلاف اذا
بطلت عليه ركعة مثلا وكان قد صلى اخرى بنية النافلة وهل تنوب مناب الباطلة
قوله ولفظه . اى لفظ التكبير **قوله** ولا يجوز الا اكبر . انما اقتصر على هذه
اللفظة لئلا يتوهم الاجزاء وان كان الخلاف بين اهل العلم في لفظ الله الاكبر
والكبير والاجل والاعظم لان كل من خالف اهل المذهب من شافعية وحنفية في
تعيين هذه اللفظة يقول باجزاء الله اكبر على اجزاء الله الاكبر فاذا نفى الاجزاء
عن هذه اللفظة انتفى عن لفظة التكبير وما بعدها ولا يلزم العكس لان قول المؤلف
ولا غيره ولا معناه ولا غير الاكبر زيادة في البيان ولو اقتصر على قوله ولا يجزي
الا اكبر

اجزاه **قوله** وان كان اعجميا . يعني ويقدر على التكلم بالعربية **قوله** والعاجز تكفيه النية
. يعني سواء كان عجزه من جهة العجمة او كان عجزه من جهة انه لا يحسن العربية **قوله** وقيل يدخل
الصلاة باللفظ الذي دخل به الاسلام بعيد . وينتظر الامام قدر ما تستوي الصفوف
. يعني ان الامام يستحب له ان ينتظر بالتكبير قدر ما تستوي الصفوف لانه ان كبر باثر الاقامة
فالماموم ان تشاغلوا بتسوية الصفوف فاتهم من الصلاة جزء مع الامام ومن فاتته قراءة
ام القرآن فقد فاته خير كثير وان تشاغلوا بالتكبير فاتهم تسوية الصفوف وقد روي لتسون
صفوفكم او ليخالفن الله بين قلوبكم وهذا الانتظار خالف فيه ابو حنيفة وقال يحرم اذا قال المؤذن
قد قامت الصلاة وخير في الوجهين ابو عمر بن عبد البر والاثار في هذا الباب تقتضي التخيير
ويتعلق بالكلام في هذا الفرع الكلام على زمن قيام الماموم الى الصلاة **قوله** ويستحب رفع اليدين الى
المنكبين . هذا هو المشهور وقيل لا يرفع ولو في ابتداء الصلاة وقيل يرفع فيه وفي الركوع
وقيل فيهما وفي الرفع منه وقيل فيها وفي القيام الى الثالثة وهو مذهب ابن وهب وهو الاظهر
من هذه الاقوال بل كلها مع اعتقاد كونه سنة لثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر من
الخلاف في كيفية الرفع ان تكونا قائمتين لعدم التكلف وان يبلغ بهما حذو المنكبين لصحة
الاثار في ذلك وحكم قبض اليمنى على كوع اليسرى وينبغي ان يعرف في السنن لصحته عن النبي صلى الله
عليه وسلم وما ذكره المؤلف عن المدونة فيه نظر اذ قال فيها اثر المسئلة يعني بها نفسه تنقص
بعضهم على الكراهية على ذلك يعني اذا قصد به الاعتماد وهو القول الرابع من نقل المؤلف
فالقول الثالث والرابع تاويلان على المدونة وقول المؤلف تحت صوره هو احد التاويلين في
محلها وقيل بعدم التحديد في ذلك **قوله** الفاتحة . خبر المبتدأ اى الفرض الثاني **قوله** اثر
التكبير . خبر ايضا اى محلها اثر التكبير اما كونها فرضا في الجملة في الصلاة فهو المنصوص
ولابن زياد فيمن صلى ولم يقرا لا اعادة عليه **قوله** ولا يترتبي . اما الترتيب بعدها مع
السكوت اعني القراءة والذكر فلا معنى له **قوله** ويكره الدعاء وغيره بينهما على المشهور
. يعني تكبيرة الاحرام وام القرآن واما فيما بعد الركعة الاولى فلا اعلم فيه خلافا في
المذهب وكذلك الدعاء في الركعة الاولى وانما اختلف هل يقرا على اثر التكبير وهو المشهور
او يجوز ان يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره والصحيح انه يقول اني وجهت وجهي للذي فطر
السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين وهو اختيار ابن العربي **قوله** ولا يتعوذ على
الصحيح اعني في الصلاة . لعدم اثباته في الصلاة فان قلت عموم الاية يتناوله وهو قوله تعالى
فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله الاية قلت نقلت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في القراءة
وغيرها ولم يذكر فيها استعاذة فيكون ذلك مخصصا للاية وبهذا الطريق تكون البسملة
مامورا بها لانها ثبتت في قراءته صلى الله عليه وسلم في الصلاة وما خرجه مسلم عن انس من قوله
فكلهم كانوا لا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم قال بعض المحدثين فكلهم كان لا يجهر وهو قول

وهو قول في المذهب انه يبسمل في الفريضة وما ذكره عن القراء انما يكون فيه حجة اذا نقل عن قراءة الصحابة والعلماء والا فقد قال علم قد نقلوا القرآن من لا خبر فيه ثم قد يسكت العلماء عنه لانها مسئلة اجتهاد بين العلماء **قوله** فيجب تعلمها لوجوبها في الصلاة وبالقياس على تعلم ساير الواجبات .. فان لم يسع الوقت ائتم على الاصح اما من اوجب الائتمام فلان ام القرآن في الصلاة واجبة ولا يتوصل الى تحصيل هذا الواجب الا بالائتمام واما من لم يوجب الائتمام فلان ما لا يتم الواجب الا به انما يجب مع القدرة عليه والغرض في هذه المسئلة ضيق الوقت مع التعلم **قوله** فان لم يجد من يأتم به .. وفي معناه من لم يجد من يعلمه فقيل يسقط وهو الاظهر لانه لا يقوم دليل على ان غيرها يقوم مقامها والاقرب ان كان في هذه الحالة يحفظ غيرها من اي القرآن تعين لقوله صلى الله عليه وسلم اقرا ما تيسر معك من القرآن وهل يجب من القيام قدر قراءة ام القرآن الاقرب سقوطه لان القيام الواجب مقدر بقراءة ام القرآن فوجوبه تابع له فيسقط بسقوطها **قوله** ولا تجب على المأموم .. سياق هذا الكلام يقتضي انه يتكلم في الفاتحة كما تقدم والذي يليق بهاذه المسئلة القراءة لا الفاتحة لان الخلاف الذي ذكر في الفاتحة خاصة واختار بعض اهل المذهب وجوب ام القرآن على المأموم الا في الجهر اذا سمع قراءة الامام ويجب عنده فيما عدا ذلك **قوله** والصحيح وجوبها في كل ركعة .. يعني والله اعلم لقوله صلى الله عليه وسلم كل صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج الحديث وان كان مطلقا في ظاهره فيكفي في العمل به ان يقرأها في ركعة واحدة من الصلاة الا انه يتعيد بالحال والسياق لان محل ام القرآن من الصلاة كل قيام فيها كما لو قيل كل صلاة لم يركع فيها ولم يسجد فيها **قوله** وقيل في الاكثر .. وهذا يجيء فيما عدا الثنائية وهو ضعيف لان الحديث ان حمل على الاطلاق كفت ركعة وان حمل على التقييد كما تقدم وجبت ام القرآن في كل ركعة فوجوبها في الاكثر خارج عن التقسيمين **قوله** وقيل في ركعة وقيل تجزي بسجود السهو .. يعني ان من اوجبها في ركعة يقول اذا تركت من ركعة اجزأه من ذلك سجود السهو قبل السلام الا ان اطلاق ما نقله المولف يقتضي انه يجزيه منها سجود السهو وان تركها من اكثر من اربعة وليس كذلك على النقل الصحيح وهاكذا يلزم اذا تركها من ركعة على القول بوجوبها في الجل الا انهم قالوا في الرواية بخلاف ذلك ولهم فيه تفصيل اختلفوا في بعض مسايله يطول جلبه هاهنا **قوله** وقيل تلغى الركعة .. يحتمل ما على قال ان يكون ضميرا يعود على مالك في قوله وقيل تجزي بسجود السهو ويحتمل ان يعود على ابن القاسم لغربه في قوله ولم يره ابن القاسم ولا شك انه قول مالك بل هو الصحيح من قوله كما تقدم من وجوبها في كل ركعة **وانما** اختلف الشيوخ قديما وحديثا هل اختاره ابن القاسم او اختار القول بوجوبها في الاكثر وبيان الصحيح من ذلك انما يتبين بالكلام على المدونة **واعلم** ان ظاهر المذهب ان الصلاة تبطل بترك السجود المترتب على ترك ام القرآن حيث قلنا بالسجود

القراءة لا في

لها كما تبطل بتركه اذا ترتب على الجلوس الاول وعلى ثلاث تكبيرات **قوله** وليست البسملة منها .. يعني خلافا للشافعي **قوله** فلا تجب .. يعني ان الدليل انما دل على وجوب ام القرآن وليست البسملة منها فلذلك سقطت وايضا الاحاديث والعمل وهذا كله فيه نظر وقد تقدم التنبيه على شيء منه **قوله** ولا تجزي بالشاذ ويعيد ابدا .. ذكره الاعادة ابدا يعطي حكمه بعدم الاجزاء فكيف وفيه قول اخرانها تجزيه بل تجوز ابتداء ذكره ابن عبد البر عن مالك في تمهيده على ان نصه في المدونة بالاعادة ابدا انما هو في شاذ خاص وهي قراءة ابن مسعود ولعل ذلك انما هو لما نقل انه كان يفسر في اقواله واختلط التفسير بالقراءة ولم يتبين احدهما على الاخر بخلاف غيرها من الشاذ فانه وان لم يثبت متواترا الا انه لم يختلط به غيره **ولقايل** ان يقول هذا كله لم ينقص منه شي في عدم الاجزاء وانما ينبغي في ام القرآن عند من يشترطها في الصلاة اما غيرها من القرآن ما للقاري به ان لم يخرج عن التلاوة فالاجزاء وان خرج فلم يخرج الا الى ذكر من الاذكار والاذكار مشروعة في الصلاة **قوله** فيستحب التامين .. يعني قول المصلي عند فراغه من الفاتحة امين والاقرب ان يعد في السنن وان كان المذهب كما ذكر المولف **قوله** قصرا ومدا .. هما وان حكي بعضهم القصر وقال لا نعلمه سمع في الشعر ولم يتعرض المولف للتشديد لشذوذه ورواية الداودي تشهد لثبوته الا في السنة .. **قوله** ويسرها المأموم والمنفرد .. هذا من الايجاز الحسن لتضمنه ان الامام يسر بالتامين وان المأموم والمنفرد يؤمنان وبيسران تامينهما ولولا كلامه في حق المصلين **قوله** وقيل يجهر في الجهر .. السر هو المشهور والجهر هو الصحيح لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم جهر بها صوته وهذا هو الذي صححه المحدثون ولم يتعرض المولف لتامين المأموم على قراءة الامام في صلاة السر وفي ذلك قولان احدهما السقوط وهو الاظهر والثاني ان يتحرى قول الامام ولا الضالين ثم يؤمن **قوله** والسورة بعدها .. اي بعد الفاتحة **قوله** في الاوليين والاخرة .. بيان لمحل السورة فقوله الاوليين بدل ايضا على ان الصلاة اكثر من ركعتين فيدخل فيه ما عدا الصبح وصلاة الجمعة والسفر ثم ذكر الصبح والجمعة وسكت عن صلاة السفر **قوله** وسنة .. يقتضي ان تكميل السورة بعد ام القرآن سنة وليس كذلك على ظاهر قولهم وانما السنة مطلق الزيادة على ام القرآن نعم يستحب على المذهب ان يقرأ بسورة كاملة فان قرأ بعض سورة اجزأه ولا سجود عليه فان ترك الزيادة مطلقا على ام القرآن سجد قبل السلام فالسجود يدور مع الزيادة على ام القرآن لا مع السورة **قوله** وفي كل تطوع .. معطوف على الاوليين ان اراد ان السورة مشروعة في كل تطوع بعد ام القرآن فصحيح وان اراد ان السورة سنة في كل تطوع فالمنصوص ان تاركها من التطوع لا سجود عليه بخلاف الفريضة **قوله** وفي ركعتي الفجر .. يعني هل يقتصر فيها على ام القرآن او لا بد من زيادة

ترك م

معناه على المأموم والمنفرد ولم يتكلم

السورة كسائر النوافل والاول المشهور والثاني اظهر في النظر وسياتي ذلك ان شاء الله تعالى
قوله فعلى الصبح بطوال المفصل اه والمفصل للناس فيه اضطراب في معناه وفي اوله
من السور والذي ذكره اهل المذهب قولان قيل من سورة الشورى الراجح القران وقيل من
سورة النجم قوله فما زاد اه يعني ان اقل ما تقرا فيهما بطوال المفصل ولا حد للزيادة
الا بحسب امتداد الوقت وخشية الاسفار على قول من يرى انه اخر وقت الصبح المختار وقيد
ابن ابي زيد بالتغليس وكانه اضيق من قول المولف وهو الظاهر مع الاختيار واما في الضرورة
كالسفر فله التخفيف بحسب امكانه وان كان فعل في ذلك في الرواية فاجاز قاسح ونحوها
للمريد والنحو ونحوها قوله والظهر تليها الى اخره اه هذا هو القول الاكثر وبعضهم يقول ان طال
القراءة في الصبح والظهر وتقصر في العصر والمغرب وتتوسط في العشا ويمكن التلفيق بينهما
وبين الاول قوله والثانية انقص اه اي والسورة الثانية اقصر والركعة الثانية اقصر
وهما متلازمان لانه صلى الله عليه وسلم كان يطيل في الركعة الاولى ما لا يطيل في الثانية
الطول فيه ونص بعض الائمة على كراهية ان تكون الثانية اطول قوله ويستحب القنوت اه يعني انه فضيلة
لا سنة وقيل يستحب تاركه وهو نص وقيل انه الان غير مشروع وهو منقول عن يحيى بن يحيى والعمل
العمل بذلك في مسجده قوله سرا اه تنبيه على من يراه جهرا وكذلك قوله في ثانية الصبح
تنبيه على بعض اهل المذهب في اجازته في الوتر وخلاف من اجازه في سائر الصلوات
عند الضرورة اليه قوله قبل الركوع كفعل مالك او بعده اه يعني انه في المدونة بعد
ان اجازه بعد الركوع قال والذي ياخذ به مالك في خاصة نفسه قبل الركوع وظاهر كلام ابن ابي زيد
في رسالته انه بعد الركوع قوله ولا يكبر له اه تنبيه ايضا على ما في المدونة عن علي رضي
الله عنه انه كبر حين قنت قوله وفيها اختيار اللهم انا نستعينك اه بيان لما يقنت به
واختار بعضهم الجمع بينه وبين اللهم اهدنا فيمن هديت واختار ابن شعبان الجمع بينهما مع زيادة
الدعا على الكفار والدعا للمسلمين وكلها لينبه على التعيين فلا بد على الاستحباب والاولى
ولم يذكر المولف محل القنوت الراجح بل اقتصر على ان تشرعه قوله وفيها عن ابن مسعود
رضي الله عنه الراجح اه لما ذكر المولف ان حكمه الاستحباب ذكر في المدونة ما يوخذ منه انه
سنة وذلك لان سحنون قال ما يذكر في المدونة من كلام السلف خلاف المذهب وان ذكره
اعتذر عن ذكره او بين انه خلاف لقول مالك كما في تكبير علي رضي الله عنه في القنوت ولما لم
يبين مخالفة ابن مسعود في انه سنة دل انه ارتضاه او ظهر انه اصل حكم فاراد المولف
الاستظهار على ذلك وقد تقدم الفرق بالسجود لمن تركه وهو يبين في كونه سنة قوله ويجهر في
اوليي غير الظهر والعصر اه قد تقدم عدة الجهر والاسرار في السنن وذكر هو محلهما
ولا خفا ان محل الجهر ما ذكر لكن استعمال الاولين يستلزم وجود الاخرين والاخرى ولا
يدخل في كلامه الا ما كان من الصلوات ثلاث ركعات فاكثر اما الصبح والجمعة فلا يتناولهما

كلامه

خلاف
خلاف

كلامه محله ان يبين ذلك او يعرض على محل الجهر والسر في الفرائض اذ هو ابين عنده ولم يذكره مبينة
الخاص والعام من صفة القنوت التي من الفاظها بقوله وفيها اختيار اللهم انا نستعينك الى
اخره قوله يسمع نفسه فما فوق ذلك اه هذا اقل الجهر وهو ما يسمع غيره ممن يسمع نفسه
ومن يليه وان كان هذا الثاني ابين من تمييز لونه الجهر قوله والمراة نفسها فقط كالتلبية
اه يعني كالتلبية في حقها ايضا والمشروع في تلبية الرجل رفع الصوت ما لم يسرف وعند
مالك قوله ويجوز الاسرار عند ملك في النوافل ليلا ومعه من يتحدث في نوافل الليل الجهر ومن
نوافل النهار السر والاقرب جواز الامرين في نوافل الليل مع استحباب الجهر وكراهية الجهر
في نوافل النهار قوله القيام اه معناه الفرض الثالث القيام وقوله ان كان يثبت بنفسه
قوله فان عجز قبلها اه يعني قبل الدخول في الصلاة او فيها اي بعد ان افتتحها قائما ثم وكا
ان استطاع القيام ثم جلس ان لم يستطع قوله ولا باس به في النافلة اه اي ولا باس بالجلوس
في النافلة ويستلزم جواز الاستناد من باب الاولى وهذا والله اعلم في غير السنن كالوتر
والخسوف وانظر ان اداها الصحيح اختيارا جالسا قوله ثم استند الى غير جنب او حائض
اه هذا هو المشهور على سبيل الاولى وقيل بجوازه وهو القياس فان استند الى حائض او
جنب اعاد في الوقت على المشهور قوله يومي بالسجود ان لم يقدر اي لم يقدر على السجود اه
قوله ويكره رفع شي يسجد عليه وكذلك عند اهل المذهب نصب شي بين يديه للسجود
وفيها نظر قوله ثم على الايمن اي على الجانب الايمن اه ترتيب حالة المريض من القيام الى
الاضطجاع على الوجوب فان خالف الترتيب بان انتقل عن الاول الى الذي يليه اختيارا
بطلت الصلاة وترتيب حاله فيما بين جنبيه وظهره مستحب كالمكر بعد المقبور سوا
وضع في اللحد والشق اذ لا يختلف وضع الميت فيهما قوله ويومي فيهما اه الصواب يومي
فيها لانها ثلاث حالات الا ان يريد حال جنبيه وظهره قوله فان عجز عن كل امر اه اي مما
ذكر فلا نص معين في المذهب وان عنى نص الدلالة كما هو غالب اصطلاح الاصوليين فكذلك
لكنه غير اصطلاح الفقها وان عنى انه لا نص في المسئلة ولو على عادة استعمال الفقها من
استعمال لفظ النص فيما افاد من الالفاظ معنا مع الاحتمال المرجوح او نقيضه فليس كذلك
اذ النص بهذا التفسير في كتاب ابن الجلاب وفي الرسالة وهو في كتاب ابن الجلاب اذ قال فيه ولا
تسقط عنه الصلاة ومعه شي من عقله والاقرب مذهب ابي حنيفة لان النية انما هي
لتخصيص الفعل المتعبد به مما ليس بعبادة فوجوب النية كالتابع لوجوب الفعل فاذا
سقط المتبوع سقط تابعه كالنية في الصوم في حق العاجز عنه وغير ذلك من نظايره والله اعلم
قوله ويجز المشقة او خوف علة اه هذا بيان السبب الذي لاجله يجوز الانتقال في حق المريض
من القيام الى الاستناد او الى الجلوس اما خوف حدوث علة او زيادتها فبين في جواز الترخص
واما وجود المشقة خاصة فلا يتبين ذلك فيه لان المشقة الحالية بسببه تزول بزوالها وفيها تنقص

بانقضاء الصلاة وذلك تخفيف الامر بمشقة المرض في حركة لا يؤمن معه حدوث علة او
زيادتها فيعود الكلام في هذا القسم الى القسم الاخير ولذلك لم يذكروا في هذا الباب خلافا مثل
ما ذكروا في باب التيمم وفي التخفيف لا فرق بين البابين قوله فان عجز عن غير القيام فاير
ه هذا يبين لان حصر هذا الباب ان المريض يأتي بما يأتي به الصحيح لو امكنه والا سقط عنه
ما عجز عنه من ذلك ووجب ما قدر عليه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
استطعتم ولحديث عمران بن الحصين قوله وقد ابيح وسعه قولان ه الاظهر منهما ان يومي
في ذلك وسعه لانه اقرب الى الاصل قوله فان قدر على الجميع الى اخره ه معنى المسئلة ان هذا
المريض يستطيع القيام والركوع والرفع منه والسجود ولا يستطيع النهوض من الارض الى القيام
فقيل يصلي الركعة الاولى بكمالها ويتم بقية الصلاة جالسا وقيل يصلي ثلاث ركعات الاولى
يركع فيها ويومي بسجودها ويصلي الرابعة يركع فيها ويسجد ويلزم على الاول الاخلال بالركوع
من ثلاث ركعات وعلى الثاني الاخلال بسجود ثلاث ركعات لكن يترجح القول الاول بان المطلوب
في حق المكلف تحصيل ما كلف به اولا ان يتم ما كلف به او يعجز عنه فيسقط ما عجز عنه
واما ترك الاول مع القدرة عليه لاجل الاتيان بما بعده وربما يعرض فيه مانع يمنع الجمع فيكون
ترجيح المظنون على المعلوم وهو غير صحيح والذي ابقى القول الثاني اذا دار الامر بين
تصحيح الركوع او السجود فالركوع اولى لان من ادرك الركعة فقد ادرك السجدة ومن فاتته
الركعة فقد فاتته السجدة قوله ولو عجز عن الفاتحة قائما ه انظر كيف صورة هذه المسئلة
والذي ينبغي في ذلك انه ان قدر على شيء من القيام اتى به سواء كان مقدار تكبيرة الاحرام فقط
او فوق ذلك لان المطلوب انما هو القيام مع القراءة فاذا عجز عن بعض القراءة اتى بقدر ما يطيق (القيام او)
ويسقط عنه ما بقي قوله ويستحب التربيع ه يعني في الجلوس الذي هو بدل عن القيام قوله
وفي التشهد ه اي الجلوس للتشهد على ما يأتي بيانه قوله الاقعاء ه اختلف العلماء
في استحبابه وكراهيته واختلفت فيه الاثار وجمع بينهما بكراهة التفسير الاول
باستحباب الثاني وموضع هذه المسئلة بعد هذا حيث ذكر المولف الجلوس قوله ولا حرج في
تفرقة الاصابع ه استحب ابن شعبان ضمها في السجود لما يلزم من استقبال القبلة بسائر
اصابع اليد بخلاف تفرقتها قوله وجلوس التشهد كغيره ه اي كالجلوس بين السجدتين
وليس كالجلوس الذي هو بدل عن القيام قوله ويكبر للثالثة في الدخول ه يعني اذا تشهد
المصلي جالسا في الثانية واراد ان يبتدئ الثالثة كبر وذلك بعد ان يغير جلوسه على
المشهور في صفة الجلوس وانه بتربيع وعلى المشهور انه لا يكبر للثالثة الا بعد ان يستوي قائما
فيها واما على الشاذ انه يكبر في حال النهوض فلا يكبر المصلي جالسا عند اخذه في تغيير
جلوسه قوله والمومي يقتصر بالقيام وغيره كغيره ه يعني ان المومي من مرض من الامراض
فكلما يترخص في غيره يترخص فيه والضمير الذي اضيف اليه غير الاول هو القيام والذي

اضيف

اضيف اليه غير الثاني المومي فان شاء اقتصر بالقيام او بالجلوس ولا ينتقل الى الجلوس والا
ضطجاع كغير المومي قوله وفيها في قادح الماء الى اخره ه لما ذكر ان المومي كغيره خشي
ان يتوهم عليه بها والتنقيص بها ظاهر ووافق عليها لان الحاجة الى معالجة قدح الماء من
العينين اشد من الحاجة الى معالجة المومي ومع هذا فيقال في المدونة يعيد ابدا
وذلك لانه لا يترخص في معالجته بان لا ينتقل الى الاضطجاع لكن اختار المولف قول اشهب
ولم يتعرض المولف لما عند ابن حبيب من التفرقة في قادح الماء بين اليوم والايام ولعله لما
كان يتنفل صحة قول اشهب وبطلان ما عداه لم يستوف لاجل ذلك جميع ما في المسئلة
من الخلاف قوله ان خف المعذور انتقل الى الاعلى ه يعني اذا ابتدا الصلاة على صورة
ما من الترخيص ثم حصل في اثنائها بعض خفة جاز له ان ينتقل الى الاصل والى ما هو
اقرب اليه بحسب ما يطيق فان صلى مضطجعا ثم امكنه في اثناء الصلاة ان يجلس جلس
وكذا ان امكنه ان يستقل ويقوم وكذلك اذا امكنه ان يجلس في الثانية يجلس فيها
ثم امكنه في الثالثة ان يقوم مستندا استند ثم امكنه في الرابعة ان يقوم من غير
استناد فعل وهكذا اذا تنقل في اثناء الصلاة انتقل الى الادنى بحسب ما يطيق
قوله ولا ينتقل قادر على القعود مضطجعا ه يعني هل يجري الجلوس في حق المريض مجرى
القيام في حق الصحيح فينتقل المريض القادر على الجلوس مضطجعا اختيارا كما يفعل
ذلك الصحيح جالسا في النفل قولان مبنيان على القياس في الرخص قوله ولو افتتحها قائما
الى اخره ه وبعضهم ينكر هذا الخلاف ويرى ان منع اشهب الجلوس في الثانية في حق
من ابتداها انما ذلك في حق من التزم اتمامها قائما قوله بخلاف العكس ه يعني ان من
افتتح النافلة جالسا جاز له القيام في بقيتها بلا خلاف ثم شاء الجلوس من بعد ان (ان)
قام جرى عليه ما تقدم قوله الركوع واقله الى اخره ه يعني مع انتصاب ركبتيه
قوله ويستحب ان ينصب ركبتيه ه يعني يقيمهما مستويتين معتمدا عليهما وما بعده
من الافعال منصوبة معطوفة ثم لولا انها داخلة في الاستحباب ومجافاة المرفقين منه
سنة وانظر ان نكس راسه الى الارض هل يجزيه ذلك عند من يوجب الطمانينة والكلام
فيه يشبه سجود من وجب عليه الايماء اذا سجد على ما يرفعه الى جبهته قوله الرفع
ه يعني الرفع من الركوع فان اخل وجبت الاعادة على الاشهر هذا هو الصحيح لامره
صلى الله عليه وسلم وقد تقدم التفريق بين الاعتدال والطمانينة قوله وقيل ان قارب اجزاه
ه اي ان قارب ان يعتدل القيام وهذا القول راجع الى القول بعدم وجوب الاعتدال لانه
اذا كان الى القيام اقرب خرج الانحناء عن ان يكون ركوعا وان لم يكن كذلك كان الانحناء
ركوعا او شبهه قوله ويستحب للمنفرد ه الاستحباب في هذه المسئلة ليس راجعا الى قول
هذه الاذكار وانما هو راجع الى الجمع بينهما في حق من شرع له الجمع او الاقتصار على

بعضها في حق من لم يشرع له الجمع لما علم من اصطلاح اكثر اهل المذهب على ان المستحب
والفضيلة مترادفان وقد تقدم عن المؤلف قول سمع الله لمن حمده من السنن وان لم يحمل على ما
ما ذكرناه لزم التناقض في كلامه والمشهور في حق الامام القول الاول والظاهر القول الثاني
وهو اختيار عياض وغيره وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقولهما والاظهر اثبات الواو
في قولك اللهم ربنا ولك الحمد وتمام الكلام على معنى هذه الاذكار يطول هنا والله اعلم
السجود هو تمكين الجبهة والانف هـ يعني بلفظ التمكين انه يضع جبهته وانفه بالارض
على ابلغ ما يمكنه وهذا هو المستحب واما الواجب فيكفي فيه وضع ايسر ما يمكن من
الجبهة قوله وفي آخرهما هـ اي وفي الافتتاح على آخرهما والاظهر وجوب الجمع بينهما
لانه صفة سجود النبي صلى الله عليه وسلم ويجزئ ذلك مع غيره الاطلاق الاية قوله وتقديم يديه قبل
ركبتيه احسن هـ اي اذا اهوى للسجود يدل عليه قوله وتأخيرهما عند القيام وسواء كان
قيامه من سجود او جلوس ووقع في المذهب كراهية تقديم اليدين عند القيام وعكس بعض
العلماء فقال يقدم ركبتيه اذا اهوى ويؤخرهما اذا نهض قوله اما اليدان فقال سحنون
الى آخره هـ يعني انه يتخرج في وجوب السجود عليهما قولان من القولين اللذين ذكرهما
سحنون في بطلان صلاة من لم يرفعهما من الارض بين السجدتين وهذا التخريج ظاهر ويبعد
ان يقال فيه انما بطلت لان بقاء الارض مناف للاعتدال فالبطلان لعدم الاعتدال لا لوجوب
اليدين في
السجود على اليدين قوله واما الركبتان الى آخره هـ كون السجود عليهما سنة ليس بالصحيح
بالمذهب وقال ابن القصار الذي يقوى في نفسي انها سنة في المذهب وهو الذي عنى المؤلف
بقوله فيما يظهر اي من المذهب لانه اختيار منه مخالفا للمنصوص ويقع في بعض النسخ وقيل
واجب وهو قول بعض الشافعية وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم
يدل عليه قوله ولو سجد على كور عمامته الى آخره هـ الطي ما لم الاجزاء في كور العمامة ونحوه
يرجع بما ذكره المؤلف فحمله المؤلف وغيره على الوفاق وحمله بعضهم على الخلاف
واما السجود على طرف كمه فظاهر المذهب انه يجوز ذلك عند الضرورة اليه كاتقاء
حر الارض وبردها والمؤلف انما تكلم بعد المرفوع لا قبل ذلك قوله ويستحب ان يفرق بين
ركبتيه هـ هذا من معنى التجافي المذكور في الركوع وما ذكره في حق المرأة هو المشهور
وفيه قول آخر انها مثل الرجل فراعى في المشهور طلب الستر في حقها والحقها في القول الآخر
بالرجل اذ الاحكام في الصلاة من باب الاعتماد قوله ويستحب مباشرة الارض بالراحتين
ظاهر كلامه انه يستحب الا يصلي على حصير والا على ما تنبته الارض الا اذا تعسر مباشرة
الارض لحر او برد والمذهب جواز الصلاة على ما لا ترفه فيه اختيارا قوله من القطن والكتان
هو المذهب واجاز ابن مسلمة الصلاة عليهما اختيارا **الرفع** الى آخره هـ تعقب بعض
الايمة عليه تشبيه الرفع من السجود والاعتدال فيه والطمأنينة بالركوع فان الرفع

من

من السجود مجمع على وجوبه والرفع من الركوع مختلف فيه واجيب عنه بان المؤلف
ما قصد في الرفع من السجود الا ان ثبوت اصل الطلب في الرفع من السجود كما هو في الرفع
من الركوع ولم يقصد ان الرفع من السجود مختلف فيه كما اختلف في الرفع من الركوع
وانما يريد هذا اذا ذكر المشبه به باثر المشبه كما قال في الام غير المسفوح وقيل فيه لان
كالدم وهذا عادته في هذا الكتاب وفي هذا الجواب نظر لانه بتقدير صحته يكون كلام المؤلف
قاصرا في عدم التعرض للخلاف الذي في الاعتدال والطمأنينة في الرفع من السجود وبالجملة
ان قصد المؤلف حقيقة التشبيه لزم الاشكال المذكور وان قصد الرد فان هذا المجيب لم يتصور
كلامه من حيث انه لم يتعرض الى نقل الخلاف الذي في الاعتدال والطمأنينة **ولا بأس** بالدعا
في السجود والرفع منه بخلاف الركوع الاولى ان يقال يستحب الدعا في السجود وهو ادنى مراتبه
واختلف في الدعا في الرفع من السجود وفي الركوع والصحيح جوازه فيهما بل استحبابه في هذا
الباب للاثار المذكورة قوله ولا يحد في شيء منها هـ يعني في الركوع والسجود والرفع
وجاء في الصحيح النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود واما الرفع فلا اعلم فيه حديثا
قوله ثم يقوم من غير جلوس هـ هذا هو المذهب والظاهر ابن العربي اجاز الجلوس على ما
جاء في الحديث واخذ به الشافعي وهو المختار قوله ويعتمد على يديه او يتركه هـ ظاهره
التسوية وقد تقدم له ان تأخير اليدين عند القيام وتقديم الركبتين وهذا احسن بخلاف
التسوية قوله والثانية مثلها هـ يعني والركعة الثانية مثل الركعة الاولى الا في القول
فان الثانية اقصر قراءة كما تقدم قوله والسنة التكبير حين الشروع الا في قيام الجلوس
هـ يعني ان التكبير للاركان في حال الحركة اليه الا في قيام الجلوس من الثانية فانه يؤخر
ان يستقل في الثالثة لوجهين الاول انه عمل اهل العلم عليه الثاني ان التكبير في الصلاة
ما عدا تكبيرة الاحرام انما يكون في حال الحركة اذا انتقل عن ركن كالتكبير للركوع وغيره
والجلوس الاول ليس بركن فلا يكبر المنتقل عنه وعلى هذا الوجه نحى المؤلف لانه اجمله اولا
بقوله الا في قيام الجلوس فاضافه القيام الى الجلوس ولم يضفه الى الركعة الثالثة لان التكبير
عنده انما هو للفعل المنتقل عنه لا للمنتقل اليه ثم فصله ثانية بقوله واذا لم ينتقل
عن ركن وفي المذهب قول آخر بان التكبير الى القيام الى الثالثة كالتكبير في القيام الى
الثانية والى الرابعة قوله جلوس التسليم هـ قد تقدم كلام المؤلف على الاقعا وتقدم
قوله وجلوس التشهد غيره في فصل صلاة المريض وهنا كان الاليق ان يتكلم على الاقعا
وهذه الصفة اعني صفة الجلوس المذكورة هنا هي المشهورة في جميع جلوس الصلاة الا ابن
العربي اختار مذهب الشافعي ان يفرق بين جلوس التشهد الاول وبين جلوس الثاني فالجلوس
الثاني كما يقوله اهل المذهب في سائر الجلوس والجلوس الاول كما يقوله ابو حنيفة في
سائر جلوس الصلاة ومثل ما يقوله اهل المدينة الا انه يجعل اليتيه على قوله اليسرى

وهذا التشهد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكره البخاري وغيره فقال المؤلف ويستحب في جميع جلوس الصلاة ح تنبيه على مذهب الشافعي في تفرقته وبقية الكلام تنبيه على مذهب ابي حنيفة في تسويته قوله ورجلاه خارجتان من الايمن ح اي من الجانب الايمن وباطن ابهاما على الارض وكون ابهاما كذلك هو الاولى ولا ياتي كذلك ناكر صفة الجلسة قال الشيخ في الرسالة بعد ان ذكر ما ذكره المؤلف وان شئت جعلت ابهاما الى الارض فواسع قوله ويعقد في التشهد باليمنى يشبه تسعة وعشرين ح يعني انه يقبض من يده اليمنى الخنصر والبنصر والوسطى ويمد السبابة ويجعل الابهام الى جنبها فما فعله في السبابة والابهام هو العشرون وما فعله في الثلاثة الاصابع هو التسعة واختلف بعد ذلك في تحريكها ومحله وحكمته بما هو معلوم قوله ونبيا اختيار التحيات لله الراحن ح هو التشهد الذي كان يعلمه للناس على المنبر ولم ينكر عليه من حضر من الصحابة رضي الله عنهم وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم تشهد اخر وكذلك من رواية ابن عباس من تشهد اخر ورواية ابن مسعود اولاها فترجح على الاولى لانها مضافة الى النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الثالثة لانها مخرجة في الصحيحين وهو كتشهد عمر الا ان اوله التحيات لله والطيبات والصلوات وبقيتها كتشهد عمر وروي التشهدات اخر وهذه الثلاثة اشهرها ايمة الامصار نقل الكلام على معناه وان كان ضروريا لكن يطول قوله ويستحب الدعاء بعده دون الاول ح هذا هو ظاهر المذهب وحكى الباجي في الدعاء بعد الاول قولين وتقدم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عده المؤلف في سنن الصلاة قال على الاصح يعني بان فيها قولا اخر بالفرضية في الصلاة كمذهب الشافعي وهذا القول هو ظاهر كتاب ابن المواز وبعضهم ينكر الخلاف في المذهب في ذلك روينا ولعل كتاب ابن المواز وصورته كما ذكر ابن ابي زيد في رسالته الا ذكر الرحمة وهو اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وبارك على محمد وعلى ال محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد

السلام وبتعين السلام عليكم ح يعني ان لفظه المروي يتعين كما في التكبير فلو نكر فالمشهور لغير السلام عليكم فلا يجزي وهو جار على التعيين والاخر كما ان التنوين يعاقب الالف واللام لزم منه كل واحد من المعرف والمنكر مقام الاخر وهذا فيه نظر لان قال اهل انه يقوم مقامه لفظا واما المعنى فلا شك انه مفترق وقد تقدم اشتراط نية الخروج ومن لم يشترطه هنا راى ان لفظ السلام بذاته كانه يدل على التحلل فلا يفتقر معه الى نية بخلاف عكسه وهو التكبير للاحرام فانه وجد في الصلاة لغير الاحرام وعلى القولين فلا يقوم غير السلام مقامه في التحلل وحكى الباجي عن ابن القاسم انه يقول من سبقه الحدث في اخر صلاته اجزته صلاته وانكر هذا القول بعضهم نقلا ومعنى اما

معنى

معنى فانه خرق الاجماع لان الامة على قولين باشتراط لفظ السلام وقول لا يشترطه بل يرى ان كل مناف يقوم مقامه بشرط نية الخروج اما من يقول انه اذا اسبقه الحدث اجزاه فقول خارج عن القولين واما نقلا فان الموجود لابن القاسم انما هو في قوم صلوا خلف امام فاحدث في اخر صلاته وسلموا خلفه قال لا اعادة عليهم فقوله لا اعادة عليهم يريد المامومين خاصة دون امامهم قوله ونبيا من الامام والمنفرد قبالة مرة ح يعني والله اعلم بقدر ما يرى صفحة وجهه قوله وروي مرتين ح يعني والمرة الثانية عن يساره كذلك قوله في المامور ويضيف اثنين على المشهور ح يعني ان الشاذ يضيف الى الاولى واحدة ثانية خاصة وهو ظاهر لان المصلي اما فذ او مامور بسلم اثنتين عن يمينه وعن يساره لثبوت حديث التسليمتين قوله وكره الدعاء بالعجمية واليمين ح يعني في حق من يحسن العربية او بعضها الكلام عليها وقول عمر رضي الله عنه انها خب في رطانة الاعاجم طرده يقتضي انه لو كان عربيان في جماعة كثيرة عظيمة من الاعاجم لا يحسنون العربية والعربيان يحسنان لكان الاولى في حقهما تعريضهما التكلم بالعجمية قوله والترتيب في قضاء الفوائت الى قوله وقبل الاربع مبتدأ وقوله واجب خبره ح وعن الخمس بان يسير المقدار اليسير ومعنى قوله اصلا اي في جميع ما فات او بقاء اي الفوائت اكثر منها رقضاء وبقيت من الفوائت بقية هي خمس فما دونها فيستوي الاصل والتقادير في وجوب الترتيب والتقديم وتنازع شارحوا المدونة في مقدار اليسير هل هو الخمس او الاربع كما ذكر ورابعهم الاربع لتيسر ويتحصل في مقدار اليسير ثلاثة اقوال ثلاث اربع خمس قوله واجب مع الذكر ح هذا هو القول الذي نقله اكثرهم وذكر بعضهم انه ليس بواجب وانما هو مندوب اليه ثم قال المؤلف وتقديم ذلك على الوقتية ح يقتضي ان وجوب الترتيب المذكور فيما بين الفوائت اذا كانت يسيرة وهذا شيء لا اعلمه ذكره غيره بل الذي ذكره غيره ان الترتيب فيما بين الفوائت نفسها لا يتحقق فيها في المذهب فيه للمتقدمين واختار بعض الشيوخ سقوطه فيما بين المتماثلات منها كالظهر مع الظهر والعصر مع العصر بخلاف الظهر مع العصر مثلا لكن مسامحة تقتضي انه مطلوب وجوبا مع الذكر في غيره في يسير الفوائت وكثيرها فاما ما ذكره المؤلف في قوة كلامه انه واجب في اليسير دون الكثير فلا اعلمه لغيره قوله وان خاف الوقت على المشهور ح يعني ان الفوائت تبدأ على الوقتية ولو خاف فوات الوقتية عنها وعن القابلة والاخر ان لو كان تقدم نقل الخلاف الذي في المسألة وايضا فان هذا الفرع مستغنى عنه هنا لان ذكره في الاوقات احسن فلما ياتي به هنا فان قلت انما ذكره المؤلف قبل تقدم الخلاف الذي في المسألة لانه مبني على مذهب ابن القاسم فذكره هنا يستلزم ان المشهور في المسألة لابن القاسم فيكون ذلك قائما مقام ما لو سمى ابن القاسم القائل بالقول المشهور مع زيادة

الجايزة ما دل عليه كلامه من معنى الفرع المذكور فنقول هذا احسن لو لم يتقدم له
المولف ذكر هذا الفرع ثم كلمه اذ هذا التاليف مبني على اختصار فلو سمى ابن القاسم وترك
نقل الفرع هنا كان ذلك اسعد بطريقته كما قلنا الا ان يقال ان المولف لو سمى ابن
القاسم لم يعلم هل هو ابن القاسم هنا هو المشهور او قول ابن وهب او قول اشهب قول
ولو اقتصر على لفظ المشهور دون ان يذكر الفرع المشار اليه لم يعلم ان ابن القاسم نص على مل
المسلة ام لا انص على المشهور وذكر الفرع ليحصل هاتين الفايدتين فهذا يمكن
وفيه بعد ذلك نظر والاقرب بعد هذا كله مذهب ابن وهب لعنه وجه في المسلة اضربنا
عنها خيفة التطويل ولشهرتها ولا يتم الاحتجاج لابن القاسم بحديث تقديم النبي
صلى الله عليه وسلم العصر على المغرب في قضية الخندق لان المغرب وقتها باق حينيذ اما
الضروري واما الاختياري وهو الصحيح **قوله** ولو بدا بالحاضرة سهوا الى اخره **ش** قصر
الاعادة على الوقت لا يتبين الا اذا كان الترتيب مستحبا او واجبا مع الذكر فكما هو
القولين في النفل انه يعيد في وقت الضرورة بخلاف المشهور فيمن صلى بثوب نجس ساهيا
يعيد ما لم تصفر الشمس والفرق بينهما عسير **ش** اورد الشيخ الامام العالم نقل الزين ذلك
ابن دقيق العيد اخبرني بذلك غير ما مرة شيخنا الفقيه المرحوم ابو محمد ابو بكر بن القاسم
بن جماعة وكان يقول احتفت عنه بقوة الخلاف في مسلة الترتيب وضعفه في مسلة
النجاسة فلم يظهر لي فرق في ذلك بمعنى ان الاعادة وان كانت مستحبة في المسلتين الا
ان القول بوجوب الترتيب شرطا اقوى من القول بوجوب ازالة النجاسة شرطا فروعي
القول الاقوى بان جعل زمان الاعادة فيها اوسع منها في مسلة النجاسة وهذا الفرق
ضعيف كما تراه لانا لا نسلم وجود القوة المذكورة لا نقلا ولا دليلا لان القايل بوجوب
ازالة النجاسة شرطا هو ابن وهب والقايل بوجوب الترتيب شرطا هو ابن الماجشون
فلا ترجيح بل الشافعي وغيره يوجب ازالة النجاسة كما قال ابن وهب ولا يكاد يوجد
موافقا لابن الماجشون في هذه المسلة واما النظر فادلة القول بوجوب ازالة النجاسة
كثيرة قوية في محلها ولا اعلم لقول ابن الماجشون دليلا بينا ويمكن الفرق على المشهور جريا
على اصله من عدم مراعاة قول اخر بان المطلوب في الترتيب اكثر منه في ازالة النجاسة
فوجب ان يكون زمان الاعادة في الترتيب اوسع منه في الاعادة بالظاهر **قوله** وفيها رجع
الى انه لا اعادة على ماموم **ش** يعني انه في المدونة اذا صلى من صلاة ثم ذكر منسية ان الامام
فانه يصلي المنسية ثم يعيد الوقتية في وقتها واختلف قول مالك في الماموم هل يعيد
هذه الوقتية لذلك فكان يقول يعيد ثم رجع الى عدم الاعادة فالضمير المضاف اليه
ماموم في قوله على ماموم عايد على الامام ذكر بالحاضرة قبل المنسية سهوا ومثل الصلاة
قول مالك هنا في مسلة المدونة **قوله** في اعادة الماموم **ش** اذا صلى الامام ثم توب
بخمس

بخمس ناسيا والقياس سريان هذا النقص الى صلاة الماموم في مسلتي الترتيب والنجاسة
فيعيد **قوله** وعمدا فكذلك **ش** يعني ولو بدا بالحاضرة عمدا فكما يصنع في النسيان وقوله
وعمدا من باب عطف الجمل المفردات وقول ابن الماجشون مقصور على العمد وان النسيان
فالخلاف اذا في الشرطية التي اشار اليها المولف انما هو في العمد خاصة **قوله** فان ذكر
فايتة الى اخره **ش** قد يستشكل الاستحباب هنا لان الترتيب ان وجب والحال هذه القطع وجب
وان لم يجب فلا يبطل العمل الملتبس به ليحصل ما ليس بواجب وكذا القول في اتمام ركعتين
نافلة اذا لم يعقد ركعة لانه تشاغل عن قضا فرض وقطع فرضا اشتغالا بنافلة وهذا
حكم الفذ واما الامام فقال المولف يقطع واختلف في سريان ذلك القطع الى الماموميين
فقيل انه يسري اليهم فيقطعون ايضا ولا يستخلف وهذا انما يتنبه ما رجع اليه الامام
من عدم الاعادة في المسلة التي حكيناها عن المدونة في هذا الفصل وقيل لا يسري ذلك اليهم
فيستخلفون من يتم بهم وهذا يشبه القول الذي رجع اليه في المسلة المذكورة وان ثبت ان
الامام رجع عن هذا القول في هذه المسلة ارجع اليه فقد يتخرج ذلك في المسلة المذكورة **قوله**
وان كان اماما تمادى **ش** يعني انه تمادى خوفا من مخالفة الامام وذلك مشكل ايضا على
راي من اوجب الاعادة اذ فيه مراعات الامام فالتمادي على صلاة محكوم بحقها على الامام حق
لتمادي بها ولا حق للامام في ذلك وبالجملة فاكثر هذا الفصل قال بعض الشيوخ انها مسايل
جارية على الاستحسان **قوله** فان كان في الجمعة فالمذهب يعيدها ظهرا اربعا **ش** يعني
ان الماموم لا يقطع ويتمادى مع الامام ويعيدها ظهرا مع احتمال الوجوب والاستحباب
ورجح اشهب التمادي لخوف الفوات وله وجه ولا يعيدها ظهرا لان الظهر صلاة
اخرى غير الجمعة وان لم يخف الفوات قطع وصلى الفايتة ودخل مع الامام **قوله** وان لم
يدرك حتى فرغ من الجمعة **ش** اكثر الرواة في هذا الفرع فرعوا في المذهب على الفرع
الذي قبله فان الجمعة كالظهر لا صلاة اجنبية عنها وما رجع عنه ابن القاسم يشبه قول
اشهب في الفرع السابق **قوله** وفي وجوب ترتيب كثير الفوايت **ش** يعني بوجوب الترتيب
هنا تقديم الفوايت الكثيرة على الوقتية اذا لم يخف فوات وقتها والمعروف سقوط الوجوب
وخالف فيها ابن مسلمة وغيره تقديمها مع ضيق الوقت ثم يتمسك به للمعروف ولا حجة
فيه لاحتمال ان يرى ابن مسلمة تقديم الفوايت الكثيرة مع الوقتية ما راه ابن وهب في
الفوايت اليسيرة مع الوقتية وقول المولف ولا تعتبر ان خاف الوقت اتفاقا ويقضي
ولا يجري هنا مذهب ابن القاسم بسقوط قضا الوقتية اذا قدم الفايتة عليها الاختلاف
الوقتية هذا الزمان لان ابن القاسم هناك يسقط الوقتية لا الفايتة ويحتمل ان يريد قال
المولف بقوله ونقض التنبيه على الخلاف المذكور خارج المذهب بسقوط المنسيات
اذا كثرت ولكن عبارته انما هي في الفايتة وهو اعم من ان يكون فوايتها سهوا او عمدا

نسبته

علي انه حكي عن مالك سقوط قضا الفايتة اذا تركت عمدا وانكر القاضي عياض الله وان ح نسبته اليه كما يقول بعض اهل الظاهر فله وجه صحيح **قوله** ويعتبر في الفوايت الى اخره اه يعني ان الواجب في الفوايت بتيقن حصول اعدادها كما هو معتبر في عدد ركعات الصلاة ولا يعتبر في ذلك التحري كما في القبلة والاواني والثياب في احوالها وللا **قوله** فلو نسي صلاة لا بعينها صلى خمسا اه بيني لان جهات الشكوك لا تبرئ الا باداء الخمس **قوله** وان علم عينها دون يومها صلاها اه يعني ان علم عين الصلاة وكونها ظهرا او عصرا مثلا صلاها ولا تلزمه تكرار هذه الصلاة بحسب عدد ايام الاسبوع **قوله** ولم يعتبر عين الايام اتفاقا اه يعني في هذه المسئلة اذ لو اعتبر اعيان الايام مع ان المقصود من الصلوات صيميا بها لا اسماؤها للزم تكرار صلاة الايام كلها الماضية من عمره لا الايام التي يتحقق انه اتا بجميع صلواتها **قوله** وكذلك لو علم اعيان بعضها اه يعني اذا علم ان عليه ظهرا وعصرا مثلا لا يدري الظهر من يوم السبت والعصر من يوم الاحد او العكس فهذا علم اعيان الصلوات ولكنه نسي الترتيب فهذا طلبوا منه تحصيل الترتيب في الاداء واختلف في تحصيل طلب اعيانها وكل واحد من المطلبين مشكل في النظر اما في الترتيب فان ترتيب المعقولات انما يطلب في الوقت فاذا خرج الوقت سقط والغرض هنا ان الظهر والعصر فايتان فقد خرج وقتها ومعنى هذا ان من ذكر ان عليه صلاة الصبح قد فاتت وقتها صلاها ثم ان كان في وقت صلاة مؤداة اعاد هذه المؤداة وما يشاركها كالظهر والعصر ان كان صلاهما اعادهما في الوقت فان خرج الوقت فلا شيء عليه فان ذكر ان عليه ظهرا او عصرا من يومين مختلفين ونسي ترتيبهما قالوا في المشهور يصلي ظهرا بين عصرين او عصرا بين ظهرين فتقول اذا صلى الظهر ثم العصر احتمل ان تكون العصر هي الاولى فلا ينبغي ان يطلب اعادتها لخروج وقتها واما المطلوب الثاني المختلف فيه وهو طلب تحصيل اعيان الصلوات مضافة الى ايامها اه فالمشهور سقوطه وقيل بعدم سقوطه فيصلي في هذا المثال ظهرا للسبت ثم عصرا للاحد ثم ظهرا للاحد استيفا لاحوال الشكوك فيقال لو طلب تحصيل ذلك مع تعيين الايام لزم لطلب مع عدم تعيينها واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان نية ايقاع فاما الصلاة في اليوم المعين لا ان كان مفيدا شرعا اولا فان كان الاول لزم ذلك في المعين والمجهول وان كان الثاني سقط ذلك في المعين والمجهول وقد نقل المولف سقوطه من المجهول اتفاقا فيلزم مثله في المعين الا ان يقال الفرق ما تقدم اول هذه المسئلة من لزوم المشقة على تقدير طلبه في المجهول الا ترا انه كان يصلي جميع ما مضى من ايام عمره بخلاف المعين واما قول المولف اعيان بعضها فاضافة بعض هاهنا ان كانت الى الصلوات وهو ظاهر كلامه لقوله في مقابله اولا وان علم عينها دون يومها فلا

معنى

معنى له هنا لانه اذا علم ان عليه صلاة ظهر مثلا او صلاة اخرى غير معينة فلا اشكال انه يصلي ظهرا وصلاة يوم كامل وان كان اضافة بعض الى الايام صح كلامه على قلق فيه وبقية كلام المولف في المسئلة بين مما تقدم **قوله** وضابطه الى اخره اه يعني انما هو وضابط تحصيل الترتيب المطلوب في هذا الفصل وذلك شرط الاتيان بالصلوات المنسية مرتبة على ترتيب الاداء الوقتية ثم تعاد كذلك حتى ينتهي العدد الذي ذكره المولف في اخر الصلاة المعبر بها كما تذكر صبحا وظهرا وعصرا من ثلاثة ايام لا تدري ترتيبها فانه ياتي بالصبح ثم الظهر ثم الصبح ثم يعيدها كذلك ثم يعيدها كذلك وان شا ابتدا بالعصر على مثل هذا وان شا ضرب عدد المنسية في مثلها فما خرج من الضرب نقص منه عدد المنسيات الا واحدا ولولا الاطالة لبينا جميع ذلك بيانا شافيا اه

قوله فان انضم شك في القصر الى اخره اه يعني فان شك ذلك اي مع ذلك هل هذه الصلوات متروكة في السفر او الحضر فالصحيح ما ذكر ومقابل هذا الصحيح اقوال كلها لا تصح ذكرها الامام المازري وبين بطلانها من ارادها فليطلبها في شرح التلقين من باب الفوايت وقول المولف يعيد كل حضرية عقيبها سفرية ينبغي ان يضبط عقيبها بالنصب على الظرف وسفرية على النصب اي بالنصب على الحال وليس تقديم الحضرية على السفرية بمقصود بل يصح العكس لكن يترجح البداية بالحضريات لان الصلاة تقع مجزية على تقدير انها في الزمة سفرية فتكون الاعادة اذا ابتدا بالحاضرة مستحبة والاعادة على الوجه الثاني واجبة **قوله** والصحيح الاستحباب على التفليس في العصر اه يعني ان اعادة الحضرية سفرية ليس بواجب وانما هو مستحب على ما ياتي ان شا الله في بابه والصحيح عندي ان المشهور فيمن صلى فاتته بثوب نجس لا اعادة عليه مطلقا وقيل يعيدها بالقرب وهذا البحث يقرب الى البحث السابق في هذا الفصل **قوله** ولو نسي صلاة وثانيتها الى اخر الفصل هذا الكلام كله بين لا اشكال فيه على من تامله والله سبحانه اعلم اه

وللسهو سجدتان لا شك ان الالف واللام هاهنا ليست للعموم وانما هي للتعريف اي لتعريف الحقيقة على ما يقوله بعضهم وهذا النوع هنا لو تركه المولف لكان انسب الى طريقته في الاختصار فيقول وفي وجوب سجدتي السهو قولان وسوله وفي وجوبها قولان مع انه يقتصر بعده هذا السجود الى ما يكون عن زيادة والى ما يكون عن نقص غير بين اذ لا خلاف في السجود البعدي انه غير واجب والتحقيق عدم وجوب سجود السهو مطلقا اذ سببه اما زيادة وهو ترغيم للشيطان منفصل عن الصلاة وليس بواجب كما قلنا واما نقص سنة فلو بطلت الصلاة لتركه لكانت باطلة في المعنى لترك مندوب اليه فتنقلب حقيقة المندوب الى الواجب ولا احتجاج ببطلانه فان قلت لا نسلم انه يلزمه من وجوبه بطلان الصلاة بتركه اذ قد يكون واجبا ولكن ليس بشرط سلمناه لكن لا نسلم

وانه يلزم منه بطلان الصلاة لترك المندوب وانما بطلت لترك الواجب وهو سجود
السهو القبلي لا لترك المندوب ولا مانع ان يكون المندوب سببا لفعل واجب بل قد
يكون المباح سببا لايجاب فعل بل المحرم قلت اما الجواب عن الاول فظاهر وكلام
لان الاصل فيما كل ما هو واجب داخل في العبادة انه ركن من اركانها ولا تحقق
للماهية بدون ركنها وقاعدة ان الامر بالشيء نهي عن ضده وان النهي دال على فساد
المنهي عنه كما تقرر ذلك وعن الثاني ان البحث انما هو في ترك المندوب هل يكون
سببا لفعل واجب لا لفعل المندوب وبينهما فرق بعيد لمن تامله وكذلك ما يجب على من
فعل المحرم انما هو كالزاجر عنه **قوله** ففي الزيادة بعد السلام ه يعني لما جاء من
حديث ذي اليدين وفي النقصان بعده او معا يعني او مع الزيادة قبله اما النقصان
وحده فلحديث ابن بحينة ثم غلب النقصان على الزيادة اذا اجتمعا **قوله** وروي التخيير
ه يعني في محل السجود سواء كان عن نقص او عن زيادة او عنهما وعن اشهب وغيره
اذا كان النقص خفيفا كالسر فيما يجهر فيه سجد بعد السلام قلت هذه القولة على
ما فهمته **قوله** وسجود المتم للشك بعده على المشهور ه يعني بالمتم الشاك في
نقص ركعة مثلا فانه مامور باتفاق اهل المذهب ان يبني على الاقل ويأتي بما شك
فيه ثم المشهور انه يسجد بعده لانحصار امره في الزيادة المجردة عن النقص او عدمها دون
النقص وقال ابن لبابة في الزيادة بعد السلام الا في هذه الصورة فيسجد قبله وهو حديث
ابي سعيد **قوله** وفي سجود الموسوس قولان ه هو الذي يكثر شكوكه وظاهر المدونة
سقوطه عن الموسوس مطلقا اما للمشقة واما لشبهه بغير العقلاء والاظهر من القولين
في سجوده انه بعد السلام **قوله** وفي تشهد القبلية قولان ه والاشهر اثبات التشهد
لان سنة السلام في غير هذه الصورة ان يكون بعد تشهد يليه فتلحق هذه الصورة له
قوله وفي سر سلام البعدية قولان ه ذكره الخلاف في صفة السلام له مشعر لنفي الخلاف
عن السلام له واخذ من المدونة عدم شرطية السلام له ومن ذهب الى السر في هذا السلام
فللتفرقة بينه وبين سلام الصلاة. وهذا والله اعلم لغير الامام وينبغي للامام الجهر به ليقتدوا
به في الخروج **قوله** وفي الاحرام للبعدية ثالثها ان طال ه يعني ان سها
عن السجود حتى طال ما بينه وبين سلام الصلاة وهو تنبيه من المولف على انه لا ينبغي التاخير
هذا السجود عن الصلاة بل يكون عقيبها ورأى من فرق في اثبات الاحرام له بين القرب والبعد
ان مع القرب يكون حكم الصلاة كالمنسحب واما مع الطول فهو صلاة مستقلة والقياس
ثبوت الاحرام له مطلقا ولا سيما على المنصوص في اشتراط السلام له **قوله** وعلى المشهور
في المحل والوجوب ه الوجوب معطوف على المشهور لا على المحل لانه لم يتقدم له تعيين
المشهور من القولين في الوجوب ثم هذا منه ايضا يقتضي الوجوب اي السجود البعدي

قيل

وقيل بوجوبه في المذهب وليس كذلك ثم ينبني هذا الفرع اعني تقرير السجود البعدي
على المشهور في المحل له فايدة اما فقط او على القول بوجوب سجود السهو فلا يظهر له
كبير معنى فان قلت هذا السوال منك انما يتوجه على المولف بناء على صحة عطف
الوجوب كما ذكرت على المشهور ولعله معطوف على المحل ويكون المعنى على هذا وعلى المشهور
في المحل وعلى الوجوب في المحل اي على ان محل سجود الزيادة بعد السلام واجب لو ترك
هذا الواجب بان قدم البعدي الى الصلاة تنقض الصلاة قلت انما يصح هذا الاحتمال لو قدم المولف
ذكر خلاف بالوجوب وعدمه على القول المشهور بالتفرقة بين السجود للزيادة والسجود
للنقصان اما اذا لم يجيء هو ولا غيره فيما نعلمه فيبعد ان يكون مراده بالوجوب هذا
الوجوب الذي يعني عليه في محل سجود السهو لا في محله الذي لم يذكر فيه خلافا **قوله** وقيل
يعيد ه يعني يعيد هذا السجود الذي فعله على محله حتى ياتي به في محله وهو بعد
السلام فان قلت لعل هذا القايل لم يرد ما ذكره المولف والله اراد انه لما اتى به في داخل
الصلاة فقد صار زيادة فيها مضافة الى الزيادة التي ترتب عليه سجود السهو البعدي
فكان مجموع ذلك كله زيادة يسجد لها بعد السلام لانه يعيد ما اتى به داخل الصلاة من
السجود كما ذكره المولف قلت لو كان الامر على ما وصفته لما احتيج انظر في
هذا التقرير هل كان على سبيل العمد او كان على سبيل النسيان لانه انما يسجد لاجل
الزيادة التي وقعت سهوا لا لما وقع منها عمدا على ان الامر في هذا ونحوه قريب
قوله فلو اخر فالاولى بالصحة ه في هذه الاولوية نظر وانظر هل معنى المسئلة فيمن
اخر عمدا او سهوا ومعناها في العمد حاجة وقد نص ابن المواز على ان من سلم ساهيا
قبل سجود السهو القبلي انه يرجع بنية وتكبير كما يرجع للسجود الذي هو من صلب الصلاة
والمدونة عندي محتملة لذلك **قوله** فان سهى عن البعدية سجد متى ما ذكر ه ظاهره
انه ياتي به في كل وقت ولو كان في وقت النهي عن ابتداء الصلاة فيه ومنع منه بعضهم في
ذلك الوقت وقد يراد ان مراد المولف بذلك عدم السقوط لقرينة قوله ولو بعد شهر
قوله ولو كان في صلاة فبعدها ه يعني فان كان ذكره هذا السجود وهو في صلاة فلا يقطع
بل يتم صلاته ثم ياتي به بعد تمامها وهذا كله مما ينبه على ان المقصود من هذا السجود
انما هو ترغيم للشيطان وانه لا تعلق له باصلاح الصلاة وانه ليس بواجب اذ لو كان
له تعلق بها مع انه لا تبطل بتركه لما اتى به خارج الوقت **قوله** فان سهى عن القبلي
سجد ما لم يبطل او تحرث وهذا كله كالجزء منها **قوله** فان كان اخرهما ه يعني اما
الطول او الحدث فذكر خمسة اقوال البطلان وعدمه والبطلان في نقص الفعل دون القول
والبطلان ان كان السجود عن الجلوس يعني جلوس التشهد الاول او عن نقص الفاتحة
يعني في قول من لم يسجد للسهو كما في عنها والخامس تبطل ان كان من نقصان ما عدا

في تكبيرتين او سمع الله لمن حمده مرتين هـ يعني او تكبيرة مرة وسمع الله لمن حمده معها
مرة وهذا القول جرت عادة الشيوخ يحكونه على عبارة اخرى وهل تبطل اذا كان
عن ترك الجلوس الوسط او عن ثلاث سنن سواء يعنون من السنن التي يسجد لها من
حيث الجملة والا فمن عندهم سنن لا يسجد لها وانظرها في مقدمات ابن رشد
وعلى ما حكى المؤلف تبطل اذا ترك السورة او الجهر او غير ذلك وعند القول على
العبارة التي حكيناها عن الشيوخ كان يعني غير واحد ممن لقيناه واجرى جملة
هذه الاقوال على ما قدمه من الاختلاف في وجوب سجود السهو يجب والله اعلم
قوله كان في صلاة وحكم ببطلانها هـ يعني فلو ذكر هذا السجود الذي تبطل الصلاة
به اي بتركه وبطلت بتركه وهو مع ذلك في صلاة فحكمه حكم من ذكر صلاة في صلاة
وهو بين وقد تقدم حكمه قوله وان لم يحكم ببطلانها هـ يعني الصلاة الاولى بسبب
حصول السهو وانتفاء الطول والحدث فهو كتارك بعض الصلاة يعني ولكن البعض
فرضا قوله اربعة اوجه فرض في فرض هـ هذا الوجه الاول يعني ان يكون السجود
الموصوف في صلاة فريضة وهو مع ذلك متلبس بفريضة اخرى وتعويره للوجوه الاول
فرض مذكور سجوده في فرض وقوله في هذا الوجه ان طال بطلت معا ان اصل
تقسيمه انما هو على تقدير انتفاء الطول كالمعترض لولا العذر له باحتياجه
هنا الى تفسير الطول بقليل الخلاف فيه هل هو ما يعرف العرف طولا او عقد الركعة
على القولين والالف واللام في القولين للعهد وهما القولان المتقدمان قبل هذا في
عقد الركعة هل هو وضع اليدين على الركبتين او رفع الراس قوله والاصح الاولى هـ
وان لم يكن طولا صحت الاولى برجوعه اليها على ما نسيها فيها ان شاء الله وسجد بعد السلام
قوله نفل في نفل هـ هذا هو الوجه الثاني وهو مقابل للوجه الاول قوله وان طال
تمادى هـ والاقرب ان الطول فيه كالطول في الوجه الذي قبله ووجه تمادي هذا
تمادي هذا بين اذا بطلت الاولى وهي نافلة سهو منه واخطأ في النافلة انما اذا
بطلت عن غير عمد لم يلزم قضاؤها وان لم تبطل فقولان واحدهما الرجوع الى اصلاح
الاولى وهو القياس لبقاء حكمها والتمكن من اصلاحها والقول الثاني التمادي على
الثانية اذ لا يتم له الا نافلة واحدة لانه ان رجع الى الاولى لم يلزم قضاء الثانية
وان تمادى على الثانية لم يلزم قضاء الاولى فترجح التمادي على الثانية قوله فرض
في نفل هـ يعني ان طال بطلت كما تقدم لكن ذكره في المدونة ظاهره ان الطول كالاولى
هنا معتبر بالقرب او بعقد ركعة وقيل هذا ان الاولى لا تفسد بالطول في النافلة
اصلا ولو ستة ركعات قال المؤلف وقيل تبطل الاولى مطلقا لان منافاة نية صلى
النافلة للفرضية اقوى من منافاة نية الفريضة بفريضة اخرى قوله نفل

في فرض

في فرض هـ هذا الوجه مقابل للذي قبله تمادى على الاصح ظاهر هذا الكلام ان
فيه قولين احدهما وهو الاصح انه يتمادى والثاني انه يرجع الى اصلاح النافلة من
غير تفصيل في كل واحد من القولين بين الطول وعدمه وليس كذلك بل الخلاف اذا
لم يطل واما اذا طال فليس الا التمادي على الفريضة هكذا نقله بعضهم في هذا
الوجه وهو الاقرب والاقيس ايضا من القولين مع التفرد وعدم الطول الى الرجوع
الى اصلاح النافلة لوجوبها بالدخول فيها وامكان تلافيها وانتفائها اذا تركت
لم تقض بخلاف الفريضة قوله بسببه يعني بسبب سجود السهو زيادة او نقصانا وهما
معا في فرض او نفل ويحتمل ان يريد في صلاة فرض او صلاة نفل وهو الذي يجب ان يحمل عليه
كلامه ويحتمل ان يريد غير ذلك مما لا ينبغي حمل كلامه عليه قوله وكثير الفعل
هـ يعني كثير الفعل من غير جنس الصلاة والتكلم على بيان ذلك بالمثال على ما
يقوله بعد هذا من مقابلة هذا القسم وكثير الفعل من غير جنس الصلاة ثم استغنى به
لمسائل زيادة الفعل ومسائل زيادة القول ثم مسائل النقص تعقيبه عن تمام
التقسيم في سبب سجود السهو بل تقول وكل واحد من الزيادة والنقصان اما ان يكون
في قول او فعل وقوله مطلقا مع قوله وان وجب كالناظر والمبيان لاحدهما بالاخر
والافادة التامل يعني عن الاخر ويحتمل ان يكون هذا مع اتساع الوقت واما اذا
ضاق الوقت بفعل ما يحاذر فقد يقال انه يؤدي الصلاة على تلك الحال كالمسابقة
وفي استحباب الاعادة بعد ذلك في الوقت نظر يعني يخاف ان نزل عن دابته من لصوص
او سباع وكذا الانقاذ قوله في هذا ولا يؤخذ الحاق المال الكثير بهذا هـ والقليل
جدا معتبر مقابل لقوله فكثير المال النقل وقد جاء منه في السنة كاصلاحه صلى الله
عليه وسلم رداءه بعد الاحرام وغيره لم قوله ولو كان اشارة بسلام او ردا او
لحاجة هـ يعني ان هذا القسم اشد من الذي قبله ولذا اختلف فيه لان فيه بعض طول
اما انه لو رد جواب كرد السلام او استدعاء الرد كابتداء الاشارة بالسلام وفي
النفس شيء من الاشارة بابتداء السلام قوله وكذلك يعني وبجواز ابتداء الاشارة
بالسلام وجواز الاشارة بالرد لم يكره السلام على المصلي فرضا او نفلا وهذا الوهم
جواز ذلك وانما قدم انه مغتفر ولا يلزم من اغتفاره جوازه لاحتمال ان يكون
مكروها اولا فاذا وقع اغتفر اي انه لا يؤثر سجودا ابطالا قوله وفيها ايراد ذلك هـ ولا
لما قدم الكلام على سلام المصلي على غيره اشارة ورده على من يسلم عليه كذلك
ذكر ان العاطس كذلك في معنى السلام ومع ذلك لم يسلم وبعد المدونة بينهما في الحكم
فنبه على مسألة المدونة لاجل ذلك قالوا وانما لم يرد المصلي على من شمته لان الرد
مشروط بتقدم سماع الحمد من العاطس والعاطس المصلي لا يحمد الله لانه نشأ عن

عن ذكر الصلاة بوكر احتج عنها وان فعل ذلك لاجل ان جنس الذكر مرغب لكنه يكون
في نفسه فلا يسمع منه واذا لم يسمع منه فتفوت شروط الورد وهذا كان يفهم لو كان
المصلي لا يجهر اتفاقا وقد اختلف في ذلك على ثلاثة اقوال احدها هذا والثاني انه
يجهر به ولا يرفع صوته بذلك والثالث انه يفعله ويرفع صوته به اطلق ابن العربي
نقلها في عارضة الاحوذي **قوله** وفيها ان تنحنح لمخبر يسير جاز ه هذا من الزيادة
لكنها موافقة في الصفة للمزيد عليه بخلاف الاشارة واغتفرها في المدونة
واجازها واغتفرها غير المدونة زيادة ذكر على الانصات لمخبر وهو من تشريع
وهو في الصلاة بقال الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات الاية وابتلاع شيء بين اسنانه
مغتفر ه يعني لعموم الضرورة في ملازمة ذلك للانسان لا موته ابل الكراهة ولقلة
جا الترغيب في السواك عقيب للصلاة خشية التشويش على المصلي بما يبقى بين
اسنانه من الطعام **قوله** والتفاته الى اخره ه يعني باعتباره الا انه لا يبطل الصلاة
لانه لا يجوز عليه اختيارا الكره وهو مكروه الا ان تدعو الى ذلك ضرورة كما فعل الصديق
بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وفعله ايضا صلى الله عليه وسلم وكل ذلك لضرورة عرضت وان
لم يكن ذلك كما هو ظاهر كلامه وتقسيمه في قوله وما فوقه فقد خالف النقل
قوله ولو بجميع جسده ه يريد ما عدا رجليه والا كان مستقبلا غير القبلة وهو
قريب من قول المؤلف الا ان يستدبر القبلة **قوله** وترويح رجليه مغتفر هو ايضا
مثل الذي قبل ان كان لطول قيام وشبهه والا كره **قوله** وما فوقه يعني وما فوق
القليل جدا وشبه المشي اليسير كالاشارة للحاجة ان كانت لضرورة كانفلات
دابة ولمصلحة يعني من مصالح الصلاة نحو من يكون من الفعل اصلاح الصلاة باسم
المصلحة وما يكون من الفعل متعلق بها باسم الضرورة وهو جنس الغرر المشترك بينهما
في حكم المشروعية الا ان ما يخص المشي الى الدابة من الحكم الجواز على التساوي والذي يخص
المشي بسبب الفرجة ودفع المار الندب وحد المؤلف المقدار الجائز بالاذرع وهو
الفقه والنص عبارات اهل المذهب الصفان او ثلاثة او اربعا قال اللخمي وقال اشهب
في المار ان كان قريبا مشى اليه وان كان بعيدا اشار اليه اي يرجع وهو خلاف ما قاله
ابن العربي ان ليس للمصلي حريم الا مقدار ثلاثة اذرع وانه لا اثم على من مر بين يديه فيما
هو ابعد من ذلك **قوله** وان كان لغير ه يعني لغير ما ذكر وهو مع ذلك فوق القليل
جدا وان حال الاعراض يعني انه اشبه المنصرف عن الصلاة ويقع في بعض النسخ
الحال عوض احال وليس بجيد اذ الكلام في الفعل القليل **قوله** فبطل عمده ه
والبطلان في هذا القسم بين ليس لانه زيادة على سبيل العمد من غير جنس الصلاة حالة
ذاكر مع كونه مخيلا للاعراض **قوله** ويسجد لسهوه ه يريد يسجد بعد السلام

ولفظ

الاقوام

ولفظ الاجبار اكثر ما يستعملونه في السهو والقبلي **قوله** والا فمكروه ه يعني وان لم يكن
مخيلا للاعراض فهو مكروه اذا كان عمدا واما فعل الساهي فلا يوصف بالكراهة
ولا بغيرها من الاحكام ولا يبعد السجود في مثل هذا الامر اعني ما يكون منه سهوا
قوله وفيها الى قوله بطلت ه يعني ان قوله هذا الذي ذكر عن المدونة مبطل لبعض
اقسام القانون الذي قدم لان هذا الفعل في الصلاة من غير جنسها على سبيل السهو
وقد نص فيه على البطلان وهو خلاف ما قدم المؤلف ان حكمه السجود الا انه يمكن
ان يقال من انضم الى هذا الفعل السلام فصار لاجل هذه الضميمة كالفعل الكثير **قوله**
وفيها اذا اكل الى اخر الفرق ه هذا الذي ذكر عن المدونة شاهد للقسم الذي
ذكرنا وباقي كلامه في الفرق ظاهر **قوله** وفيها ان قلس وان قل لم يقطع كلاف
القي ه هذا الذي ذكر عن المدونة هنا قسم اخر خارج عن السهو والعمد وهو ما
يكون على سبيل الغلبة ولما كان الغالب على القي الطول وشبهه الاعراض عن الصلاة
واشتغل عنها ابطل الصلاة وليس كذلك القلس لانه ماء يخرج من الفم من غير
تصويت فهو مغتفر ويحتمل فصل فيه بين القليل والكثير فلم يبطل فيه الصلاة كسائر
الافعال الضرورية مثل تثاؤب او عطاس وبين الكثير فالحقه بالقي وكثير الفعل
من جنس الصلاة منجبر ه هذا هو المشهور وقيل منجبر وهو الظاهر لما ثبت من
السجود في مصلي الخامسة ناسيا وليس فيه مع الطول صورة الاعراض عن الصلاة
فتبطل **قوله** والكثير اربع ركعات وقيل ركعتان وقيل مثلها وقيل نصفها ه هكذا
ذكر المؤلف الخلاف ويشبه ان يكون على طريقين في المذهب الطريق الاولى تعبر الكثير
عن القليل بالركعات والطريق الثانية الكثير بمثل الصلاة او نصفها والا فبعيد
ان يقال ان الذي يرى الكثير اربع ركعات وما دونها يسير يقول بصحة صلاة الصبح اذا
زاد فيها ثلاث ركعات فان صح هذا الذي قلناه انهما طريقان كانت الطريق
الثانية احسن لعمومها واطرادها في سائر الصلوات **قوله** فتبطل المغرب بالربا
فلا تبطل الا بزيادة ركعتين **قوله** وقليل هذا مغتفر ه هذا القسم لا يتاتى مقابله
الا باول الافعال كالاخذ في النهوض وحركة البعير الى فوق لانه يشبه رفع
اليدين مع تكبيرة الاحرام ونحو هذا **قوله** وكثير سجدة عمدا مبطل ه هذا التنبيه
بين حكمه ويستفاد منه ان هذا ومثله عند المؤلف فوق القليل جدا الذي هو
مغتفر للضرورة وانه دون الكثير الذي تقدم الخلاف في قدره ويستفاد منه
ايضا ان حكمه في سهو السجود لانه اذا لم يكن مغتفرا ولم تبطل به الصلاة لم يبق
الا ترتب السجود عليه **قوله** واذا قام الامام الى خامسة ه هذه المسألة
مبنية على ان المصلي اذا اخذ في الزيادة في الصلاة فانه يرجع عن تلك الزيادة

غير

عمدا وتبطل ... بعد اذا حد الكثير بالدفع فيختلف في المغرب هل ترد الى الثنائية فتبطل بزيادة ركعة او الى الرباعية بل بالرباعية فلا تبطل

متى ما ذكر ولو كانت من جنس الصلاة واستغنى المولف عن ذكر هذا الا انه مفهوم مما
تقدم ومن هذه المسئلة ايضا **قوله** فمن ايقن بموجبها وجلس عمدا بطلت هذا بين لانه يكون
حينئذ خامسة خفيفة اذ لا يكون هذا حكمها الا بابطال بعض الاربعة المتقدمة
عليها ولا شك في صحة صلاة من اتبعه في هذا القسم **قوله** ومتى تيقن انتفاوه وتبعه عمدا
بطلت ه هذا القسم على العكس من القسم الذي قبله **قوله** ويعمل الظان على ظنه
والشاك على الاحتياط ه اما كلامه في الشك فصحيح والاحتياط هنا العمل على انها
رابعة وانما عدل المولف الى هذه العبارة لانها تعطي الحكم بعلته وهو العمل على النقص مع
ان سبب ترجيح النقص على الزيادة الاحتياط وهذا كما تراه والمختار عند المحققين ان الشكوك
حيث ما كانت مطرحة والرجوع الى ما تقدم فان كان افتتح عمارة الذمة كما في هذه
المسئلة بكيفية عامرة بالركعة الرابعة وان كان ما تقدم يقتضي خلاء الذمة بقيت
خالية كما في الشك في الطلاق وفي الحدث على الظاهر المولف اقرب الى مقاصد اهل المذهب
واما قوله في الظان انه يعمل على ظنه فقال القاضي الباجي المعتبر عند مالك في الصلاة اليقين
وعند ابي حنيفة الظن ولا يريد الباجي رحمه الله باليقين هنا اليقين اصطلاحا وانما يريد به
الاعتقاد الجازم المانع من النقيض سوا كان لموجب ام لا وانما ثبت هذا فقول المولف
ويعمل الظان على ظنه مخالف لما في نقل الباجي الا ان يتسامح المولف في الظن كما يتسامح
غيره وهو بعيد من كلامه جدا **قوله** فلو قال لهما كانت لموجب ه يعني فلو قال
الامام لمن اتبعه في الخامسة ولمن جلس ولم يتبعه وقعت مني زيادة لموجب انفصل
الحكم فيه الى اربعة اوجه الاول قوله من لزمه اتباعه وتبعه يعني لتيقنه بطلان
احد الاربع او لظنه او لشكه في ذلك ثم صادف صدق ظنه وان شكه كان مع النقص
في نفس الامر والوجه الثاني من لزمه اتباعه ولم يتبعه لتيقنه ايضا صحة الاربعة
او لظنه ذلك مع صدق ظنه وهو المراد بقوله ومقابله تصح فيهما اي في الوجهين المذكورين
والوجه الثالث من لزمه اتباعه فلم يتبعه ولا يمكن ان يلزمه هنا الاتباع الا باعتبار
ما في نفس الامر ويكون المأموم في هذا القسم جلس وهو في نفس الامر يلزمه القيام
ولكن جلس لاعتقاده الكمال او لظنه ولم يصدق ظنه وهو المراد بقوله وفي الثالث
المنصوص تبطل وعزاه بعض الشيوخ وفي ذكر ما يتخرج عليه الصحة طول والوجه
الرابع من لا يلزمه اتباعه لتيقنه سلامة الاربع او لظنه وصدق ظنه لكنه تاول
وجوب المتابعة ففيه قولان منصوصان ويقع في بعض النسخ جمع القسم الثالث
مع الرابع وذكره فيهما قولين والذي تقدم **قوله** والساهي معذور ه يعني ان من لم
يتبع الامام ساهيا وحكمه الاتباع صحته او تبعه ساهيا وحكمه الجلوس فصلاته
صحيحة بعد ان يأتي بما كان يأتي به ان كان جلس **قوله** فيلزم الجالس على الصحة
الاتيان بركعة

من عبارة — الله — عمدا — اولا — ان

ه يعني ان من جلس وحكمه الاتباع وقلنا بصحة صلاته فلا بد ان يأتي بركعة و
قوله وفي اعادة التابع الساهي لها قولان ه يعني ان المأموم اذا اعتقد صحة
الاربع واتبع الامام ناسيا ثم تبين له ان احد الاربع باطلة فهل يعيد هذه الركعة
ام لا قولان والاقيس عدم الاعادة وان كان اصل المشهور الاعادة **قوله** وفي الحاق
الجاهل بالناسي قولان هذا الفرع انما يحسن سببا فتمم هنا على ما قدمناه في بعض
النسخ من جمع القسم الثالث والرابع واما على ما اخترناه فالاستغنا عنه حاصل بالقسم
الرابع **قوله** وفي نيابتها عن ركعة مسبوق تبعه قولان ه يعني ان المسبوق بركعة او اكثر
اذا اتبع الامام في هذه الركعة الخامسة التي قام اليها الامام لموجب فهل يعتد بها او لا
والاظهر نيابتها للمسبوق عن ركعة لانها ثالثة له وللامام ورابعة في حق كل واحد منهما
فتجزئ المأموم كما اجزت امامه **قوله** ومن قام الى ثالثة في نفل فان لم يعقد ركعة رجع
رجع هذا المذهب بناء على ان النافلة لا تكون الا ركعتين وهو امر قد اضطرب العلماء
فيه وفي جلب الاحاديث التي يتمسك بها في هذا الباب طول **قوله** والا كملها ه يعني
وان كان عقد الثالثة على الخلاف في عقد الركعة ما هو فانه يتمها اربع ركعات وليس
هذا الامر عاما للخلاف وظاهر كلام المولف انه لا فرق في ذلك بين ان يكون في ليل
او نهار ومنهم من فرق بين الليل والنهار وقال ان كان ليلا رجع ولو عقد الثالثة وسجد
بعد السلام وان كان نهارا فكما قال المولف **قوله** وسجد قبله وقيل بعده ه الظاهر
لا سجود عليه لا قبل ولا بعد لانتفاء النقص والزيادة الموجبتين ذلك فان قلت لا
نسلم النقص بل هو موجود وهو السلام لانه كان حقه هنا ان يسلم من كل ركعتين ولم
يسلم الا بعد الاربع سلمنا انتفاء النقص لكن الزيادة موجودة وهما الركعتان الثالثة
والرابعة قلنا السجود القبلي انما يكون لنقص بعض السنن والسلام الذي يخرج
به من الصلاة فريضة **وكما ذكره** يقول انه لنقل السلام عن محله كان يعتد من
وهذا ايضا ضعيف لغير وجه لمن تامله والسجود البعدي انما يكون للزيادة على
طريق السهو والركعتان هنا وان كان ابتداؤهما سهوا فقد جبر بمنزلة العمد
فيهما الا تراه انه وقع الاعتداد بهما اعني ان المصلي بعد عقد الثالثة مأمور
بالتمادي الى تمام الاربع وجرت عادة الشراح هنا ان يذكروا الخلاف
في محل هذا السجود انا اذا اثبتناه قبليا اعتد بالاربع في قيام رمضان وان
قلنا يسجد بعديا اعتد بركعتين وفيه بحث يطول ذكره **قوله** فان لم يدر اشفع هو
او وتر ام هو في ثالثة الشفع الى آخره ه يعني ان المصلي اذا شك هل هو في ثانية
الشفع ام ثالثة الشفع وهو في الوتر وعدل المولف والله اعلم الى هذه العبارة في
هذه المسئلة عن عبارة غير واحد منهم بقولهم ومن لم يدر اجلوسه في شفع ام

من الوليد — انتفاء — دون — ان يقولوا

فى وقت لان حفظ مشروع يحصلي لكل جزء من اجزاء الركعة بخلاف الجلوس فيكون اعم فالبن

قوله وسجد بعده **ه** استشكله عبد الحق بان الزيادة المقتضية للسجود منتفية هنا فلا سجود لانه ان كان فى ثانية الشفع انها تكرر ولا زيادة وان كان فى ركعة الوتر فانه ايضا يبطل منها ولا زيادة معنى النفر بين معا لا زيادة فلا سجود وهو كما قال وجواب

عبد الحق هنا ضعيف فانظره **قوله** واما الكلام **ه** لما تكلم المؤلف على زيادة الفعل اخذ هنا فى الكلام على القول وهو كما قال مبطل للصلاة ولو وجب كما انبه عليه كما افاد الامر فاجرى ما السهو بواجب ورد الاول اعنى الواجب من هذا النوع لا يبطل الصلاة ورد عليه باحاديث الشيخ اذ لو جاز الكلام على هذه الحالة لما كان فى شرعية التسبيح فائدة وهذا الرد فلا ينبغى من اكثر صور اهل النوع اذ الامر الذى يخشى عليه الوقوع فى مهوات لا يفهم المقصود من التسبيح والاقرب ان هذا النوع من الكلام لا يكون مبطلا مع ضيق وقت الصلاة وبحيث اعادتها مع انساعها **قوله** وسهوه ان اكثر فمبطل **ه** يعنى لخروج المصلى بسببه عن معنى الصلاة بحسب الاعراض من العمل **قوله** وان قل فمنجبر **ه** يعنى بالسجود البعدى وليست العلة فى هذا العمل كالعلة فى زيادة الفعل **قوله** وفى جملته القولان **ه** يعنى القولين المتقدمين فى عذر الجاهل بجهله فى الصلاة والالف واللام فيهما لا جل ذلك للعهد **قوله** فان كان ذكرا فى محله **ه** اى فان كان الكلام ذكرا فى محله والذكر هاهنا كل كلام مشروع فى الصلاة وهو اعم من التكلم بالقران وذكر ادخلوها بسلام امنين لا حصر فى القران **قوله** ان يجرد للتفهيم فقولان **ه** يعنى لو بشر ببشارة او حوخاصم امن فقال الحمد لله الذى هدانا لهذا او الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن او استوذن عليه فقال ادخلوها بسلام امنين وهو يشير الى موضع اخر من هذه الصورة او غيرها لكان فيهما قولان والاظهر منهما عدم الجواز والابطال لخروجه عن معنى الصلاة الى معنى المحادثة وربما خرج الى ما هو اشد من ذلك كما لو نبه انسانا وهو فى الصلاة فقال انما تفعوا اخروا وفعلوا تقتيلا وان وقع اجازة ذلك فى بعض الاقا ويل واما ما وقع فى الرواية فيمن بشر وهو فى الصلاة فقال الحمد لله الذى لا نتم الصالحات الابه واجازة ذلك فالظاهر ان قصد اسماع المبشر انه مثل ما فوق هذا **قوله** كفتح على من ليس معه فى الصلاة **ه** يعنى ان القولين المذكورين فى هذه المسئلة يشبهان القولين فيمن كان يصلى وقارئ يقول ما فى صلاة اخرى او فى غير صلاة فاستفتح على هذا القارئ ففتح عليه المصلى والظاهر انه ان لم يطلب منه ولا يجوز له ذلك ولا يرخص القولان وان نطلب منه فالتشبيه صحيح نبل قد يقال ان هذا يرد عليه فقد بينا انه نشوبعض فرده عليه من قال بذلك **قوله** وتسبيح النساء للحاجة **ه** هذا هو المشهور والظاهر من مذهب ابن كنانة وحديث ذى اليدين انما كان كلامهم عند تجويز

النفخ

ويحتمل ان يكون فى ثانية بين / مقتضى عدد / لانه ان / وزيادة

امل من الشرح ... التشكيك ... وهو ... اصلاحها ... المشهور

النفخ وتوقف من الفقهاء انهم بعد قول النبى صلى الله عليه وسلم ما قصرت الصلاة ولا نسيت فقد ثبت من وجه صحيح انهم اشاروا اى نعم لما سالهم عن صدق ذى اليدين وايضا لو نطقوا بنعم كما روى لما حضرهم لمخالفتهم اياه فى الكلام اذ هما وبه صلى الله عليه وسلم واجبة ولا يمنع منه الصلاة كما فى حديث ابى سعيد ابن المعلى **قوله** وقول المؤلف لم تكمل فيقول بلى قد كملت ومثل ان يسال فيخبر **ه** يعنى ان الكلام لا يبطل سوا كان الماموم مبتديا بالانكار فيقول لم تكمل او كان الامام هو المبتدى بالسوال فيخبره الماموم وهذا من المؤلف حسن واحسن منه لوجمع بين الامرين لان كلامه يوهم ان المباح من الكلام فى الصلاة احد النوعين لا مجموعهما وقد اجمع فى قضية ذى اليدين الامران وقول سحنون ثالث وفيه بعض الجمود وفى المذهب قول رابع بكراهة الكلام لاصلاح الصلاة فان وقع لم يبطل **قوله** ويرجع الامام الى عدلين **ه** هذا الفرع مرتب على المشهور وقد يكون ترتيبه على غيره ثم اذا رجع الى غيره فهل ذلك الغير شاهدا ومخبر قولان والاول يشترط العدد وعلى هذا اشترط الذكورية والحرية والثانى لا يشترط وعلى هذا الاشتراط ذكوريته ولا حريته **قوله** ما لم يكن عالما **ه** يعنى ما لم يكن الامام عالما خلاف قول العدول او العدلين قال بعضهم ما لم يكثر عددهم جدا فانه يرجع الى خبرهم ويكون ما فى نفسه وهما وان اعتقدا انه عليهم وقيل لا يرجع الى غير العدد لانه ان كان عالما فبين وان لم يكن عالما بنا على اقل العدد ويجزيه بعد **قوله** وقيل يشترط ان يكونا ماموميه **ه** يعنى العدلين او العدل وهذا بدل ان من شاركه فى الصلاة يكون اضبط لعدد الركعات ممن لا يشاركه فى الصلاة وهو ايضا بعيد **قوله** ثم يبنى ان كان قريبا من المسجد **ه** يعنى اذا بعد او خرج من المسجد منصرفا الى السلام كان لم يعرض اعراضا عن الصلاة بالكلية **قوله** وقيل وان بعد **ه** يعنى انه يبنى وظاهر هذا القول وان خرج من المسجد وهو الصحيح لانه روى ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث ذى اليدين **قوله** ويبنى بغير احرام ان قرب جدا اتفاقا **ه** هذا الطريق لبعضهم فى نقل الاتفاق فى تكبير كرله بل اختيار الباجى انه لا بد من الاحرام ولو قرب وموجب الاحرام عندى ليس نفس زيادة العمل ولا السلام الجارى على اللسان من غير قصد الى الخروج من الصلاة بل القصد الى الخروج من الصلاة منضما الى السلام فلا فرق حينئذ بين ذكر القرب والبعد وهو منجه فاذا ثبت ان القرب مختلف فى الاحرام فيه كما فى البعد كان فى القرب والبعد اذا جمع فى مسئلة ثلاثة اقوال الفرق فى الثالثة بين القرب والبعد **قوله** وعلى الاحرام ففى قيامه له قولان **ه** ظاهره انه اختلف الذين اشترطوا فى الصحة الاحرام هل يشترط مع ذلك القيام له على قولين احدهما انه لا بد من القيام له والثانى انه لا يشترط وليس ذلك على عمومه وانما هذا فى حق من تذكر بعد ان سلم وقام واما من تذكر وهو جالس فانه يحرم كذلك ولا يطلب منه القيام اتفاقا بل انكر القاضى ابن رشد ان يكون

بين / ولم يخرج / كلامه

في المذهب من يقول بجواز الاحرام في هذه المسئلة فاما ثم يجلس وهو من نقل ذلك عن ابن القاسم واذكنا لا نرضا انكاره هنا لما ثبت خلافه من غير الطريق التي انكرها في **قوله** وان اخل بالسلام فكذلك ح يعني اذا اخل بالسلام واقتصر الذلك زيادة قيام او ما اشبهه من طول جلوس فحكمه في هذا حكم من سها من التكبير **قوله** وفي اعادة التشهد في الطول قولان ح القولان يستمان المقولين في اعادة التشهد بعد السجود القبلي **قوله** فان قرب جدا فلا تشهد ولا سجود ح اما سقوط التشهد هنا فظاهر واما السجود فنفي النفس منه شي لانها زيادة على سبيل السهو ثم انه بقي في المسئلة قسم لم يتكلم عليه اذ بين القرب جدا والطول قسم ثالث وهو القرب غير القريب جدا وهي طريقة المولف في التعبير في غير هذه المسئلة اعني انه يقسم القرب قريب جدا وقريب ليس كذلك وقد مر له منه **قوله** وان خرج من سورة الى سورة فمغتفر ح يعني انه لا سهو في هذه المسئلة ان يسجد قبل السلام لاسقاطه بعض السورة التي خرج منها ولا ان يسجد بعد السلام لاجل انه زاد بعض السورة التي خرج اليها الا انه لا ينبغي ان يفعل ذلك تعمدا وقد حرج من حديث بلال النبي عنه **قوله** فان جهر فيما يسر سجد بعده ح كانه محض زيادة هذا الكلام يقتضي انه لا يسجد في الزيادة الا ان تكون متمحضة او تشبه بالمتمحضة وما كان من الزيادة على خلاف ذلك فلا يسجد لها ووجه كون الجهر ليس زيادة محضة انه لا يستقل بنفسه وانما هو صفة للقراءة تابع لها لا ينفرد عنها ولكن تشبه بالزيادة المحضة من جهة ان السمع يدركه فلذلك الحق بالزيادة المحضة في اقتضائه السجود البعدي وكان القياس الا سجود فيه لان الاتيان به انما يقتضي الاخلال بصفة الواجب والمندوب كالاخلال بنية الافعال التي هي الركوع والسجود والجلوس **قوله** وعكسه قبله ح يعني عكس فرض المسئلة الاولى ان يسر فيما يجهر فيه فليسجد قبل السلام وقيل بعده كانه استضعف السجود له خشي ان يكون زيادة في الصلاة مستفتا على تقرير نفيه فاحتاط بتاخيره بعد السلام **قوله** وبخلاف الاية وتيسير الجهر والاسرار مغتفر ح الظاهر من هذا الكلام انه اراد بتيسير الجهر ما هو اكثر من الاية وانما لم يقتصر على قوله تيسير الجهر لئلا يتخيل مقدار الاية بتيسير وما هو ازيد منه كثير ولا يعلم مقدار اليسير المغتفر من نحو الاية وتيسير كثير الجهر لما ذكرناه ولم يقتصر على قوله ونحو الاية لان مقدار الاية يختلف ومع هذا ففي كلامه هنا بعض القلق **قوله** فان ذكر قبل الركوع ح يعني انه نسي فجهر في محل السر واسر في محل الجهر وذكر ذلك قبل الركوع فانه يرجع ويعيد القراءة على سنتها ثم يسجد بعد السلام في المسئلتين معا وهو المراد من قوله ويسجد بعده فيهما للزيادة الحاصلة في القراءة على خلاف سنتها ويحتمل ان يقال بها سقوط السجود

قياسا

قياسا على من قرا السورة على ام القران ثم اعادها بعدها وعلى احد القولين فيمن قدم القراءة على تكبيرة العيد ثم اعادها بعدها وقال في السورة يعيدها جهرا ويغتفر ح يعني اذا قرا ام القران على سنتها ثم اسر في السورة ناسيا فانه يعيد السورة جهرا ثم لا يسجد وكان المولف رحمه الله هذا الفرع منافضا للذي فوقه لان موجب السجود في الاولى هو زيادة القراءة على خلاف سنتها موجودة في الثانية فكان ينبغي ان يسجد فيهما وما في الرواية ان الزيادة المذكورة في السورة خاصة اخف منها في مجموع ام القران مع سورة **قوله** وزيادة سورة في اخرته ح مراده بنحو الثالثة ما ليس محلا لقراءة السورة والخلاف الذي في هذه المسئلة انما هو منصوص لحقوق من قراها في الثالثة والرابعة معا المشهور سقوط السجود وعن اشهب يسجد بعد السلام ان زيادتها في الركعة اخف من زيادتها في ركعتين والفرع الذي قبل هذا يدل على ما قلناه **قوله** ولو بدل الله اكبر الرحيم ح يعني ان من ترك سمع الله لمن حمده او التكبير مرة فلا شي عليه وبالجوانه الرمي بدل احدهما بالاخر لانه ترك المشروع في المحل ولا يقوم مقامه ما اتى به بدلا من المشروع كما قال مالك في التشهد اذا ذكر الله فلا شي عليه لما ذكره مالك ظاهرا في قوله وليس كل الناس يعرفون التشهد يعني وكثيرا واكثرهم يعرفون سمع الله لمن حمده ويعرف الله اكبر واشتمل كلام المولف هنا على اربع مسايل تبديل التكبير بسمع الله لمن حمده وتبديل سمع الله لمن حمده بالتكبير وتركها احدهما مرة وفي من الاختصار الحسن الا انه لم يذكر القول الثاني الذي في تبديل احدهما بالاخر انه يسجد قبل السلام ولعله لا يعتقد وجوده في المذهب اذ في وجوده نظر مختصر الكلام عليه لشرح المدونة وكتاب ابن الجلاب **قوله** فان ذكر في موضعه اعاده ح يعني انه اذا ذكر خطاه ولم يفت محل التكبير مثلا ترك ما هو فيه من ذكر وكبر وهذا يصح اذا لم يتم محل التكبير واما ان لم يحصل تلبس بالركن الذي يليه فقد فات محل التكبير وقول المولف اعاده فيه تجوز والاعادة العرفية انما تصح لو قدم له التكبير على وجه من الخلل والمقدر هنا سمع الله لمن حمده **قوله** والتنحنح الى اخره ح لا شك في اعتبار ما هو ضرورة منه واما ما كان لغير ضرورة فالحاقه بالكلام لمنافاته له من جميع وجوهه وبذلك القول في النفخ وقول المولف ولغيرها في الحاقه بالكلام روايتان لم يقل وبغيرها روايتان لانه لو قال ذلك لكان الروايتان في ابطال الصلاة مطلقا وليس كذلك بل من يقول بابطال الصلاة بفصل فيه كما يفصل في الكلام بين سهوه وعمده **قوله** والمشهور الحاقه بالنفخ بالكلام ح فصل المولف هذا الفرع من الذي قبله لوجود المشهور فيه وعدمه في الذي قبله **قوله** والقهقهة تبطل مطلقا ح يعني كانت سهوا او عمدا او غلبة وهو الاظهر لمنافاتها الخشوع الذي هو المقصود من الصلاة وقيل يقصر الابطال على العمد الحاقا لها بالكلام وفي القولين

فمذهب المدونة يتمادى مشكل وقيل يستخلف الامام بدليل في الغلبة والسهو كالحدث
وليس بمفيد وقد تفرق بينهما وبين الحدث اذ لا تخلوا النفس عن سبب من نظر او
سماع **قوله** التبسم لا يبطل ولو تعمد ه يريد مع كراهية عمده ورواية ابن القاسم
الجهر لسقوط السجود مطلقا اذ ليس هناك زيادة حقيقية من الافعال ولا من الاقوال
وكذلك النفخ واشهب معطوف على ابن القاسم واما ابن عبد الحكم فيرى السجود بعد
السلام ولعله رواه عن مالك فان كان في الامر على ما قلناه فابن عبد الحكم مبتدأ
وليس بمعطوف على الفاعل **قوله** وكان مالك الراجح ه الا انه لم يوقع هذه المسئلة
في الفصل الاول وهو زيادة الفعل اذ ليست من الافعال في شيء **قوله** والنقصان ركن
وسنة وفضيلة ه يعني انه يتنوع الى ثلاثة فمنه ركن ومنه سنة ومنه فضيلة
فالركن لا ينجبر الا بتداركه يعني ان اركان الصلاة التي تقدم الكلام عليها اذا اخل بشيء
منها لم يغن عنه سجود السهو ولا بد من الاتيان بما لم يفعل او بالركعة التي هو منها الا
النية وتكبيرة الاحرام فانهما لا يجزي عنهما سجود السهو ولا تداركهما ولا بد من
ابتداء الصلاة **اما** المعلوم نيابة سجود السهو عن الاركان المذكورة فهو متفق عليه
واما تبع التنبيه عليه ان شا الله واما اختصاص النية وتكبيرة الاحرام بما ذكر
فلانهما اول الصلاة فاذا اختلا او اختل احدهما فلم يكن هناك ما يبنى عليه فلزم
ان يبتدى الصلاة من اولها وفصل المولف هنا النية من تكبيرة الاحرام وجعل كل
واحد منهما ركنا وحيث تكلم عليهما قبل هذا جعل احدهما ركنا والاخر شرطا فيه
فان قلت قد تقرر ان تكبيرة الاحرام يحملها الامام عن المأموم في قول والقراءة ايضا
يحملها الامام وهما من الاركان فكيف يقول المولف لا ينجبر الا بتداركه الا النية
وتكبيرة الاحرام **قلت** لا مناقضة في ذلك لان الاحرام عند من يقول بحمله
الامام له عن المأموم ملحق بالقراءة والقراءة ليست بواجبة على الامام فليس شيء
من الاركان ينجبر الا بما قال المولف **قوله** ويفوت بعقد ركعة تليه ه يعني ويفوت
تدارك الركن بعقد الركعة التي بعده تليه وهذا بين في الركوع وفي السجود واما القراءة
ففيها اختلاف واضطراب **قوله** وهو رفع الراس وقيل الاطمئنان ه يعني ان عقد
الركعة وهو الذي يفوت به التدارك مختلف فيه قيل رفع الراس من الركعة المذكورة
وقيل الاطمئنان في ركوعها وهو المراد من قول اهل المذهب رفع الراس او وضع اليدين
على الركبتين وفي بيان الصحيح من القولين بحث تعرضت الاشارة اليه قبل هذا **قوله**
وفي الفوت بالسلام قولان ه الفوت به قول ابن القاسم ولا قوة خلافه اذ هو فرض
فاشبه ام القران اعني ان السلام يخرج من الصلاة **قوله** فان اخل بركوع رجع قائما
ه يعني اذا اخل بالركوع ولم يفت تداركه فانه يرجع اليه واختلف في كيفية الرجوع

المأموم

هو

هل

هل يرجع اليه قائما وهو نتيجة قول من يرى ان الحركات الى الاركان مقصودة او منحنيا
وهو نتيجة القول من لا يراها مقصودة واذا قلنا بالاول استحب له شيء من قراءة
حتى يكون ركوعه باثر قيام حصلت فيه القراءة وكلام المولف هذا اذا تذكر الركوع المنسي
في تلك الركعة واما اذا ذكره وهو قائم في الثانية منها ولم يقرا القران منها ولا يظهر
الا القول الاول وانظر اذا تذكر وهو راكع في الركعة التي تليها رجع الى الجلوس لسهوه
الى السجدة المنسية من جلوس وان اخل بسجدة تين انحط اليهما من قيام كما كان يصنع
لو لم يسهما وهذا بين **قوله** ولو اخل بسجدة ثم بركوع الراجحة ه يعني ولو اجتمع
له الاخلال بالسجود والركوع لكن السجود من الاولى والركوع من الثانية فهل تنجبر
الاولى بسجود الثانية قولان على ما نقل المولف وهو المشهور انه لا ينجبر قال في المدونة
لا تنجبر بالسجود في الركعة التي تليها واعترض بان هذه السنة لا تنزلها الاثار اذ
مذهبه في الركعة اذا بطلت قامت التي تليها مقامها مع انه لم ينو بها الاولى وعليه
عند لنا نقضه فلم لا ثبت هنا ثم فرق في المسئلة بنحو سجدتين لتجبر بهما الركعة
المنسية اي المنسي منها السجود والقول الثاني ان الركعة الثانية تنجبر بها السجود
وجرى المولف هنا على غير عادته في التشهيد على الخلاف لان عادته اذا كان الخلاف
مخرج قال على المنصوص وان لم يكن مخرجا بل كان صريحا نقله تامنا او تالثا على
ما علم من عادته ولم ار ان ذكر هنا ما خرج فيه الخلاف مع ما فيه **قوله** بخلاف العكس
ه يعني بخلاف ما لو اخل بالركوع من الاولى والسجود من الثانية فانه متفق على
على ان الاعتداد انما هو بالثانية وحدها يبين **قوله** واربع سجدات من اربع ركعات
ه هذا الفرع كالذي قبله لانه اذا رفع راسه من الركوع فقد فات تدارك ما قبل
ذلك فكيف وقد سجد من الركعة الاخيرة سجدة **قوله** ويجرى على كثرة السهو ه يعني انه
يعيد صلاته بالسجدة الاخيرة وجعل هذه الركعة الاولى ثم ياتي بثلاث ركعات تانية
بام القران وسورة يجلس فيها ثم ركعتين بام القران خاصة ويجوز قبل السلام لنقص السورة
من الركعة التي صارت الاولى والزيادة معلومة يجرى الامر في ذلك على الخلاف فيمن زاد
في صلاته اكثر من نصفها وهو بين **قوله** ولو سجد الامام واحدة الراجحة اما عوم اتباعه
والتسبيح فبين والفرق بينه وبين ما اذ قام الى ثالثة ولم يجلس ظاهر **قوله** فاذا خيف
عقده قاموا ه اي خيف عقده الركعة التي تليها قاموا واتبعوه وكانت هي الاولى
لقوله فاذا جلس فيها كان كامام جلس في الاولى فلا يتبع ويقومون وهو معنى قوله
فاذا جلس قاموا **قوله** فاذا قام الى الثالثة قاموا ه يعني الثالثة في اعتقاد الامام
وهي ثانية عند المأموم وفي نفس الامر ويتبعونه فيما بقي فاذا جلس في الرابعة في
اعتقاده وهي ثالثة في نفس الامر قاموا كامام قعد في ثالثة والكاملا ثم يتبعونه

سجدتين في الاولى... يعقد... [illegible] ... سجدت وانا اخل ... قبل عقد الركعة التي تليها رجع

بعاله

هي

سهوا واتى في نفس الامر اربعا ولا يتشهدونه في الجلوس **قوله** فاذا سلم اتى بهم احدهم على الاصح
وسجدوا قبل السلام هـ يعني ان من تذكر منهم ولا يتبعونه في السلام وهل يتم بهم احدهم قولان
احدهما وهو الاصح الجاري على المشهور انه يتم بهم بناء على ان الاولى اذا بطلت رجعت الثانية
عوضا منها فيكونون كما نبين والقول الثاني انه لا يؤمهم احدهم ويتمونها افذاذا بناء على
ان الاولى اذا بطلت لم ترجع الثانية عوضا منها بل تبقى ثانية فيكونون قاضين لكن
المسئلة من اصلها انما هي مبنية على القول الاول المشهور واما على القول الثاني لان جلوس
الامام يكون في محله وكذلك قيامه ولا سجود ايضا على هذا القول قبل السلام وانما يسجد
بعده لتحقق الزيادة في الركعة التي وقع الخلل فيها واما على المشهور فالسجود قبل السلام
لتحقق النقصان في السورة من الركعة والجلوس الوسط واجل ذلك ان ترك هذا السجود
وبطلت الصلاة على ما تقدم بخلاف سجود السهو في مسئلة التي قبل هذه **قوله** ومن ترك
الفاتحة الراجح هـ هذه المسئلة الظاهر من امرها انها مكررة لتقدمها في فصل الفاتحة
قبل هذا وتقييده فرضا بالرباعية وهو المنقول في غير ديوان وفي كتاب ابن حبيب نقل
قريبا من هذا الخلاف في الثنائية وزاد المؤلف هنا قوله ابدا للاعادة في الوقت **قوله** والشك
في النقصان كتحققه هـ هذا صحيح ولا اعلم فيه خلافا في هذه المسئلة وانما الخلاف في الشك
خارج المذهب وما ذكره المؤلف في الموسوس تقدم مثله والكلام عليه في الطهارة **قوله**
والشك في محله الراجح هـ يعني ان ما فوق هذا حكم الشك في النقصان وهو ان يشك
هل نقص امرا وهذا يتحقق النقص ولكن يشك في محله كمن جلس في اخر صلاته فتذكر سجدة
في جلوسه وشك في محلها اي لا يدري هل هي من الاولى او من الثانية او من الثالثة او من
الرابعة فاختلف فيها على ثلاثة اقوال احدها وهو قول ابن القاسم يسجد الان سجدة لاحتمال
سقوط السجدة من الركعة الاخيرة ثم ياتي بركعة لاحتمال سقوطها من ركعة متقدمة
على الاخيرة وحمل المؤلف على ابن القاسم انه اذا سجد قام الى الركعة ولم يتشهد لانه محقق
له حينئذ ثلاث ركعات وليست الثالثة بمحل التشهد ووافق عبد الملك ابن الماجشون
على هذا كله الا على اعادة التشهد قبل القيام للركعة فقال يتشهد وكما امره بالسجود
لتصحيح الرابعة كذلك امره بالتشهد لانه من تمامها وهو القول الثاني والقول الثالث
لاشهب واصبغ انه لا يسجد بل ياتي بركعة اذ المطلوب انما هو رفع الشكوك باقل
ما يمكن وكل ما يزاد على ما يرتفع به الشك فهو خارج عن الصلاة فيجب اطراحه
قوله وفي قراءتها قولان هـ يعني القولين المتقدمين قبل هذا بل هو بان فيأتي
بام القران خاصة او كما ضيفا فيأتي بام القران وسورة **قوله** ولو كان في قيامها هـ يعني
فلو تذكر سجدة شاكا في محلها وهو في قيام الرابعة فانه يجلس كما تقدم ليأتي بالسجدة في
من جلوس ثم يتشهد على الاوليين على قول ابن القاسم وعبد الملك معا اما على قول عبد
الملك

الملك فظاهر واما على مذهب ابن القاسم فلانه انما يعتقد تركعتين لاحتمال كون السجدة
من الاولى او الثانية فيقع تشهده بعد ركعتين في الحكم بخلاف المسئلة التي قبلها اذا اعتقد
انما هو بثلاث وليست محلا للجلوس وهذا على مذهب اشهب انه لا يسجد اذ معه ركعتان
صحيحتان ولا بد له من ركعتين سواء سجد او لم يسجد **قوله** فلو كان في قيام الثالثة جاءت الثلاثة
هـ يعني فلو كان في قيام الثالثة وذكر سجدة لا يدري محلها جرت فيها الثلاثة الاقوال
الاول على مذهب ابن القاسم يرجع الى الجلوس فيسجد ولا يتشهد وعبد الملك يقول يتشهد
واشهب واصبغ يبني على ركعة وقد وقعت في الامهات من هذا المعنى صور كثيرة اضرب
المؤلف عنها تركنا الكلام عليها لاجل ذلك

وقدم السنن

يعني سنن الصلاة التي تقدم للمؤلف
عدد وقد تقدم منها حكم هذا الفصل جملة في اثناء المسائل مفصلا وتذكرها هنا بالحكم
الجملي **قوله** وان كان عمدا هـ يعني تركها عمدا فقال انها يعني تصح ويسجد يعني ان فيها ثلاثة اقوال
البطلان وهو مقابل صحتها ولا يسجد والثالث صحتها ويسجد قبل السلام وبقي عليه مذهب ابن
القاسم وهو عدم السجود مطلقا والتفصيل فيما يبطل الصلاة فمن يترك الجلوس الوسط
او ثلاث سنن من غيره كتكبيرتين مع سورة بطلت والا فلا **قوله** فان كان سهوا فقبلا
هـ اي وان كان الترك سهوا والمتروك من الافعال سجد قبل السلام وليس هناك شيء
من الافعال السنن يسجد لها اعني فيما ذكره المؤلف الا هذا لان القيام للسورة تابع للسورة
فهو في الحكم راجع الى السنن القولية وما زاد على الطمانينة من الافعال ولا سجود له اذ لا
سجود على من اسقطه عليها **قوله** وان كان قولا فقبله هـ اي وان كان المتروك قولا فكقوله
كالتكبيرة يريد وفي معناه سمع الله لمن حمده من ثم وانظر هل يدخل في كلامه هذا الصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم فانها سنة في الصلاة على المذهب ولا سجود عليه اي على من
تركها **قوله** فان كان اكثر فقال انها يسجد بعد لفظ اكثر يدخل فيه ترك التكبير مرتين
وثلاثا وظاهر المذهب التفصيل في السجود له فالمشهور انه لا سجود عليه للمرة
الواحدة ويسجد للمرتين ولا اعادة عليه لترك السجود ويسجد للثلاث وان ترك السجود
اعاد الصلاة ابدا والاقوال الثلاثة التي ذكرها المؤلف السجود قبل وسقوط السجود
قبل وبعد وثبوته بعد السلام والمشهور منها الاول وهو الجاري على القاعدة وما يبطل
الصلاة لتركه تقدمت الاشارة **قوله** وجاءت في السورة يسجد هـ كانه راى ان السجود لترك السورة
بنا فمن ترك السجود للتكبيرة الواحدة وليس بهما فحسنة لمحافظة السلف على الزيادة
على ام القران اكثر من محافظتهم على التكبير في الخفض والرفع وذلك يدل على انهم فهموا
ان الزيادة على ام القران اكد من التكبير في الخفض والرفع **قوله** وفي التشهدين معا
السجود هـ يريد اذا ترك التشهد الاول والثاني سجد لهما قبل السلام ولا معنى في
هذا اذ لو سلم ان التشهد الواحد كالتكبيرة الواحدة فالتشهدان كالتكبيرتين

وانما يشكل لهذا السجود من وجه اخر وذلك ان موجب السجود انما يوجبه اذا فات
الاتيان به في محله ولا شك ان السجود في هذا الفرع قبلي وقبل السلام لم يفت محل التشهد
الثاني فيبقى التشهد الاول على انفراده والمذهب انه لا سجود عليه اي على من تركه وحده
واجيب عن هذا ان السجود انما كان لنقصان التشهد الاول مع الزيادة الثانية عن تاخير
التشهد الاخير اذ لا يقال السهو عنه الا اذا تركه مطلقا او اخره عن مكانه **قوله** ويسجد
لجلوس ش يعني جلوس التشهد الاول فان ذكرها اي الجلسة الوسطى مفارقا للارض
ولم يستو به ولكنه لم يرجع وقيل يرجع والاقرب الرجوع في هذه الصورة فاذا رجع فلا اقرب
من القولين السجود بعد السلام لتحقق الزيادة **قوله** وبعد الاستقلال في البطلان قولان
ش يعني ولا يرجع اذا استقل وكانه استغنى عن بيانه بتقليله الخلاف في البطلان والخلاف
في البطلان مقصور على الجاهل والعامد دون الناسي **قوله** ثم في محل السجود قولان ش
يعني على القول بالصحة وعدم البطلان فلا بد من السجود وفي محله قولان ابن القاسم
يذهب الى انه بعد السلام ويرد عليه اسولة يطول الكلام بايرادها مع اجوبتها والثاني
لا سجود لها ش هذا متفق عليه في المذهب حتى ان غير واحد يستنكرون **الفضائل**
على الحكم فيما يتلون فيه انه سنة بثبوت السجود فيه وقد استدل الجمهور على ان
الجلوس الاول سنة بسجود النبي صلى الله عليه وسلم لتركه بعد السلام وهي عندهم كلية مطردة
غير منعكسة كل ما يسجد لتركه سنة ونص اهل المذهب على ان من سجد قبل السلام
لترك فضيلة اعاد الصلاة ابدا **نعم** وكذلك قالوا في المشهور اذا سجد للتكبيرة الواحدة
قبل السلام **قوله** والمسبوق الى اخره ش يعني ان المسبوق اذا ادرك مع الامام ركعة
فاكثر وسجد الامام للسهو قبل السلام فان المسبوق يتبعه في سجود السهو سواء كان سهو
الامام الموجب لهذا السجود فيما ادركه المسبوق او فيما سبقه به الامام اما ان كان سهوه
فيما ادركه المسبوق فبين لما وانه في ذلك ساير الماموميين واما ان كان سهو
الامام فيما سبقه فلادراك المسبوق فضيلة الجماعة واستصحاب حكم الامام عليه
فيما ادرك معه واختلف هل يستصحب حكم الامام عليه فيما يقضيه بعد السلام واتفاق
المذهب على حصول فضيلة الجماعة لهذا المسبوق يقوي القول باستغناء بسجود الامام
عن سهوه في بقية صلاته ولا سيما على من يراه قاضيا مطلقا في الاقوال والافعال
والمشهور انه لا يستصحب عليه وينبغي ان يكون من ثمرة هذا الخلاف وجوب القراءة فيما
ياتي به بعد السلام اي سلام الامام وسقوطها فان لم يلحق معه ركعة فالمشهور وهو مذهب
ابن القاسم انه لا يتبعه في هذا السجود بل قالوا ان اتبعه بطلت الصلاة وقال سحنون
يتبعه وهو الظاهر ببادي الراي **قوله** واما بعده فلا ينبغي واما في السجود البعدي
فلا يتبع المسبوق فيه امامه اذا ادرك مع الامام ركعة واحرى اذا لم يدركها **قوله** ويقوم اما

مذهب

بعد

بعد السلام واما بعد السجود ش يعني ويقوم المسبوق فيقضي اما بعد السلام اي بعد
سلام الامام من الصلاة واما بعد سلامه من السجود البعدي **قوله** وفي تعيين المختار
والتسوية ثلاثة ش يعني ثم اذا لم يتبعه فهل المختار جلوسه حتى يسلم الامام من سجود
السهو لانه اقرب الى الموافقة او المختار قيام المسبوق الى القضاء لان جلوسه مقتض لزيادة
من غير كبير معنى او يخير في الامرين من غير ترجيح ثلاثة اقوال في ذلك والاشبه منها
قيامه ولا شك على هذا القول انه اذا قام يقرأ ولا يسكت وعلى القول بالجلوس فلا
يتشهد ولكنه يدعو **قوله** ثم يسجد بعد السلام ش يعني اذا كان حكمه عدم موافقة الامام
في السجود البعدي فلا بد لهذا المسبوق ان يسجد بعد سلامه اذا قضى ما بقي **قوله** من
فلو سهى بعده بنقص فقبل سجود ما قولان ش يعني ان هذا المسبوق الذي كان على امامه
سجود بعدي اذا قام يقضي فسهى فزاد فلا شك في بقاء سجوده بعديا كما تقدم واما
ان سهى بنقص فهل يرجع سجوده قبليا لاجتماع النقص والزيادة فرجعه او يبقى بعديا
اذ لا يسقط عنه ما لزمه مع امامه الا ترى انه كان يسجد موافقة لامامه ولو لم يسهد
قوله واما اذا انفرد بالسهو بعده كالمنفرد ش يعني اما لو لم يسهه امام المسبوق
بل كان المسبوق هو الذي سهى وحده فيما يقضيه بعد سلام امامه فانه يكون في حكمه في
سجود السهو كالمنفرد المصلي لنفسه يسجد للنقص قبل وللزيادة بعد **قوله** ولو لم
يسجد الامام لسهوه سجد المأموم ش يعني ان الامام اذا اعتقد انه لم يسه وعلم
المأموم بسهوه فان كل واحد منهما يعمل على ما يعتقده ولا نظر المأموم كون هذا
السجود مما تبطل الصلاة بتركه كما تقدم في مسئلة ما اذا اسقط الامام سجدة من
الركعة الاولى واما اذا لم يسجد الامام على طريق العمد فالظاهر بطلان صلاة الجميع
قوله ولا يسجد المأموم لسهوه مع الامام ش يعني انه لا اثر لسهو المأموم الموجب للسجود
في حق غيره والامام يحمل ذلك عنه وقوله فان ذكر المأموم سجدة في قيام الثانية موضع
هذه المسئلة كان ينبغي له ان يكون في اول كلامه على النقصان **قوله** وقبل عقد ركوع امامه
ش اكثر ما يستعملون لفظ عقد في مثل هذا الى الركعة لا الى الركوع وهو احسن من
كلام المؤلف هنا وقد تقدم له هو قبل هذا مثل ما هنا **قوله** سجدها ولا شيء عليه
ش يعني في الزيادة التي حصلت له بالركوع لتحمل ذلك الامام عنه **قوله** وان لم يطمع
تمادى وقضى ركعة بسجدة ش اما تماديه عند عدم الطمع لخلو رجوعه عن الفائدة
اذ لا يحصل له اذا رجع سوى ركعة مع ما في ذلك من مخالفة الامام وتماديه مع الامام
يحصل له ركعة ويسلم من مخالفته فكان تماديه اولى واما قضاؤه ركعة بسجدتها فلان الاولى
اذا بطلت على المأموم ولم تصر الثانية عوضا منها بل تبقى ثانية على حالها ويوافق
على ذلك من خالف في مسئلة المنفرد فلاجل ذلك اذا اتى بهذه الركعة كانت قضاء فيقرأ

فيهما بام القرآن وسورة ويجهر فيهما ان كانتا من صلوات الجهر وانما اتفقوا هنا على ذلك
لان صلاة المأموم مبنية على صلاة الامام وركعة الامام باقية على رتبتها فوجب مثل ذلك
في ركعات المأموم بخلاف الفذ وانما يشبه صلاة الفذ ان لو بطلت الركعة على الامام
قوله ثم ان كان على يقين لم يسجد والا كبر بعده ح واما عدم السجود وهو سجود السهو
في حال اليقين فلان الزيادة وهي الركعة التي فاتته منها السجدة كانت من المأموم مع وجود
الامام فالامام يحملها ولا شك في ذلك على اصل المذهب واما سجود المأموم للسهو بعد السلام
اذا كان على شك وهو المراد من قول المؤلف والا سجد بعده . ولان شك المأموم هنا
لا يكون ترك شيء فتكون الركعة التي اتى بها بعد السلام محض زيادة فاستلزم ذلك شك في
الزيادة وذلك موجب للسجود البعدي على المشهور **قوله** والمزحوم كالساهي عن السجود
ح يعني ان المزحوم عن السجود كالساهي عن السجود ومن قيد السجود من المشبه لوجوده
في المشبه له ولولا انه مقابلة عليه وهو قوله فان كان ركوعا فيحتمل ان تعميم الاول
في السجود وفي العيد الاول استووا المزحوم بلا خلاف وهو لا يرجح به القول الثاني في
العيد الثاني عن السجود **قوله** فان كان ركوعا فالاقرب ح هنا انتصاب ركوع على اسقاط
حرف الجر وان كان ذلك غير مقيس على النص بنيد التقرير وان الراجح على رجوع **قوله**
فقال ابن القاسم ابطلها ح اي اربعة اقوال الاول قواته وسواء كان ذلك في الركعة الاولى او
فيما بعدها لانه لو اتى بالركعة لكان قاضيا وهو في حكم امامه والثاني انه مثل السجود
والعلية ههنا في جهة الاتباع وغايته والقول الثالث مثل السجود قال المؤلف ما لم يعقد
الثانية يعني ما لم يقم الى الثانية من الركعة التي زحم عن ركوعها وهو مع ذلك كلام عبد
سوبد وانما يريد ما لم يرفع راسه من السجدة الثانية وان اراد غير هذا فليس كما اراد
والقول الرابع مثل السجود ما لم يحل ذلك في الاولى يعني الاولى للامام فان جرا له في الاولى ذلك
الغاها وكانت التي تليها بدلا منها والقول الخامس لغير ابن القاسم وهو اختيار ابن عبد
الحكم مثل السجود ما لم تكن جمعة يعني ان كانت جمعة الغا الركعة وان كانت غيرها
فيتبع ما لم يعقد التي تليها هذا نقل المؤلف وان نقله غيره فكما قال وان كانت غيرها
اتبعه ما لم يرفع راسه من سجودها ولهذه المسئلة فروع وتفاسير اوعب من كلام المؤلف
فيها ومن شاء هذا فلينظر كلام القاضي ابن رشد **قوله** ولو ظن ان الامام سلم ح يعني ولو ظن
ان الامام سلم فقام يقضي رجع ما لم يسلم الامام ثم لا يعتد به فان سلم الامام قبل رجوعه
لم يعتد المأموم بشيء مما قضاه قبل سلام امامه وهذا هو المشهور اعني عدم اعتداده وفي عدم
المبسوطة قول باعتداده به لعلي واستقرأه ابن رشد وقال انما الخلاف في الاعتداد في هذه
المسئلة اذا ادرك المسبوق مع الامام ما لم يعتد به كما اذا ادرك سجود الاخيرة والخلاف
في الاعتداد هنا يشبه الخلاف في المسبوق هل يقوم للقضاء قبل سلام المستخلف المسبوق
او لا يقوم

او لا يقوم الا بعد سلامه لكن الخلاف في المستخلف هل يفعل ذلك ابتداء والخلاف في هذه المسئلة
انما هو بعد الوقوع وقال المؤلف وثالثها يسجد بعده يعني ثم هل يسجد هذا الذي قام
للقضاء ولم يتذكر الا بعد سلامه فيه ثلاثة اقوال سقوط السجود لانه سهو مع الامام
وثبوته قبله وهو المشهور لاسقاط النهضة التي كان حقها ان ياتي بها بعد سلام الامام
بناء على ان الحركة الى الاركان مقصودة ثم ووا بعضهم ان سجوده هنا يشبه السجود المترتب
على الجلوس الوسط وبه فسر كلام ابن الجلاب في ذلك وفي هذا التشبيه نظر والسجود بعد
السلام وفيه ضعف وهذا الخلاف انما هو في حق من سلم عليه الامام وهو قائم او راكع
واما من سلم عليه وهو جالس فلا خلاف في سقوط السجود لسهوه مطلقا عنه ومن سلم
عليه وهو ساجد فقال بعضهم ان رفع راسه من السجود الى الجلوس سجد بعده بعد
السلام للزيادة بعد سلام الامام رفع الراس من السجود الى الجلوس وان رفع راسه الى القيام
سجد قبل السلام لنقصه جزءا من النهضة لانه كان حقه ان ينهض الى القيام من جلوس
فنهض اليه من سجود ففي ذلك نقص شيء من النهضة وهذا التفصيل في هذا الفرع مبني
على المشهور من الاقاويل الثلاثة **قوله** ويؤخر تارك الصلاة لها ح يعني ان تارك
الصلاة المفروضة لا يقر على ذلك بل يطلب بفعلها وهذا مما لا خلاف فيه وانه لا يفعل في
غير الصلاة من الحج **قوله** في اخر الوقت الضروري ح يعني الاخير الخاص وهو الذي يقتل
بسببها لا لما يلحق به ترك الصلاة فينبغي ان يزجر عن ذلك في كل وقت حتى يتحقق
منه الترك والاباية من فعلها فهذا الذي يؤخر بفعلها في اخر الوقت ولا عبرة
بالشاذ هنا **قوله** فان امتنع قولا وفعلا ح يعني اما من فعلها في الحال ولم يفعلها بعد
في المستقبل قتل حدا يعني كما يقتل الزاني المحصن لا كفرا كما يقتل المرتد والظاهر
بعد تسليم قتله مذهب ابن حبيب وهو مذهب جماعة من اصحابه موجبة الاحاديث
الدالة على ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم بيننا وبينهم ترك الصلاة فمن تركها كفر وغير ذلك فقد
فقد قال عمر رضي الله عنه في اخر يوم من الدنيا واول يوم من الاخرة ولا حظ في الاسلام
لمن ترك الصلاة من غير نكير عليه في ذلك المجلس بل اجتمع كل من حضر على الثناء عليه
ولا يلتفت الى من ظن ان التكفير بترك الصلاة ينحو الى مذهب الخوارج واراد ان يبدع
قايل ذلك وهو الى البدعة اقرب اذ علم مذهب الخوارج وفساده والعجب ممن يتكرر
في مسايل في نهي السلف عن الحديث فيها بادلة لها مقدمات غير سليمة ونظم محتمل
ثم يبدع من خالفها ثم يتعرض للاسلام بالتبديع ولا يشعر بما وقع فيه من البدعة
وهذا الخلاف الذي ذكرناه انما هو في تارك الاثر خاصة واما من يظهر الوهن لها
بغير الاستهزا بالمصلين بالفاظ ظاهرها الاستهزاء بالصلاة كما يفوهونها بعض الاشقيا
اذا امر بالصلاة اذا دخلت المسجد فاغلق الباب خلفك فهذا ينبغي ان ينظر في قتله

وفيما اراد فان اراد صلاة المنكر عليه خاصة وان لم تنههه عن الفحشاء والمنكر فهو
مما اختلف فيه واذا اراد ان الصلاة لا اثر لها في الرفق وما اشبه ذلك فما اختلف في
كفره واورد على القول بقتله حدا انه لو كان كذلك لما سقط برجوعه الى الصلاة قبل
اقامته عليه كسائر الحدود ويمكن ان يقال ان الترك الموجب لقتله حدا انما هو الترك
الجزم ولا يتحقق الا بإقامة الحد عليه فيكون كسائر الاسباب التي لا يظهر وقوعها الا
بعد وقوع مسبباتها وفيه نظر واما ان قلنا انه ليس بكافر فالاقرب عدم قتله
وهو مذهب ابن حنيفة وبعض متاخري اهل المذهب صغوا الى ذلك اذ الاصل بعد
الحكم بالاسلام حقن الدما وقال صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاثة
الحديث وهذا العام وان كان مخصوصا فلا يضره ذلك بل لا يستدل الا به في غير
محل التخصيص ولاهل المذهب وموافقيهم ادلة في الا شتغال بها ومن الانفصال عنها
طول قوله واذا قال انا اصلي ه الظاهر الحاقه بالاول لان عدم امتناعه بالقول لا اثر
له اذا كان مقرا بوجوبها والقتل انما هو على الترك والترك محقق من هذا فليلحق
بالذي قبله قوله اما جاحدها ه يعني جاحد وجوبها ولو وافق على مشروعيتها
وكذلك جاحد الركوع والسجود نص على ذلك رحمه الله تعالى وتكفير هذا ليس من باب
التكفير بالمال كتكفير بعض المبتدعة وتحقيق هذا موضع اخر والله اعلم ه

قوله **صلاة** الجماعة سنة موكدة وقيل فرض كفاية ه المشهور هو
الاول وهو الاقرب بعد تسليم كونها ليست بفرض عين والكن الاحاديث ظاهرة
في كونها فرض عين واعلم من يقول بذلك لا يرى بطلان صلاة الفذ الا اذا امكنته جماعة
وصلى قبلهم واما ان لم يمكنه الصلاة معهم او امكنته ولكنه تخلف حتى فاتته صلاة الجماعة
فصلاة الفذ عند هذا القائل صحيحة ثم من اجل هذا اسقط الكثير الاسوانية التي يوردها
اهل المذهب على هذا القول قوله والجماعة تتفاضل بالكثرة ه كانه فهم من هذا
القول وهو الظاهر مخالفة الاولى ومنهم من يرى ان اطلاق الاولى بالتسوية انما
معناه نفي الاعادة في حق من صلى مع واحد فاكثر لان الصلاة مع واحد في الثواب
كالصلاة مع الف وقد جاءت احاديث تشهد لذلك قوله واذا اقيمت كره التنفل
ظاهر الاحاديث وما يقوله اهل المذهب في تفاريع هذه المسئلة من القطع ان المراد
بالكراهية هنا التحريم قوله وتستحب اعادة المنفرد ه ظاهره ان المنفرد يطلب
الجماعة وله ذلك ليعيد معها وحكى الباجي خلافه والجنة على المبسوط وقوله على
الاصح قوله وفيه نظر وحديث من يتصرف على هذا يرده قوله الا اماما راتبا ه
يعني يستوي الصلاة في ذلك المسجد فانه يكون حكمه حكم صلاة الجماعة ويعيد معه من
صلى وحده قوله ولذلك لا يعيد ه يعني ولاجل ان الامام الراتب وحده يقوم مقام الجما

عه

الجماعة لا يعيد هذا الامام في جماعة اذا صلى وحده قوله وفي اعادة من صلى مع صبي
او اهله قولان ه اما الصبي فمن قال لا يعيد معه فلان صلاته مشروعة ولا تحصل لوم
الموافقة في الوجوب اذا صلى في الجماعة ليست بواجبة ومن قال يعيد فلان الصبي كان
في كل جزء من الصلاة متمكنا من القطع بخلاف البالغ والاقرب هو الاول والاقرب
فيمن صلى مع اهله الا الاعادة لحديث بشر بن محجن قوله وان اقيمت اي اخره ه لا يرد
صلى الله عليه وسلم بذلك في الحديث المذكور واحرى في حق من لم يصلها وتشبيه المؤلف واضح
في اصل الحكم لان الحكم في حق من صلى ماخوذ من الحكم في حق من لم يصل بطريق الفارق قوله
فان كان في نفل اتمها ه يعني اذا اقيمت عليه الصلاة فريضة وهو في صلاة نفل اتم
النفل ما لم يخش فوات ركعة من صلاة الامام كما يقوله بعد والظاهر انه يقطع النفل مع
في الموضع الذي يقطع فيه في الفرض بل احرى وما يقوله اهل المذهب في الاعتذار عن
هذا معلوم ولست ارضاه قوله وان كان فيها وهي غير المغرب ه اي وان كان في
الصلاة اقيمت عليه بشرط ان تكون غير المغرب فان عقد مع ذلك ركعة ولا يقطع وشفعها
قيل وان لم يعقد ركعة فانه يشفعها والحاصل انه ان عقد ركعة شفعها وان لم يعقد
فقولان قوله والثالثة كالاولى ه يعني ان عقدها تمادى وان لم يعقدها لم يتمادى
ولكنه لا يقطع كما في الاولى الا انه يرجع الى الجلوس فيسلم قوله فان خشي فوات ركعة
ه يعني من الصلاة التي اقيمت قطع في الجميع يعني في الفريضة والنافلة وسوا عقد
ركعة او لم يعقدها اذ لو لم يقطع لتحققت مخالفة الامام وصلاتان قوله والقطع ه
ان القطع في جميع ما ذكر انما يكون بسلام او ما في معناه من كلام وان لم يقطع بذلك
والا بطلت صلاته قاله في الرواية وكلامه في المغرب لانه صلى المغرب خمسا وكانه
لم ير النية الواحدة مبطلة لما خرج عنه عامدة لما دخل فيه وفيه نظر قوله
وفي المغرب يقطع ه يعني ولو اقيمت عليه وقد عقد منها ركعة قال بعضهم لما يودي
اليه من التنفل قبل المغرب ورأى الباجي ان ذلك دخل بنية الوتر فلو سلم من ركعتين
للزم عليه ان تنوب نية الوتر عن نية الشفع وهو اصل مختلف فيه ومذهب الباجي في ذلك
الوقت التخفيف قوله فان اتم ركعتين ه يعني من المغرب فالمشهور انه يتمها ثلاث
ركعات وينصرف لانها لا تعاد في جماعة كما ياتي على المشهور ايضا قوله كما لو قام الى
ثالثة او كان اتمها ه يعني انه اذا قام الى الثالثة من المغرب او كان قد صلاها
كلها فانه لا ينصرف ولا يقطع ان لم يسلم او قام الى الثالثة ووافق الشاذ الذي
خالف في الركعتين على ذلك ولاجل ذلك فصل المؤلف مسئلة تمام الركعتين من المغرب
عما بعدها والا فكان ينبغي ترك الحكم في الركعتين كما بعدها قوله وان كان في غيرها
ه يعني فان كان في فريضة غير التي اقيمت عليه فاربعة اقوال التفصيل كحكم

ان

سوا وقيل

ان

النافلة في

مع

تقدم في المشهور اذا اقيمت عليه التي هو فيها وقيل يتمادى ما لم يخف فوات ركعة
يعني ولو اقيمت عليه وهو لم يعقد منها ركعة فانه يتمادى على ما هو فيه ما لم يخش فوات
ركعة من التي اقيمت عليه وقيل يتمادى ما لم يخش فوات ركعة التي اقيمت عليه كلها وقيل
يتمادى في التي هو فيها ولو خاف فوات التي اقيمت عليه واكثر مسائل هذا الفصل
جارية على الاصطلاح والترجيح بيان الاشياخ **قوله** ولا تعاد المغرب اهـ يعني ان من صلى
المغرب وحدها فلا يعيدها في الجماعة وكذلك العشاء اذا اوتر بعدها وقيل تعادان
وهو الاقرب اذ الموجب للاعادة انما هو طلب حصول فضيلة الجماعة وكون الصلاة وترا
او حال بينه وبينها وترا لا يصح ان يحرز ما نعا من ذلك ومنع بعض اهل العلم من اعادة
الصبح والعصر ولا يبعد اجراؤه على القواعد المذهبية **قوله** وعلى المشهور اهـ يعني
اذا فرعنا على عدم الاعادة وهو المشهور فان اخطأ واعاد قطع وان ركع فثلاثة اقوال
يتمها ويشفعها ويقطع على اي حال كان والاقرب من هذه الاقاويل الاول وهو قول من
فيمن ظن انه لم يصل صلاة فاخذ يصليها ثم تذكر انه صلاها فان قلت قال المؤلف
وعلى المشهور ولم يتقدم للفظ المشهور ذكر قلت قوله الان وعلى المشهور يدل
التزاما على ان القول المفرع عليه هو المشهور وانما لم يجر المؤلف على عادته في الافصاح
بذكر المشهور عند ذكر الشاذ لوجهين احدهما انه كان يحتمل رجوع الخلاف بعد
الوتر دون المغرب فترك ذلك وقال وقيل تعادان رفعا لهذا الاحتمال الثاني ان
اصل عمله هذا وهو الاستغناء بذكر الشيء عن ذكر مقابله انما هو طلب الاختصار
قوله وقيل تعادان اهـ وعلى المشهور متساويان في اللفظ واذا كانا كذلك فالتفريع
على الاصل اولى وهذا التفريع الذي ذكره المؤلف منصوص في المذهب ولا اذكره الان
في العشاء اذا اوتر بعدها **قوله** فان اتم المغرب اتى برابعة بالقرب اهـ اما اتيانه
بالرابعة قبل ان يسلم فوجهه ظاهر على انه لا يسلم من خرج خلاف ذلك لانه احرم
على وتر واراد الانتقال الى الشفع واما ان يسلم فالرواية كما قال المؤلف يشفع
بالقرب وانكر بعض الشيوخ هذا المعنى في نظير هذه المسألة لانه انما يرجع الى
الصلاة لو نوى اولا بهذا العدد الذي يرجع اليه وسلم ساهيا قبل اتمامه اما اذا
دخل اولا على هذا العدد وانفصل على ما علمه دخل فلا وجه للرجوع **قوله** فان
طال لم يعدها على الاصح لانه مكتف بمخالفة الاصل من غير فائدة وابن وهب يرى
اعادتها ثالثة لان المطلع عنده من اعادتها في جماعة كونها وترا فاذا اعيدت مرة
صارت شفعا فلا بد من اعادتها مرة اخرى لتصير وترا وهذا بعيد لان كونها
لا تصير شفعا ولا وترا بزيادة منفصلة عنها **قوله** وفي اعادة الموتر قولان اهـ
يحتمل ان يريد المؤلف ان الفرع اذا اعاد العشاء في هذا الفرع السابق على القول

خان لم يركع

ثالثة

بانها

بانها الاعادة ويحتمل ان يريد به من تنفل بعد وتره والمشهور عدم الامر بذلك لما جاء
لا وتران في ليلة **قوله** واذا اقيمت وقرأ حرم الراتب اهـ يعني ان من احرم بصلاة في
بيته ثم سمع الاقامة لتلك الصلاة بعينها اتم في بيته ما احرم به ولم يقطع كما لو
لم تقم تلك الصلاة لان الموجب لقطعه اذا كان في المسجد انما هو خشية مخالفة الامام
ووقوعه في صلاتين معا وكل واحد من القسمين مفقود هنا **قوله** وفي نية الاعادة الى
الراتب اهـ يعني الاعادة لا بد لها من نية وما هي تلك النية اختلف فيها على اربعة اقوال
الاول ينوي الفرض الثاني ينوي النفل الثالث ينوي التفويض الرابع ينوي اكمال الفرض ومنهم
المؤلف هذا القول رابعا وظاهر كلام قائله انما هو تفسير للقول الثالث وهو الاقرب والا
فالامر بالنفل المجرد من غير تكميل به الفرض السابق لا معنى له وكذلك يبعد في النظر
القول الرابع لان الذمة قد برئت بالصلاة الاولى فصارت الثانية تفتقر الى دليل ولا
وجود له سوى دليل مطلق الاعادة ولا اشارة له بكونها بنية ما وابعد منه القول الثالث
لان شأن النية ان تكون مخصصة مميزة لما طلبت فيه عن غيره وهذا القول على الضد من
ذلك وقول ابن عمر او ذلك الى الله انما ذلك الى الله يتقبل ايتهما شاء راجع الى القول المؤخر
وراء النية ثم فرع المؤلف على هذه الاقاويل فقال **قوله** وعلى الفرض الراتب اهـ يعني
ان القول الاول مبناه على صحة القول الاول بالرفض وذلك بعينه الثانية لبراءة الذمة
فاذا تبين فساد الاول لم يجز ذلك واذا تبين فساد الثانية لم يضر ذلك وقرار تعلقت
الاولى بعيب الذمة عامرة وهذا قد يجبر اذا افتقر الى الرفض قبل التلبس بالثانية
واما ان قصد اليه على شرط الاتيان بالثانية مجردة ففي ذلك نظر **قوله** وعلى غيره
اهـ يعني وعلى القول بالرفض فيدخل فيه الاقوال الثلاثة بالعكس فيما يعني
اذا تبين فساد الاولى لم تجز الثانية واذا تبين فساد الثانية اجزت الاولى وتقول
فيما بعد ذا بصفة المجرور على الصورتين فساد الاولى وفساد الثانية وهذا بين على
القول الثاني والرابع واما القول الثالث فظاهر كلام المؤلف ايضا كما تقدم مراعاة
الصلاة الاولى ولا وجه له الا رده ونص غيره مراعاة مجموع الصلاتين معا وفيه ايضا نقص
البعد وقد يقال الجزية ايهما صحت وقف قالوا اذا قال احد عبيدي حر كما تجمعهم
الا واحدا لزمه العتق فيه وفي تصحيح هذا التشبيه والسؤال عليه والجواب عنه طول
وانظر على القول انه ينوي اكمال الفرض على القول فيمن توضأ مجددا ثم ذكر انه كان محدثا
وانقل البحث في كل واحدة من المسألتين الى الاخرى **قوله** ولا يؤم بالمعيد اهـ هذا
بين على الاقوال الثلاثة الاخيرة من الملة واما على القول الاول فالظاهر انه يتوهم
لاستواء نيتي الامام ومن خلفه **قوله** ويعيد المؤتم به الراتب اهـ اما الاعادة
ابدا فبين لانهم مفترضون خلف متنفل او شبهه واما كونهم افذاذا فيعيد ولا

وهو

الذي ... يؤتم

يخفى التناقض فيه **قوله** ولا تعاد صلاة الجماعة مع واحد فاكثر في اخرى اه يعني ان
من صلى في جماعة ولو قل عدد الجماعة حتى يكون الامام مع واحد فلا يعيد في جماعة
اخرى وانما اعاده كن هذا الفرع وان كان فيما تقدم تنبيه عليه لنقل كلام ابن
حبيب وما يتعلق به وما الزمه ابن حبيب ظاهر وجواب ابن بشير ليس بقوي ولذلك
اعرض المؤلف عنه وتركت ذكره لذلك ايضا **قوله** وان اقيمت وهو في المسجد خرج اه
يعني ان اقيمت عليه الفريضة التي صلاها في جماعة فحكمه ان يخرج من المسجد
كما تقدم في المغرب وما هنا ابين وقوله والكثير مع ما بعده كالمستغنى عنه
قوله ولا تجمع صلاة في مسجد الى اخره اه هذا هو المشهور وذهب اشهب الى جوازه
وهو الاصل وظاهر حديث من يتصدق على هذا دليل له وذكروا للمشهور وجوها كلها
معلومة واما ان كان للمسجد امام راتب في بعض الصلوات دون بعض فالصلوات
التي لها فيها امام راتب انه لا تعاد الجماعة فيها والصلوات الاخرى اختلف في كراهة
الاعادة والاقرب الجواز **قوله** وامامه وحده كالجماعة اه يعني في انه لا يعيد في
جماعة وقد تقدم له ما يغني عن هذا لكن اعاده لما دل عليه الاستثناء وهو قوله الا
ان يكون غيره فرجح قبله ويخرجون الى اخره ظاهر **قوله** وشرط الامام الى اخره
اه لفظ شرط جنس ولذلك حسن فيه استعمال المفرد معنى الجمع ويجوز فيه من (هنا)
حيث انه جعل المعنى هو عين الذات الموصوفة بالصفة وذلك جعل شرط الامام (انه)
نفسها وانما هو الاسلام والامر في ذلك واسع والاولى ان يذكر من الشروط هنا
ما كان مختصا بالامامة وكان نحوه ما يعاني الامامة لا ما يعاني الصلاة فلا
يحتاج من اجل ذلك الى عد الاسلام والعقل لانهما شرط في مطلق الصلاة لا في خصوصية
الامامة **قوله** فلا تصح امامة المراة اه لما عدد الشروط اخذ يتكلم على كل واحد منهما
اذا ترك ولما كان الحكم في الشرطين الاولين ان فقدوا الموقف احدهما بينا لم
يتعرض للكلام عليهما فتعصلت الامامة عليه من الكلام على السكران وكان
حقه ان يقدم الكلام عليه قبل الكلام على المراة ولما لم يتعرض في عدد الشروط
الى العدالة اخر الكلام على ضدها وهو البدعة والفسق وهما حديث خرجه ابو
داود في جواز امامة المراة ولم ياخذ اكثر العلماء به وراوا الامامة من باب
الولاية وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لن يفلح قوم ولوا امرهم امراة
وعموم هذا الحديث يمنع من امامتها لان الحديث الاول خاص ورواية ابن ايمن
لها حظ في القياس وذهب ابو ابراهيم الاندلسي ان من ائتم بامراة اعاد في الوقت (من النساء)
قوله ولا الصبي اه لان شرط الاقتداء عند اهل المذهب اتحاد فرضية الامام مع
المأموم فاذا اختلفت الصلاتان بالفرض وعدمه كان احرى في المنع وهذا المعنى

راعا

راعا من اجازها في النافلة وفي العتبية جواز امامة الصبي الصبيان وكراهيتها للنساء
في قيام رمضان وحكى الشيخ ابو محمد عن ابن مصعب ان امام الصبي في الفرض مضت
صلاة من ائتم به وزعم الباجي ان الشيخ وهم في ذلك ان المسئلة لا موجود لها في كتاب ابن
مصعب وان الشيخ على اصلاح كتابه بعد مطالعة كتاب ابن مصعب فاحرمته المنية (عزم)
والظاهر صحة امامة الصبي مطلقا للحديث اي حديث عمرو بن سلمة المشهور **قوله** ولا
السكران يعني لعدم عقله وانه اذا لم تصح صلاته لنفسه فاحرى امامته ويدخل في لفظ
السكران من شرب الخمر وغيرها سواء وجب الحد وحكم بفسقه اولا ولذلك لم يستغن
المؤلف عنه بكلامه على الفسق بالجوارح **قوله** ولا الجاهل بما ذكر اه يعني الا يكون
عالما بما لا تصح الصلاة الا به قراءة وفقها ووجه المنع من امامته ظاهر الا ان يكون
اميا ام اميين مثله وتعذر عليهم تعلم القرآن والائتمام بمن يقرأ انها على ما تقدم
بيانه وياتي قريبا **قوله** ولا العاجز عن الركوع اه يعني بذلك في حق الجالس والا
لزم التكرار في قوله والقاعد بالقيام مثله **قوله** كالاخرس والامي فيه تكرار بالنسبة والعاجز
الى الامي اه والقاعد بالقيام مثله على الاصح والظاهر جواز امامة القاعد للقيام
لحديث صلاة ابي بكر رضي الله عنه في مرضه صلى الله عليه وسلم على ما عليه الجمهور ان
ابا بكر كان ماموما وهو رواية عن مالك واستحب فيها ان يقوم الى جانب الامام رجل
يقتدي به الناس **قوله** وفي امامتهم امثالهم قولان اه يعني ان المؤلف ذكر عدم
امامتهم بسبب العجز عن الركن انما ذلك اذا اموا غير العاجزين واما ان اموا امثالهم
فيؤم العاجز عن الركوع مثله وكذلك من بعده فاختلف في صحة امامتهم على قولين
وانكر ابو عمر ان يوجد الخلاف في صحة امامة العاجز عن القيام مثله ورأى انه لا يختلف
في صحتها وصحح غيره وجوده والاقرب عدم اجراء الخلاف في الامي والاخرس اذا امكنهما
ان يصليا خلف القارئ لان القراءة يحملها الامام عن ماموميه على المذهب فاذا ترك
الصلاة خلف القارئ صار كانهما تركاها اختيارا والركوع والسجود لا يحمله الامام
عن ماموميه فلا فرق ان يصلي العاجز عنهما خلف صحيح او عاجز مثله والحاصل ان الخلاف
المشار مطلق في حق العاجز عن الركوع والسجود مقيد في حق الامي والاخرس بعدم وجود
القارئ **قوله** بخلاف المومي اه ان كان اخرجه من امامة القاعد للقيام فظاهر
وان كان اراد ان الخلاف المذكور في امامة العاجز عن القيام مثله لا يجري في امامة
المومي ففي ذلك نظر **قوله** وفيها لا يؤم احد جالسا اه لما ذكر الخلاف في امامة
العاجز عن الركن بمثله جلب من المدونة لفظا يقوي احد القولين على عادته في ذكر
مع الفاظ المدونة **قوله** ولا يصلي على ارفع مما يصلي عليه اصحابه اه وجاء في ذلك حديث
لا يصلي الامام انشز مما يصلي عليه اصحابه ولان الامامة حالة تقتضي الترفع فاذا انضم

الوتر علوه عليهم في المكان دل على قصر التكبر وهو لا يضر الذين يبعثون يوم الجمعة **قوله** الا ليبين قالوا مثل المنبر .. لان المقصود منه ظهور افعال الامام للماموبين ليقتدوا به كصلاة النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر استثنا من الحالة الممنوعة ما اذا كان مع الامام جماعة في المكان المرتفع وينبغي ان يشترط في الجماعة الا يكونوا ممن يقرب من الامام او من ذوي الامام ومسئلة السفينة ان كان معناها اذا كان بوجره فرق فظاهر والا فالاقرب الجواز **قوله** وكره امامة الاعرابي .. قالوا لانه يترك الجمعة والجماعة غالبا ومشاهد المسلمين وهذا يوجب مرجوحية لو لم يكن اقراهم واما اذا كان اقراهم ففي النفس من هذا شيء **قوله** ولا نكره من الاقطع والاشل كالاعمى .. يعني ان نقص العضو في تعليله او منفعته في الاقطع والاشل لا تاثير له في المنع من الامامة كما في حق الاعمى وتنزيل الاقطع والاشل لنقصه بعض اعضا السجود وهو الفرق بينه وبين ذكره امامة الاقطع والاشل ونسبة المولف امامة الاقطع الاعمى لان ما نقص من الاعمى لا اثر له في افعال الصلاة ووجه التشبيه ظاهر لتنجار الطهارة بامامة المتيمم للمتوضئين عند من كره ذلك واما المتيمم للمسافر فليس من هذا والماسح كما في النيابة عن الطهارة الماينة واما المقيم المسافر وشبهه لانه اذا دخل لمقتديا انه **قوله** واما اللحان يلزم من تغيير حكم المسافر .. يعني ان فيه اربعة اقوال الصحة والبطلان والصحة فيما لا يغير المعنى الى آخره .. دون ما يغيره كا نعت من قوله انعمت عليهم او اصمت التا او كسرت والرابع يصح الا في الفاتحة وهذا القول الرابع كان يشير المراد ركنا يعني وكلام المولف يقتضي البطلان مطلقا وذلك من قوله الشاذ الصحة نعم مطلقا ومقابله البطلان مطلقا ولو لم يرد هذا لما كان لقوله معنا لان مجموع الاقوال الاربعة قد فهم فلا معنا للزيادة من قصره الاختصار وهذا ايضا الذي دلت عليه مسئلة المدونة في قوله وفيها الى آخره وهو ايضا ظاهر في النظر لان اللحان اذا خرج التلاوة عن طريقها صار حال اللحان كالمتكلم الجاهل في الصلاة **قوله** والالكن الى آخره .. المراد بالالكن هنا من لا يستطيع اخراج الحروف من مخارجها سوا كان لا ينطق بالحرف البتة او ينطق به مغيرا ولعل القول المخرج وهو القابل المنصوص عدم الصحة احرا لذلك من منع امامة العاجز عن القيام لا محالة الكن انما حسن هذا في الواجب من القراءة وهو ام القرآن خاصة وهو القول الذي قال فيه المولف وقيل وهو ايضا منصوص **قوله** ومنه من لا يبين بين الظا والضاد .. يعني ان من جنس الالكن من لا يميز في نطقه بين هذين الحرفين عجزا منه واذا كان هذا الالكن مع صعوبة التمييز بينهما فان يكون منه هذين الحرفين او لا **قوله** والظاهر ان من يمكنه التعليم الى آخره ..

والشاذ الصحة

بعني

غير

بعني

يعني ان اللحان والالكن اذا امكن لكل واحد منهما ان يميز بين الظا والضاد فهو غير معذور ويصير اذا انطق بالظا عوض الضاد كمن نطق باللام عوض النون فقوله في البابين يريد باب اللحان وباب الالكن واللام والنون اي الظا والضاد حرفان منها بيان كتبان اللام والنون فكما لا تقوم اللام مقام النون ولا النون مقام اللام في حق اللحان والالكن القادرين على التعلم كذلك لا تقوم الظا مقام الضاد في حقهما هذا ما اختاره المولف والشيخ ابي محمد وابي الحسن في حق اللحان وانكر بعض متاخري الشا فعية هذا على من قاله من اهل مذهبهم محتجا بان مخرج الضاد من خواص اللسان العربي وقد كثر دخول العجم في ديننا زمان السلف ولم ينقل عنهم تكليف من اسلم من العجم النطق بالضاد من مخرجها غير مطلوب ولعل السلف ما كلفوه لعجز العلم عنه او لشدة صعوبته عليهم بخلاف اولاد العرب والعجم الذين ربوا بين العرب **قوله** ومن المبتدع الى آخره **اعلم** ان اكثر المتكلمين على هذه المسئلة انما فرضوا الكلام فيها في مبتدع كانت بدعته في الصفات وجعلوا الخلاف الواقع فيها مبنيا على الخلاف بالتكفير بالمال وانت اذا تاملت هذا لم تجد لذكر الحروري هنا معنا لان الحرورية قوم خرجوا على علي بن ابي طالب رضي الله عنه لجور نقموا عليه قضية التحكيم وكفروا بالذنب ولم يظهر منهم حينئذ حديث ولا بدعة في الصفات البتة **و** اذا علمت هذا فلنرجع الى تفسير الكلام كلام المولف فنقول قوله ثالثها تعاد في الوقت اي قيل بعدم الاعادة مطلقا وبثبوتها خارج الوقت وبثبوتها في الوقت خاصة وبثبوتها خارج الوقت الا ان يكون واليا قال ابن حبيب او نايبه والا فلا اعادة ثم قال المولف بنا على فسقهم او على كفرهم يعني ان قلنا انهم فساق وليسوا بكفار حكمنا بعدم الاعادة مطلقا وبثبوتها في الوقت خاصة واذا قلنا بكفرهم فالاعادة ابدا واما القول الرابع فانما يبني على ان الحكم بفسقهم ولذلك قال صاحب هذا القول في الوالي منهم وترك الصلاة خلفه داعية الى الخروج عليهم يعني وهو لا يجوز وهذا انما يكون محذورا في حق الفاسق ان يسلم واما الكافر فلا خلاف ان الخروج عليه واجب فلا يبقى ما يكون داعية الى ذلك وظاهر كلام المولف يقتضي ان الفاسق كما قلنا تجوز الصلاة خلفه واقصا امر الفاسق ان تقتضي الاعادة في الوقت وليس كذلك لانه بعد ذلك لم ينقل هذا الخلاف بعينه في الفاسق بالجوارح فصار الفسق مقتضيا للاعادة ابدا واذا كان كذلك فلا معنا لقوله بناء على فسقهم او كفرهم اذ لا غنا في ذلك على هذا التقرير الا ان يقال ان فسق الاعتقاد لا يتقرر صرف فسق الاثرا ان كتب الصحاح في الحديث اشتملت على جواز التخريج على جماعة من هذا الصنف وانما اجتنب المحدثون الرواية عن من كان من هذا الجنس داعية الى مذهب من لم يكن كذلك لم يجتنبوا الرواية عنه بخلاف فسق الجوارح وفي الكلام على هذه المسئلة طول

فلا معنى للنص على هذا **قوله** ونقل المازري الى اخره ش ليس هناك اجماع وقد نص
الشافعية على الخلاف عندهم في ذلك بل ظاهر كلام المازري في كتاب الاقضية وجود
الخلاف في ذلك وفي العتبية عن ابن القاسم لو اعلم ان احدا لا يقرا في الركعتين الاخيرتين
ما صليت خلفه ولا يمكن الاعتذار عن هذا انما اعتذر عن اشهب في القبلة لانه راها
ملامسة داخلة تحت قوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا الا انه نعم يمكن ان يكون
الاجماع على جواز الصلاة خلف من يخالف في الفروع الظنية التي لا تتعلق لها بالصلاة
قوله وفي الفاسق اربعة كالمبتدع ش يريد الفاسق بالجوارح ولم يحك الرد بالزهد
لقرينة مقابلته بالمبتدع والاربعة الاقوال هنا هي الاربعة التي في المبتدع **قوله** ويكره
ان يكون العبد والخصي الراتب ش هذا لان الامامة درجة شريفة لا ينبغي ان تكون الا
لمن لا يطعن بمحله وهولاء الخمسة تسرع اليهم الالسنة وربما تعدوا الى الاذى الرمز
اليهم فكره امامتهم في المشهور لذلك وقيل بجوازها قال المولف كالعنين والخنثى
المعارضة بسبب العنين والخصي لا يمنع بقي **قوله** ومنع ابن القاسم الراتب ش اختلف
النقل عن اشهب فروى عنه ما ذكره المولف وروى عنه الكراهة وقيل يجوز استخلافه
في الجمعة اذا طرا على الامام مانع من التمادي في الصلاة بخلاف امامته ابتداء والقياس
جوازها مطلقا لانه اذا حضرها صار من اهلها واجزته في نفسه اتفاقا وذلك يدل على
انه باختياره لها تحقق الوجوب في حقه قبل الاحرام فوجب صحة امامته فيها كالحر **قوله**
ويرجح عند انتفاء نقايص المنع والكراهة السلطان ش هذا انما الاختلاف فيه
وكذلك صاحب المنزل لانه في منزله كالسلطان في محل ولايته ولما كان الاول الاعم
نفرقا من التنافي قدم عليه ثم الافقه لان فضيلته مما تظهر لها ثمرة في اكمال الصلاة
وايضا فان الفقها يشبهون الامراء من جهة ان الناس يصدرون عن ارائهم ثم الاورع
وقيل هو مقدم على الافقه لان الشفاعة في جانبه اظهر والائمة شفعاء ثم الاقرا
وهو ايضا يشبه الافقه الا ان الفقه يظهر اثره في سائر اجزاء الصلاة بخلاف
القراءة والاصح هنا والله اعلم مذهب ابي حنيفة لقوله صلى الله عليه يوم الناس
اقرؤهم لكتاب الله وقوله صلى الله عليه ايضا فاذنا وليؤمكما اقرؤكما وما بقي
من الصفات فلا اثر في الرياسة والامامة تقرب منها **قوله** فان تشاح الراتب الى اخره
ش يعني ان حصل التشاح في الامامة حوز فضيلتها لا العلو والترفع فان
ذلك قادح وحصلت المساوات امتنع الترجيح ويرجع الى القرعة **قوله** وللسلطان
الى اخره ش قيل النقص يرجع الى صاحب المنزل اذ النقص المانع من الامامة
مانع من الولاية والظاهر في صاحب المنزل قول اخر انه يسقط حقه في التقديم
كما يسقط حقه في التقدم **قوله** ويكره الراتب عادة **وشروط الاقتدا**
اربعة

الاقتدا اربعة ش نية الاقتدا لا بد ان ينوي الماموم انه مقتد والا ما رجح التمييز
بينه وبين الفذ ولا اعلم في هذا الشرط خلافا في المذهب وكان بعض اشياخنا يعترض
هذا الشرط بانه لا يلزم التعرض اليه بما يدل عليه مطابقة اذ هناك ما يدل عليه
التزاما كالانتظار المأموم بالاحرام ولو سئل حينئذ عن سبب الانتظار لاجاب بانه
ماموم وما قال لم ظاهر **قوله** بخلاف الامام ش يعني ان الامام لا يلزمه التعرض
الى نية الامامة لانه لا تشترط الامامة في الصلاة فاشترط بعض الائمة خارج
المذهب هذه النية وحكاه بعض الاندلسيين عن ابن القاسم واشترطه بعض شيوخ
مذهبنا في حصول فضيلة الامامة حتى انه لو ان من صلى صلاة فاقتدى به فيها غيره
ولم يعلم به ان لهذا الامام ان يعيد في جماعة وزاد بعضهم على الجمعة والخوف والاستخلاف
صلاة الجنازة وفي ذلك نظر **قوله** ولا ينتقل منفرد الى جماعة ش يعني ان شرط
الاقتدا وهو نية الاقتدا فات محله وهو اول الصلاة **قوله** ولا بالعكس ش يعني
انه لا ينتقل ماموم الى الانفراد لما الزم نفسه الاقتدا **قوله** واختلف في
مريض الى اخره ش يعني اذا صلى مريض خلف مريض جالسين فصح الماموم في اثناء
الصلاة وقدر على اتمامها قائما هل له ان يخرج على اتمامه ويتمها منفردا او تكون
هذه ضرورة تبيح له الانتقال من الجماعة الى الانفراد ومن هذا اذا طرا على الامام
مانع في اثناء الصلاة ولم يستخلف المامومون واتموا وحدانا فانه يجزيهم
على المنصوص وسياتي ان شاء الله هذا ولهذه المسئلة نظاير **قوله** الثاني الى اخره
ش تقدم هذا الشرط واختيارنا فيه **قوله** الثالث الى اخره ش هذا الشرط قريب
من الذي قبله ولذلك خالف الشافعي فيهما خلافا واحدا **قوله** الرابع المتابعة في الاحرام
والسلام ش اما المتابعة في الاحرام فيتحقق الشرط فيها لتحقق سبقيتها
على الاقتدا واما المتابعة في السلام فهي اخر افعال الاقتدا فلو جعلت شرطا
في الاقتدا للزم تاخر مشروط الشي عنه او عن بعض اجزايه فهو محال ولكن
الفقها وغيرهم ربما تسامحوا في تسمية هذا النوع من الشروط شرطا **قوله** والمساوات
مبطلة فيهما ش يعني ان المتابعة لا تجتمع مع كل واحد فيهما وذكر المسابقة
هنا كالمستغنى عنه لان المساوات اقرب من المسابقة الى المتابعة وهي مبطلة واذا
كان الاقرب يبطل فالابعد احرى **قوله** فيعيد الاحرام ش تتميم للفايدة
والا فهو معلوم وهل يفتقر الى سلام قبل اعادة الاحرام تقدم ذلك وفي المسئلة قول
ثالث من غير قول ابن القاسم ان سبق الامام ببعض حروف التكبير اجزاه والا لم
يجزه ومثله في السلام **وسئل** سحنون عن رجلين ائتم احدهما بالاخر فشك شيئا قبل
اكمال الصلاة من الامام منهما فقال ان سبق احدهما بالسلام اعاد الصلاة وان سلما

كذا صوابه

معا جرت على اختلاف اصحابنا في المساواة في الاحرام **قوله** وتجب المتابعة في غيرها
ح اكثر نصوصهم انما هو القول الثاني على استحباب منهم للمتابعة وفي لفظ
الشيخ بن ابي زيد في رسالته في هذه المسئلة اضطراب وقول المؤلف ويؤمر بالعودة ما
لم يلحقه الامام ان قلت ظاهره ان من لم يحصل منه المتابعة في غير الاحرام والسلام
بل حصلت منه المساواة انه يؤمر بالعودة وليس كذلك وانما يؤمر بالعودة من سبق
الامام قلت قوله ما لم يلحقه الامام قرينة تقتضي ان عدم المتابعة كان مع
سبقية للامام اما مع المساواة فهو ظاهر وقيل يؤمر بالاعادة ولو لحقه الامام
قوله والاولين ح يعني به الاولين في كلامه في هذا الشرط وهما الاحرام والسلام **قوله**
وغيبا الراجح ح اما السجود فلقوله صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله
وظاهر ما جاء في الصحيح من خروج العواتق للعيدين وحضه صلى الله عليه وسلم المراة
ان يغير صاحبتها جلبابها يقتضي مساواة العيدين بسائر الصلوات لكن فساد
زماننا وخروجهن للفرجة لا للصلاة يقتضي المنع من الخروج للعيدين وقد ظهر منه في
الزمان الاول حتى قالت عائشة رضي الله عنها لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث
النساء بعده لمنعهن المساجد كما منعه نساء بني اسرائيل **قوله** والمسبوق ح
يعني من المأمومين ولا يحصل فضلها يعني فضل صلاة الجماعة باقل من ركعة لقوله صلى
الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة وحمله المالكية على
فضيلة الجماعة والوقت ونص بعضهم على فضيلة الوقت لان لفظه قريب من لفظ من
ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس الحديث واكد ذلك بقوله ما ادركتم فصلوا وما
فاتكم فاتموا لكن بعد هذا النظر في التخريج **قوله** ولا يطيل الامام لادراك احد ح
ان عنى به الصلاة كلها حتى يخرجها بالاطالة عما شرع فيها من الاطالة والتخفيف
ففيه نظر وان عنى به اطالة الركوع لمن سمع حركته يريد الدخول معه ففيه قولان بنفي
سحنون وابن حبيب واختار عياض مذهب سحنون وهو جواز الاطالة ولهم فيها حجج
كقوله صلى الله عليه وسلم من يتصرف على هذا وتخفيف الصلاة من اجل سماعه بكاء الصبي
وللوقوف في صلاة الخوف لاجل ادراك الطائفة الثانية وذهب بعض المالكيين من
الاطالة والحنفية ابو حنيفة الى بطلان الصلاة ان اطلت **قوله** قال مثبر الراجح ح
قد تقدم الكلام على هذه المسئلة قبل هذا **قوله** واذا خشي فواته ح يعني فوات ادراك
الركعة بوصوله الى الصف فليركع والظاهر انه لا يركع لحديث ابي بكرة زادك الله
حرصا ولا تعد **قوله** وان كان يقربه دب اليه ح اي انه اذا ركع وحصل له الادراك
دب بعد ذلك الى الصف بشرط ان يكون قريبا **قوله** وان كان ساجدا كبر وسجد ح
يعني يكبر تكبيرتين احداهما للاحرام قائما والاخرى للسجود [illegible] في حال الهوي **قوله**

3

قوله ولا ينتظره حتى يرفع ح ظاهر لانه لا معنى لانتظاره بل قوله صلى الله عليه وسلم فما
ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا يقتضي الدخول معه على اي حال كان **قوله** فلو شك في
الادراك لم يعتد بها ح يعني احرم والامام راكع فشك هل عقد معه الركعة ام لا فانه لا يعتد
بهذه الركعة وهذا هو الاقيس بمنزلة من شك هل صلى ثلاثا ام اربعا وكان الاقرب الى
لفظ المؤلف **قوله** وقيل يعيد الصلاة ح يعني يتمادى معه ولا يقضي شيئا بل يسلم بسلام
الامام ويعيد الصلاة وحكى بعض الشيوخ عن مجاهد صحة الصلاة وهو بعيد **قوله** ولذلك
كان الاولى اذا خشي الشك الا يكبر ح يعني اذا خشي الشك في الادراك فالاولى ان
ينتظر الامام حتى يرفع راسه ولا يكبر خشية وقوعه في اللبس فان حقق انه اذا كبر
ووضع يديه على ركبتيه بعد رفع الامام راسه من الركوع فالحق انه يرفع راسه موافقة للامام
وكان بعض اشياخي يقول بل يبقى كذلك في صورة الراكع حتى يهوي الامام للسجود فيهوي المأموم
من الركوع ولا يرفع راسه قال لان رفع الراس من الركوع عقد الركعة فلو فعل ذلك هنا
كان مناقضا في حكم امامه وهذا كما تراه ضعيف لاشتماله على مخالفة الامام من جهة ان الامام
قائم وهذا راكع واما العقد فانما يكون لو رفع هذا راسه على ان هذا رفع من ركوع صحيح
وانما رفع موافقة للامام في فعله كما في السجود وبقية الركعة **قوله** واذا كبر للركوع
ونوى به العقد اجزأه ح اختلف هل معنى ذلك اذا كبر قائما ثم بعد ذلك ركع او معناه
كبر في حال الانحطاط وهو ظاهر اللفظ **قوله** بخلاف الامام والمنفرد ح يعني اذا لو
اجزأهما كما في المأموم لم تصح هذه الركعة دون قراءة ولذلك التزم بعضهم مساواتهما
في الحكم للمأموم على رأي من يقول ان القراءة لا تجب في كل ركعة **قوله** فانه ينوي ومن
خلفه ح يعني فان الامام مع من خلفه ولو قال بخلاف الامام فانه ينوي يعود الضمير
على ما يليه لكان ابين **قوله** فان قصد بها الركوع ح يعني كلا للركوع وليس للهوي تكبير وانما
هو تكبير الركوع اتى به قائما بنية الركوع او اتى به حال الهوي بنية الركوع ايضا لم يجزه
وقيل يجزيه ويحمل الامام تكبيرة الاحرام كما يحمل القراءة فان قلت لعل مراد المؤلف بالهوي
الهوي للسجود لا للركوع قلت قد نبه على خلاف ذلك بقوله قريبا بخلاف تكبير السجود
ولهذه المسئلة فروع تركناها كما ترك المؤلف اياها **قوله** واذا تحقق الراجح ح هذه
المسئلة قد تقدم منها طرف في الكلام على المزحوم والامر فيها قريب بعضه من بعض على
غير ابن القاسم ولو جمع المسئلتين في موضع واحد لكان اليق ليستوي الكلام عليهما مع
اختصار الالفاظ **قوله** ويكبر المسبوق دون الجلوس ح يعني كما نبهنا عليه ان
المسبوق اذا وجد الامام ساجدا كبر وسجد تكبير الاحرام قائما واخرى للسجود في حال
الهوي وكذا اذا وجده جالسا او جالسا قائما عليه تكبيرة واحدة **قوله** ويقوم المسبوق
بتكبير ان كانت ثانيته ح قالوا لان جلوسه كان في محل الجلوس فاذا قام كبر للقيام
كغير المسبوق واما ان كانت الاولى او ثالثة في غير محل الجلوس فالتكبير الذي كان

قو

يقوم به جلس به فيقوم بغير تكبير وقيل يقوم بتكبير سوا كان جلوسه في ثانية له او في
غيرها لان التكبير شرع في الصلاة للانتقال وقد وجد الانتقال فيكبر **قوله** وفيما في
مدرك التشهد الاخير يقوم بتكبير اهـ يعني ان هذا كالمنافي لصدر هذه المسئلة لان
المانع من تكبير من جلس على واحدة او ثلاث انما هو ما قلناه من ان التكبير الذي كان
حقه ان يقوم به قد جلس به وهذا المانع ظاهر في حق مدرك التشهد خاصة وهذا ابين
الا انه في المدونة لم يجعل التكبير هنا لما كمثل غيره من التكبير قالوا لانه لو لم
يدرك من الصلاة ما يعتد به صار كمبتدئ الصلاة فلذلك امر بتكبير في اوله ووقع في كتاب
الصلاة من المدونة ما يعارض به هذا الموضع معنا **قوله** وفي اتمامه ثلاث طرق الى اخره
اهـ يعني ان النقل عن المذهب اختلفت طرق الاشياخ فيه فمنهم من قال ما ياتي به المسبوق
بعد سلام الامام القول مما هو قاض فيه بمعنى انه ياتي بالاول فالاول منه بجهر فيما ان
يسر وما ياتي من الافعال هو بمعنى ان ما ادرك مع الامام جعله اول صلاته ثم انا نبني على
ترتيب الفذ فيجلس ويقوم على ما اقتضاه ذلك والطريق الثاني نوافق الاولى في الافعال
واختلف في الاقوال على ثلاثة مذاهب قاض في الاقوال والافعال وبان فيهما والتفرقة على ما
في الطريق الاول وهذه الطريقة الثانية هي التي ينبغي ان يعول عليها لان من حفظ حجة
على من لم يحفظ وقد انتقدها ابو الطاهر بن بشير وان كان ذلك لم يرتضها المازري
قوله وعلله بفسد بانه بان ولكن القراءة لا تفسد تلافيهما اهـ ومعنى هذا الكلام ان
هذا القائل لما اختار انه بان مطلقا ولكن تلافيهما القراءة على نحو ما كان الامام قرأ
زيادة في مقدار القراءة وذلك لا يضر وهو ضعيف اذ الزيادة في المقدار كما هي من
الصفة الا ان انه يفضي الى الجهر وهم لا يقيسا تجوز من المشهور من جهر في موضع الاسرار
في
بل افسدوا الصلاة نحو من فعل ذلك عمدا **قوله** الموقف الاول اهـ اي مراتب الواحد
عن يمينه على حديث ابن عباس رضي الله عنه والاثنين فصاعدا وراءه ويعني ذكرين والنسا
وراءهم يعني سواكن مع الرجال او لا فمن تبيضهن النا حيز **قوله** ولا يجوز منفردا حرا
هذا ابين اهـ بنا على المشهور في جواز صلاته وحده خلف الصف والقول الاخر ان صلاة
المنفرد خلف الصف لا تجوز وان وقعت كذلك بطلت فلهذا اذا القول الجذب من يصلي
معه خلف الصف وهكذا انص عليه من يقول بهذا القول من العلماء خارج المذهب
قوله وفيما خطا منهما اهـ يعني من المصلي الجاذب والمتبع له وقوله ويتقدم ان وجد
محتى
فرجة تقدم بهذا قبل **قوله** ولا باس ان تلصق طايفة اهـ يعني ان من اتى يصح ان يبتدئ
الصف من خلف الامام او يساره وفي لفظه قلق **قوله** ولا باس ان يصلي بين الاساطين
لضيق المسجد وجاء في معنى هذا حديث قالوا وانما منع من الصلاة هناك لما فيه من

تقطيع

تقطيع الصفوف فيجوز للضرورة من اجل ضيق المسجد **قوله** ولو صلى رجل الى اخره اهـ تنبيها
على مذهب ابي حنيفة قال بعضهم ووقع لابن القاسم مثله ولا شك ان من فعل ذلك فقد
ارتكب النهي **قوله** وتصح صلاة المسمع والمصلي به على الاصح اهـ وهذا اذا كان للضرورة فهو
جائز ابتداء وقد كان الناس يصلون بصلاة ابي بكر وابو بكر يصلي بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم
في موضعه وقول المولف وتصح لا يدل على جواز ذلك ابتداء واما ان كان لغير ضرورة فالقياس
بطلان صلاة المسمع ومن يقتدي به **قوله** وتصح في دور محجورة غير الجمعة [illegible] فيبطل المسئلة
بغير الجمعة لان المشهور من المذهب ان الجمعة لا تجزي في الاماكن المحجورة على ما ياتي بيانه ان
قوله بالروية او السماع اهـ انما قيد بذلك ليبقى الكراهة على الظاهر من المذهب وان اراد
المولف ما يعطيه ظاهر لفظه من نفي الصحة فليس كذلك **قوله** وفيما الى اخره اهـ لما حكم بالصحة
مع السماع فظاهر المذهب كما قلنا من غير كراهة ذكر عن المدونة ما يدل على الكراهة وان
نص السماع وهو محتمل لذلك او يكون بسبب الكراهة مخالفة رتبة الماموم مع الامام **قوله** ولا باس
بالنهر الصغير وبالطريق بينهم اهـ هذا مما لا خلاف فيه اعلمه وسكت عن الحكم فيما اذا
كان بينهم نهر كبير واقل مراتبه الكراهة واظن اني رايت البطلان مع البعد الكبير **قوله**
وعال عن السطح الى اخره اهـ انما لم يكرهه ابن القاسم لحصول السماع للماموم هناك
غالبا وينبغي ان يكون خلافا في حال **قوله** ومن فوق اسفل الى اخره اهـ ان كان ذلك في حال
الارتفاع القريب وان كان ذلك في حال الجري فظاهر نصوصهم الجواز وعندي انه مكروه
لانهم معرضون الى التفرقة والذي بينهم الغالب انه في اتساع نهر الصغير **قوله** والا كانا
ليس بواجب اهـ نفي الوجوب لا يدل على تعيين حكمه وظاهر كلامهم انه مستحب
ولا شك في ذلك لانه من التعاون على الخير الان في الاستدلال على مشروعيته الصعوبة
قوله وشرطه الى اخره اهـ اي وشرط مشروعيته اما العجز عن القراءة او عن الركوع
او عن السجود والقيام بالجملة العجز عن بعض الاركان **قوله** والصلاة معطوف على الامامة
قوله كذكر الحدث والطاري ها هنا انما هو العلم بالمانع لا المانع **قوله** او غلبته اهـ
او غلبة الحدث وتامل لو سمى المولف ما ذكره شرطا وهو سبب والشرط الاول اخص
بالاستخلاف من الثاني لان الاول منع الامامة خاصة مع صحة صلاة الامام والثاني
مع الصلاة **قوله** بخلاف النية وتكبيرة الاحرام اهـ يعني ان نسيان النية وتكبيرة الاحرام
مانعان من التمادي وليس بسبب الاستخلاف لكن المنع من التمادي حقيقة انما يكون
هذا العمل وقطع عن البناء عليه قالهم اما اذا لم يحصل اول العمل فليس هناك ما
يبني عليه **قوله** ومنعه الحدث اهـ معطوف على النية والاحسن ان يقول والعمد
وشبهه هو كل منا **فقوله** فيستخلف اهـ هاذه كيفية الاستخلاف وجواز ان يشير لمن
يتقدم منهم ويتاخر بهذا المشير مومما حيث يكون العذر مانعا من الامامة خاصة
قوله او يتكلم اهـ يعني اذا لم يرد البنا ولا ينبغي ان يكون مخيرا في ذلك ويحتمل ان يريد

او يتكلم اذا كان لعذر مانعا من الصلاة ولم يذكر هذا القيد استغناء عنه بقرينة ذكر
مقابله وهذا الاحتمال اظهر لغير وجه قوله فان كان بعيدا اهـ يعني المستخلف الامام
الثاني وان كان الاعلام المتصل به قبله انما هو في الامام الاول لكنه لم يبرز اسم كان
مبني وتركه مضمرا اتكالا على فهم السامع لظهور المعنى يريد اذا كان بعيدا عن محل الامام
صلى في موضعه قوله فان كان في ركوع او سجود فيهما اهـ يعني فان موجب الاستخلاف طرا
في الركوع او السجود فليستخلف فيهما كما في القيام وقبل ان يرفع من غير تكبير
في السجود من غير ان يقول سمع الله لمن حمده في الركوع وحينئذ يستخلف والاول اظهر
لانه مهما كان انتقال امامة الثاني بالاول اقرب كان اولى لانه الاصل وايضا ففي رفعه
تعريض المامومين ان يقتدوا به وهو في غير صلاة او في حال من لا تصح منه الامامة و
قوله فان رفعوا الى اخره اهـ يعني فان رفع الامام الاول قبل ان يستخلف فاقتدى الماموم
به في هذا الرفع لم تبطل صلاتهم على الاصح من القولين لانه كمن ظن ان امامه رفع
فرفع ثم تبين ان الامام لم يرفع او رفع بعض المامومين فظنوه الامام فتبعوه ثم قال
يرجعون الى الركوع فيتبعون المستخلف قال ولو لم يستخلف عليهم اصلا واجتنا زوا
بعد الرفع اجزاهم قلت وقد يقال الفرق بين المصلي الذي انعزل امامه غير مقتد (فعل)
او ظانا الاقتداء وبين اقتدائه بمن لا يصح الاقتداء به ان الاول فصار امره ان يكون صلى
منفردا بعد خروج امامه عن الامامة ولا يجوز فيه والثاني انهم يتبعون مصلو ذلك فيما
يبطل الصلاة على المذهب والمنصوص ايضا ان من صلى خلف رجل يظنه منفردا فتبين
انه مائتم بغيره ان صلاته غير صحيحة وهذا مما يوجب اشكالا في قول الشيخ اذا رفع
بعض المامومين فظنوه الامام فتبعوه قوله فان تقدم الى اخره اهـ يعني اذا اشار
الامام رجلا وقبل التقديم فتقدم غيره فاقتدوا بهذا الذي لم يقدمه الامام صحت
صلاتهم لانه لا يلزمهم قبول تقديم من قدمه الامام الا برضاهم هذا ظاهر القولين
للمتاخرين وقال بعضهم اذا قدم عليهم من تصح امامته لزمهم الاقتداء به ولم يجز لهم
الايتمام بغيره فعلى هذا قال المولف على الظاهر او الصحيح كان اولى من قوله على
المنصوص واما ان لم يقبل هذا الذي قدمه الامام او قدموه هم فتقدم غيره فتبعوه
فلا يختلف في صحة صلاتهم قوله وان كانت جمعة الى اخره اهـ يعني لفقد شرطين من شروطها (غير)
الامام والجماعة في ركعة اما فقدان الامام فظاهر واما الجماعة فالغرض ان كل واحد
منهم صلى منفردا وحجة القول الاخر قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الجمعة صلى
اليها اخرى وكما قال وهذا عام والاول ان لفظ من ادرك ركعة يقتضي ان يكون هناك
حصل لغيره شيء ادرك هذا منه ركعة وهذا لا يتم الا اذا كانت الجمعة حاصلة لجميع
شيء وكما في حق غير هذا المدرك قوله وان كانت غير جمعة صحت على المنصوص اهـ ووجهه
ان صلاة الجماعة في الاصل ليست بواجبة فاذا انفصل الامام الاول عنهم لعذر رجعوا

الى

الى الاصل فمن اتم منهم على ذلك صلاته تمت قوله وكذلك لو اتم بعضهم وحدانا اهـ يعني ان (صحت)
بعضهم صلى خلف المستخلف ولا خلاف في صحة صلاته وبعضهم صلى منفردا فتصح صلاته على
المنصوص كما قدمناه اذا تقدم بهم غير من استخلفه وعلى ما حكيناه من القولين فيه
يكون القولان هنا منصوصين قوله واستقرا الباجي بطلانها من الماموم ينفرد اهـ
ظاهر كلامه ان المسئلة المستقراة في ماموم انفرد عن امامه مع بقاء امامه اختيارا (را)
وهذا تبطل صلاته ولا اعلم فيه خلافا في المذهب ولا يلزم منه في مسئلة الاستخلاف
لما تقدم لان هذا اخرج مختارا والاول انفصل الامام عنه لعذر فعاد الى الاصل وهو شرط
صلاة الجماعة وايضا فالماموم بعد خروج امامه منفردا فلم يصدق عليه انه ماموم
انفرد ولكن استقراء الباجي والكلمة انما هو من كلام اخر وهو ان من ابتدا الحكم قال كل من
لزمه ان يتم صلاته في جماعة فاتمها فذا بطلت صلاته وانت اذا تاملت الاخذ من هذا
وجدته في غاية القصور لان النزاع هل يلزم هذا الماموم ان يتم الصلاة في جماعة فالحمل
عليه اولا بلزمه ذلك ثم الحكم ببطلان الصلاة ثانيا انما هو استدلال بمحل النزاع
وهو مصادرة عن المطلوب واطلاق المولف على هذا الاخذ استقراء ليس غالب اصطلاحهم
لانهم يخصون الاستقراء بما يوخذ من المعاني واما ما يوخذ من كليات الالفاظ
مثل هذا الوضع فانما يعبرون عنه بالاخذ قوله وشرط الاستخلاف ادراك جزء يعتد
به قبل العذر اهـ يعني ان يشترط صحة استخلاف المستخلف ادراك جزء من الصلاة
مع الامام يعتد به ومعنى يعتد به ان يكون في الركوع فما قبله واما ان كان في رفع
الراس من الركوع فما بعده فلا يكفي لانه انما كان يفعله موافقة الامام لا لانه
واجب عليه في الاصل فلو اجيز الاستخلاف في هذه الصورة لزم ائتمام المفترض
بشبيهة المتنفل واذا فسر الادراك لموافقة الامام في بعض صلاته كان
قول المولف بعده قبل العذر كالمستغنى عنه قوله واما صلاته اهـ يعني ان الذي
تقدم الان انما هو كلام في صلاة الجماعة ولنتكلم الان في صلاة المستخلف نفسه
قال فان صلى لنفسه يعني لما احرم بعد خروج الامام وكمل الصلاة لنفسه صارت صلاته
صلاة منفرد واما ان بنى الامر على انه مستخلف متمم لصلاة الاول فانظره ذلك
من حيث نواه وانما يخشى من مخالفة رتبة الصلاة فان جرى له ذلك في اول ركعة فلا
مخالفة فتوجب صحة الصلاة وان جرى له ذلك في ثاني ركعة او الرابعة حصلت المخالفة
من غير وجه يوجب الحكم ببطلان صلاته وان جرى له ذلك في الركعة الثالثة فيقبل
بصحة صلاته وهو الاظهر ان كانت صلاة سر لان المخالفة انما تقع في ترك قراءة
السورة التي مع ام القرآن في الركعتين الاخريين وليس ذلك مبطل على ظاهر المذهب
وان كانت صلاة جهر جرى ذلك على من ترك الجهر متعمدا او جاهلا او ينظر اليه

هاهنا تري السورة كما قلنا وقال ابن حبيب بالبطلان مطلقا وقوله هذا ينبغي ان لا
تتامله مع قوله في صلاة الخوف اذا صلى الامام بكل طايفة من الرباعية ركعة واتمت
لنفسها ما بقي انها تصح الطايفة الثانية والرابعة فالفرق بين المسئلتين ظاهر لمن
تامله **قوله** ويبتدي المستخلف من حيث قطع ه يعني يبتدي المستخلف اذا استخلف
وهو قائم من حيث قطع من استخلفه ويبتدي في الوقت ان لم يعلم حيث قطع وكولم الجهرية
قوله ويستخلف المسافر مثله ه يعني مسافرا مثله فان تعذر اما لعدم مسافر
او بوجوده لكن لا يصلح للامامة او جهل وانما كان المختار استخلاف مسافر فلانه
امام وامامة المسافر للحضري احسن من امامة الحضري للمسافر لان فرض كل واحد منهما
يبقى على حاله في امامة المسافر ويتغير في حق المسافر اذا ام الحاضر لانه يتم خلفه
قوله فليسلم المسافرون ه يعني اذا استخلف المقيم ولم يتعرض لكيفية عملهم
اذا استخلف المسافر لبيانه وهو انه يتم صلاة الامام والغرض ان الامام كان مسافرا
ثم يسلم المستخلف والسفريون ويتم المقيمون افذاذا واما اذا استخلف مقيما
فليتم بهم جميع صلاة الامام السفرية ثم هل ينتظره المسافرون بالسلام او لا قولان
احدهما انه لا ينتظرونه بل يسبقونه بالسلام ثم على هذا القول هل يسلمون افذاذا
او يقدمون من يسلم بهم قولان والفرق بين المسافرين على هذا القول وبين المقيمين
اذا صلى بهم مسافر فانه صلى بهم انهم يتمون افذاذا ان المسافرين دخلوا على كمال
صلاتهم خلف الامام والمقيمون اذا ائتموا بمسافر دخلوا على ان الامام تنقضي صلاته
قبل كمال صلاتهم فليس لهم استخلاف بعد كمال صلاته هذا حكم المسافرين خلف
المستخلف المقيم **واما** المقيمون خلفه فانه اذا اكمل صلاة الامام المسافر
قام لاكمال صلاة نفسه ولم يتبعوه وجلسوا فاذا فرغ من صلاة نفسه قاموا لهم
لاتمام صلاتهم ثم هل ينتظرهم بسلامه حتى يسلم بهم او لا قولان الاقرب الا ينتظرهم
وهو مذهب ابن القاسم ان هذا كله ان فرضهم لا يسلمون قبل المستخلف بل ينتظرونه
حتى يسلم بهم وان المستخلف المقيم لا ينتظر المقيمين بل يسلم بالمسافرين كما قلناه ولم
يذكر المؤلف قول عيسى بن دينار قال احب الي ان يستخلف عليهم احدهم واختاره ابن
يونس مستقرا لا يوجد غيره بين **قوله** فان كان معه مسبوق مثله اعلم ان الضمير
المجرور به لا يعود على هذا المستخلف وانما يعود على جنس المستخلف او على المستخلف
في قوله ويتم المستخلف والمثلية هنا راجعة الى اشتراك المستخلف والماموم
في ان كل واحد منهما مسبوق وكلام المؤلف انما يقتضي مساواتهما في مقدار
ما سبقا به والمسئلة اعم من ذلك والمشهور انه يصنع كما قال المؤلف ويتم المستخلف
صلاة الامام ثم يقوم بقضاء ما سبقه به الامام ويجلس الماموم المسبوق فاذا اكمل المستخلف

قم

قام الماموم للقضاء وقيل يقوم للقضاء حين يقوم ذلك المستخلف ويسلم بسلامه
اذا استويا في مقدار ما سبقا به ولا يأتم المستخلف الماموم فيما يقضيانه
فان ائتم فهل تبطل ام لا قولان والاصح كما قال المؤلف بطلان صلاة الماموم والقول
بالصحة مبني على المسبوق ان مطلقا **قوله** فان لم يدر ما صلى الامام اشار الى اخره ه
معناه فان لم يدر المستخلف المسبوق عدد ما صلى الامام وتقولهم التسبيح على الاشارة ق
لانها تحصل له المقصود بمرة خلاف التسبيح لكنه قد يكون بمحل لا تظهر فيه الاشارة
او بليل فيستقل معه ولا يحقق مرجوحية الكلام فلذلك اجرا بعضا جار على الخلاف
في الكلام لاصلاح الصلاة وهو والله اعلم مراد سحنون بقوله يقوم بغيره لم يعلم
ما صلاة الامام على اصله انه لا يتكلم في الصلاة الا حيث كلام ذي اليدين ق
قوله ولو عاد الامام فاتم بهم ففي بطلان الصلاة قولان ه معناه ان المستخلف
لو فعل شيئا مما استخلف عليه فان اتى الامام فيما حرمت الصلاة باقية عليه
كالرعاف فاتم بهم واخرج المستخلف فهل تصح صلاة الجميع او تبطل قولان ولا اشكال
في ظهور البطلان ولا حجة للقول بالصحة لان اقرانه صلى الله عليه وسلم ابا بكر على قوله ما
كان لابن ابي قحافة الحديث يدل على خصوصيته بذلك وفيه بحث **قوله** ولو قال
الامام الى اخره ه معنى هذا ان الامام قال للمسبوق وللماموميين اسقطت
ركوعا او سجودا فانه يعمل على قوله من لم يعلم خلافه ويدخل في ذلك المستخلف
وكل من شاركه في هذا من الماموميين وقد تقدم الخلاف في بقاء رتبة الركعات
على ما ابتدأت عليه او اذا ابطلت ركعة صارت التي تليها عوضا منها **قوله** ويسجد
قبل السلام ه سجوده قبل السلام ليس بعام في كل الصور لانه قد يستخلفه
في الثانية ويقول له اسقطت ركوعا من الاولى او سجدة منها او ام القرآن على راي
فتعود الثانية عوضا منها كانها الاولى فتتمحض الزيادة في التي كانت الاولى
وكذلك لو اتاه وهو في قيام الثالثة محل الخلاف في السجود في بعض صور المستخلف
اذا كان مسبوقا كما اذا اسبقه الامام بركعتين واستخلفه بعد دخوله معه
في الثالثة فجاءه وهو في الرابعة فاخبره بان سجدة من الثانية تركت عليه
فها هنا اختلف كما ذكره المؤلف ونبه بقوله كسهوه على ترجيح القول الثاني
يعني ان النقص الذي هو موجب السجود يسري الى صلاة الامام سواء كان مسبوقا
ام لا والمانع للمسبوق غير المستخلف من تاخير السجود الى اخر صلاته انما
هو مخالفة الامام وهو مفقود هاهنا وفرقا لان الامام وان لم يكن موجودا
حسا فهو موجود حكما لوجود نائبه الا ترى ان المستخلف انما يتم صلاة الاول
حتى كانه موجود في قراءته وجلوسه فكذلك ينبغي ان يراعى حكمه في سجوده

القول

بدلا ح

السهو وهذا كله في السجود القبلي واما البعدي فلا خفا في حكمه ولم لم اضرب
عنه المولف ولهذا الباب فروع كثيرة اضربنا عنها للخروج عن معنا ما قصرنا بد

قوله ولو صلى جنبا اعاد هو ومن كان عالما بجنابته ش يعني ان الامام الجنب
تبطل صلاته وصلاة من شاركه في علمه ولا اعلم في ذلك خلافا فالعدم نية التقرب في
حق الماموم وان حصلت نية التقرب منهم فهي كالعدم لانه انما يستشفع بمن
يظن صحة صلاته اما من يعلم بطلانها حال الدخول لم يتقرب بها فانما هو كالعابث

قوله وفي غيرهم ثالثها تبطل خلف العامد ش يعني وفي حق غير الامام العالم
بجنابته والماموم الذين لا يعلمون ذلك معه ثلاثة اقوال صحتها وبطلانها والفرق
بين ان يكون الامام غير عالم فتصح لهم او عالما فتبطل والجاري على قواعد المذهب
بطلانها لما علمت من قول اهل المذهب بارتباط صحة صلاة الماموم بصلاة امامه
وبطلانها ببطلانها واحتاج من احتاج للقول الثالث وهو المشهور فان عمر لم
يامر من صلى خلفه بالاعادة ليس فيه دليل على ان عمر رضي الله عنه يامرهم
بالاعادة لو وقع ذلك من امام غيره لاحتمال ان يكون مذهبه عدم الارتباط
وفي الاحتجاج بحديث النبي صلى الله عليه وسلم في هذه المسالة تنازع كثير قوله ويومر
الى اخره ش انا بلفظ يومر فان كان ظاهر الامر عنده في الوجوب فهو خلاف
نصوص المذهب فان سترة المصلي سنة وان كان الامر عنده يستعمل في الندب
حقيقة فيهما او في القدر المشترك لكن ظاهر مسائلهم تقتضي وجوبها لحكمهم على
بعض المصلين بالاثم وهو من خصائص ترك الواجبات او فعل المحرم والحديث يعضد
ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم **لو يعلم** المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان
ان يقف اربعين خيرا له قوله ولو مثل اخرة الرحل ش معناه يجزيه من السترة
ما يكون مقداره مثل موخرة الرحل وهذا التحديد هو الاصح لموافقته نص الحديث
وحدها في المدونة بمثل عظم الذراع قال في جلة الرمح قال وليس السوط بسترة
قيل لرقته وقيل لانه لا يثبت وقال ابن شعبان تجزيه قلنسوة اذا كان بها
ارتفاع وهذا كله متقارب قوله وباثم المار وله مندوحة ش يعني انه من بين يدي
المصلي وامكنه الا يمر فقوي اثمه والظاهر عنده انه ان كان الحامل له على المرور
خوف فوات شيء متعين ولم يجد مندوحة فيتعين ان يسقط الاثم كما يقوله
من انه اذا لم يجد مندوحة سقط الاثم من غير اعتبار الحامل له على المرور والاثم
احترته بنوع من الحديث المتقدم قوله والمصلي ان تعرض ش يعني ياثم بشرط
التعرض لمن يمر بين يديه قوله فتجي اربع صور ش لان المرور ماهية مركبة من
المار والمصلي ولكل واحد منهما مسلكان واربع صور مار له مندوحة بين

بين يدي مصل متعرض للمرور ومقابله مار لم يجد بدا بين يدي مصل لم يتعرض وحكم
كل واحد منهما ظاهر مما تقرر ولهذا الباب مسائل كثيرة تركها المولف قوله ولا
يبصق في المسجد الى اخره ش لما روي البصاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها وفهموا
الخطيئة هنا ليس من الاقرار على البصاق والا يشترط عدم الرفق ولذلك اشترطوا في
المسجد بحيث يتاتى دفن البصاق فيه اما بان يكون محصبا او بان يكون فيها حصر قوله
ونحوه قتل البرغوث ونحوه فيه ش مراده القملة لقوله فيخرج فيطرحها وليس يمكن
اعادتها اي اعادة الضمير الا عليها وايضا فكذا نص المذهب في القملة عين ما قاله
المولف في البرغوث ظاهره لانه ليس له نفس سائلة واما القملة فالمشهور ان لها نفس
سائلة فينبغي ان يكون قتلها اشد من قتل البرغوث واجاز في المدونة كما هو
ظاهر كلام المولف طرح القملة حية خارج المسجد ولم يزل الشيوخ يستشكلونه لانه
تعذيب لها وهذا الذي حملنا عليه كلام المولف هو الاشهر لموافقته نصوص المذهب
ويكون قوله ويخرج خبرا معناه الامر وتانيث الضمير المنصوب من يطرحها عايد على
معنى نحوه ويمكن ان يحمل على معنا اخر وهو ان مراده من الكراهة انما هو مجموع قتل
البرغوث ونحوه في المساجد مع حوزه جلده وطرحها يعني طرح جلدة المقتول في المسجد
لكن على هذا يكون اضرب عن المسالة على ما هي عليه منصوصة في المذهب وتكلم على شيء
اخر مع خلوه عن كبير الفايدة قوله واحضار الصبي الى اخره ش شرط في جواز احضاره
ان لا يميز اما عدم عبثه او كونه يكف اذا نهي بتغرير ان يبعث لان المقصود تنزيه
المسجد عن لعب الصبيان وغيرهم لقوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع **قوله**

القصر يعني قصر المسافر والمشهور من الاربعة الاقوال التي ذكر
هو السنة والمستحب نقله تخيير واخرو اختاره وتردد بعضهم في اثبات القول بانه
مباح من غير ترجيح واما القول بفريضته فنقل القاضي اسماعيل وابن الجهم وابن سحنون
ومال اليه ابن المواز غير انه لم يجزم عليه قال ابن الجهم وروى اشهب عن مالك ان القصر
فرض وانكر بعض الشيوخ ذلك وقال لا نوجب الاعادة ابدا على المسافر اذا اتم لا
ولا احد من اصحابه قال والذي رايته في رواية اشهب انما هو فرض المسافر ركعتان
قال وهو خلاف ما ذكره ابن الجهم اذا نويته يعني ان القصر فرض حرمت الزيادة و قلنا ويبطل
الصلاة واذا قلنا ان فرض المسافر ركعتان فالركعتان حاصلتان لمن صلى اربعا فلا
يلزم عليه بطلان الصلاة لاحتمال ان يكون مخيرا في الزيادة اما مع ترجيح لا حد الجانبين
واما على التساوي ومن الصحيح في النظر من هذه الاقاويل طول يخرج به عن ما قصدنا
اليه ثم فرع المولف على القول الاول فقال فان قلنا سنة الرفقة الاولى فثلاثة صور
ش اي الصورة الاولى اي ان دخل الصلاة ناويا الاتمام مع علمه بانه مسافر

ومحجر المسافر ثم بعد ذلك اما ان يتم او يقصر فان اتم فانه يعيد الصلاة قصرا في
الوقت لتدارك السنة وهذا ابين على اصل المذهب **قوله** واربعا ان حضر فيه اهـ يعني ان
الاعادة لا تسقط بحضوره بلده في وقت هذه الصلاة بل يعيدها اربعا وان كانت
الصلاة الاولى اربعا ولا يقال النقص في الاولى انما كان بسبب كونها اربعا فلو اعادها
كذلك كان تلافي النقص بالنقص لانا لا نسلم انه من كونها اربعا خاصة بل هو من كونها
اربعا في السفر فاشبه ما لو صلاها في السفر ركعتين بثوب نجس ناسيا ثم حضر فانه
يعيدها اربعا في الحضر فان قلت هل يتخرج الخلاف في اعادتها من الخلاف في المسافر
يصلي يوم الجمعة في السفر الظهر ثم يقدم قبل اقامة الناس الجمعة فقد اختلف هل يجب
عليه صلاة الجمعة على ما سيأتي ومثله العبد والصبي اذا صليا اول الوقت الجمعة
ثم بلغ الصبي وعتق العبد قبل اقامة الجمعة قلت لا يتخرج والفرق ان من صلى الظهر
اربعا في السفر حين ايقاعها اوقعها على نوع من الخلل فلا بد من تلافيه ولا كذلك
المسافر والصبي والعبد حين ايقاعهم الظهر لم يكونوا من اهل الجمعة ومن دخل
في اول وقت الجمعة الموسع كان له ان يأتي بالوجوب حينئذ والوجوب يتعلق بجميع
الوقت على اصل المذهب فالبلوغ وما ذكر معه طار بعد اداء الواجب كاملا فلا
معنى للاعادة **قوله** وكذلك لو احرم الى اخره اهـ يعني ان المسألة المفروغ منها كما
فرضنا دخل ناويا للاتمام مع العلم وهذه دخل ناويا للاتمام مع السهو عن كونه
مسافرا الخ اختلف في هذا كما ذكر هل يعيد في الوقت كما في التي قبلها او يعيد من
غير سجود لجامع انه في كل واحدة من الصورتين دخل على الاتمام او يجتزي في هذا
بالسجود لان اتمامه في معنى الزيادة سهوا ومعنى قوله وهما روايتان ان قولي
ابن القاسم المذكورين روايتان ايضا عن مالك ثم هل يدخلها الخلاف بالاعادة على
الخلاف في كثرة السهو وفي ذلك نظر فانه الاشارة اليه **قوله** فان ام الى اخره اهـ يعني
ام في المسألتين معا حيث يعيد في الوقت بسبب النقص الى صلاة المأموم مطلقا مقيما
او مسافرا ومن لم يتبعه من المسافرين وجلس اختلف في صلاته فقيل تبطل لان
الامام لما دخل على الاتمام صار المأموم المسافر كمؤتم بالمقيم والقول الثاني الصحة
اما بناء على صحة الصلاة في المسألة المشبه بها اذا وقع ذلك واما لان الامام هنا
اخطأ باتمامه فلا تقتدي به كالعمد بخلاف ما اذا كان مقيما **قوله** فان قصر عمدا بطلت
على الاصح اهـ يعني اذا قصر عمدا بعد دخوله على الاتمام بطلت لانه يصير كالمتعمد
اذا قصر بناء على ان القصر سنة كما تقدم يجوز تركه على وجه ما ومن لا عذر له
البطلان بناء على ان عدد الركعات غير معتبر **قوله** فان ام فواضح اهـ يعني ان بنينا
على الاصح بطلت على المأموم كما بطلت عليه وان بنينا على القول الاخر بالصحة صحت

من خلفه

خلفه مسافرا كان او مقيما **قوله** فان قصر سهوا فكم احكام السهو اهـ يعني كمغير
سلم من اثنتين ساهيا وقد تقدم قريبا به **قوله** فان اخبرها كحكمهم اهـ يعني ان
اخبرها بعد رجوعه الى الطاعة بنية ونحو كما تقدم صار كمسافر اتم **قوله** فان ام
اهـ اي فان ام سلم من اثنتين ساهيا سهوا له ليرجع كما لو كانوا كلهم مقيمين
سلم المقيم من اثنتين **قوله** ثم يعيدون في الوقت اهـ ظاهر وكان التشبيه الواقع
في هذا الموضع وفي الذي قبله من باب تشبيه الشيء بنفسه **قوله** والثانية يعني
الصورة الثانية وهي ان يدخل الصلاة ناويا للقصر وكذلك قال ان قصر فواضح **قوله** فان
ام اتم المقيمون افذاذا اهـ يعني ان ام المسافر مقيمين وسلم من اثنتين فان المقيمين
يتمون بقية صلاتهم افذاذا الا خلاف هنا ويكون حكمهم مغايرا لحكمهم لو صلوا
خلف مقيم احدث بعد ركعتين ولم يستخلف عليهم وقد تقدم **قوله** ولا اعادة باتفاق
اهـ يعني ولا يدخل هنا استقراء الباجي المتقدم **قوله** فان اتموا الى اخره اهـ يعني
ان من اتموا به لا خلاف في عدم اعادته وصحة صلاته لان الواجب عليه الا يقتدي
وقد حصل ذلك واما المقتدون به ففي صحة صلاتهم قولان وقد تقدما في المسبوقين
خلف الامام اذا قاموا للقضاء بعد سلامه اذا ائتموا باحدهم الا ان الصحة هنا
اقرب منها ثم لانهم هنا بانون وهناك قاضون والاول هنا تشبيه المؤلف تقدم وتنبيهه
هنا ظاهر **قوله** فان اتم عمدا بطلت اهـ يعني اذا دخل ناويا للقصر ثم اتم عمدا
بطلت كما اذا دخل على الاتمام ثم قصر وهو معنى قوله كعكسها وقد تقدم **قوله**
فان ام فواضح اهـ يعني انه على الاصح تبطل على المأمومين كما بطلت عليه وعلى القول
الاخر يعيد هو ومن ائتم به في الوقت **قوله** فان اتم سهوا الى اخره اهـ يعني فان
احرم على ركعتين ثم اتم الصلاة ناسيا ففي هذه المسألة من الخلاف ما في مسألة
من احرم على اربع ساهيا وقد تقدم فيها قولان لابن القاسم وهما روايتان ايضا
عن مالك والضمير المجرور في قوله فقيها عائد على المسألة لا على المدونة الا ابن المواز
اختار في هذه صحة الصلاة مع سجود السهو بعد السلام ولا اعادة وفي الذي احرم
على اربع ساهيا سجد بعد السلام وروى ايضا سحنون في هذه اعني التي احرم
فيها ناويا للقصر ثم اتم ساهيا انه يعيد الصلاة بناء على كثرة السهو **قوله** فان
ام الى اخره اهـ يعني يسجدون به لمن قام الى ثالثة في النفل واما اعادته في الوقت
وحده فهو اصل مختلف فيه كامام يتذكر منسية بعد سلامه من الوكفيه وقد
تقدم قبل هذا **قوله** واما الغير الى اخره اهـ يعني انهم نبينا ركوب المسافرين
في عدم الاتباع فاذا سلم الامام اتموا افذاذا فان اتبعوه اخطأوا ولا اعادة عليهم
وقد اختلف في صلاة المؤتمين به على ما تقدم **قوله** الثالثة الى اخره اهـ يعني

ذلك
الصورة الثالثة وهو ان يكون المسافر فيها تاركا لنية الاتمام والقصر اما ساهيا عن
واما مقصودا عنه يحكي المولف فيها قولين والاقرب الحاقها بناوي القصر لانه سنة المسافر
ولا سيما الساهي فعلى هذا ان قصر صحت وان اتم فينبغي في اتمامه ان يكون سهوا
او عمدا على ما تقدم وقد يقال ان غالب الصلوات صلاة المقيم وصلاة المسافر بالنسبة اليها
كالنادر فاذا لم يكن لهذا المصلي نية حملناه على الغالب فيكون كناوي الاتمام فان
قصر او اتم فاجره على ما تقدم وبناء كون هذا في الساهي بخلاف المقصود والله اعلم
قوله كما اذا جهل المسافر امر امامه او اعتقد حالة وظهر خلافها هـ يعني في كل
واحدة من هاتين الصورتين قولان مثل القولين المذكورين لكن المولف جعل
هاتين الصورتين مشتبهتين بها والاقرب على اصل المذهب فيمن جهل حال امامه
الصحة ولا سيما ان نوى ما دخل عليه امامه من قصر او اتمام والاقرب فيمن اعتقد
حالة هل يجوز لمن نوى اتماما او قصرا فاعادها الى الصورتين الاولتين من كلام
المولف وقال المولف هاهنا بناء على ان نية عدد الركعات معتبر امر لا انما يتبين معناه
فيمن اعتقد حالة وظهر خلافها واما اذا لم تكن نية اما لسهوه عنها او لاضرابه
فقد اشرنا له بما هو اقرب في ذلك عندي **قوله** فان اتم هـ يعني على القولين المذكورين
الان بالصحة وعدمها **قوله** وعلى ما تقدم هـ يعني اذا حكمنا بالصحة فقصر او
اتم فاجر حكم المأموم فيما يفعله على ما تقدم من نظيره في الصورتين
الاولتين ولولا الاطالة لمثلناه والامر فيه بين فيما تقدم **قوله** وروى ابن القاسم
الى اخره هـ معناه لا ينبغي ان يتم المسافر بالمقيم لانه يلزمه اتباع الامام على
ما هو المذهب فيكون الامام تاركا للسنة اما من يرى له الجلوس حتى يسلم الامام
فيسلم بسلامه فيكره ذلك لانه يؤول الى المخالفة على الامام والمولف حمل على
صاحب هذا القول ثم ان فعل عليه الاعادة في الوقت كما لو اتم وحده قوله كما
ذكرها المولف وذكر سببهما **قوله** وان قلنا القصر فرض هـ يعني ان فرعنا
على ان القصر فرض فالمتم تارك للفرض فتبطل صلاته كما في سائر الفرائض
هذا ان صلى وحده واما ان صلى ماموما فهل تبطل لانه ان اتم ترك الفرض وهو فرض
وان قصر خالف الامام فيه كغيره او لا تبطل ويسلم ولا ينتظره لان المخالفة الممنوعة
انما هي بشرط اتفاقهما في الحكم اما اذا اختلفا في الحكم فيفعل كل واحد منهما
على مقتضى حكمه كما لو صلى مقيم خلف مسافر وكما في حق المسبوق مع الامام
فانهما لا يتوافقان في السلام والاقرب من هذا القول الموافقة للقول الاخير
فانه يجلس ينتظره حتى يسلم بسلامه هذا هو توجيه الاقوال عند متقدمي الاشياخ
توجيه المولف الصحة فانتقال فرض المأموم كانتقال فرضه اذا كان عبدا او امراة

في الجمعة

الجمعة حين **سببه** يعني بسبب القصر سفر طويل لا خلاف بين فقهاء الامصار
في ذلك وان اختلفوا في تحديده وانما شرط العزم في اوله لانه اذا لم يكن العزم من
اوله فقد يقع في السفر سفران او اكثر لا سفر واحد **قوله** على فور مكة يعني بشرط العزم
من اول السفر الطويل على السفر الطويل ايضا **قوله** من غير تردد هـ يعني كالبيان
والا فان العزم الحقيقي انما يكون من غير تردد **قوله** والشروع فيه ايضا هو مذهب اكثر
الفقهاء واجاز بعضهم القصر لمن عزم على السفر وان لم يخرج من الحضر **قوله** واباحة
السفر هـ يعني واباحة السفر احترازا من العاصي بسفره او من كان سفره مكروها
كما سيأتي وتقدم منه في المسح على الخفين ومراد المولف هنا باباحة السفر الاذن
فيه من غير رجحان الترك فيدخل فيه المباح والمندوب والواجب كسفر التجارة
والعمرة وحج الفريضة وهو بين من كلامه عند اطلاق المباح على هذا المعنى كالتقريب
والبت اذا قسمت ثمانية واربعين على ستة عشر كان الخارج ثلاثة وهي
الفراسخ واذا قسمت الثمانية والاربعين على اربع كان الخارج اثني عشر وهي البرد
لكن اضطربوا في حد الميل اضطرابا بينهم يذكره المولف في موضع اخر **قوله** وما روى
الى اخره هـ يعني ان المحققين يقولون الاميال المذكورة هي التي تقطع بسير يوم وبعض
السير المعتدل وكذلك هي سير اليوم والليلة بالسير المعتدل فترجع الروايات
كلها اعني الثلاثة لشيء واحد وانما اختار الامام اخر التحديد بالاميال دون
الزمان لانضباطها بخلاف الزمان واما القولان الاخيران وهما خمسة واربعون فلا
شك في مغايرتهما للقول الاول وكذلك الروايتين للتشريع في التحديد فيهما اذ من
البعيد الا يسافر في اليوم والليلة الا خمسة واربعون ميلا اذا كان السير
معتدلا **قوله** قال ابن الماجشون الى اخره قول ابن الماجشون يشبه ان يكون تفسيرا
الرواية المذكورة في المذهب من تحديد السفر الطويل بيوم التام على ان الجمهور
يردون هذه الرواية الى الثلاثة روايات الاول وعلى ان ابن الماجشون انما قال
ان قصر لا اعادة اجاز الاقدام على ذلك ابتداء وانما اسقط الاعادة مطلقا والعكس ون
لقوله اختلفوا في زمان الاعادة كما قال المولف **قوله** ولا يلفق الرجوع معه هـ
هذا هو المعروف يعني اهل المذهب بقولهم يشترط في السفر ان يكون **قوله** واحدة ولا
يعنون بذلك ان تكون طريقه مستقيمة وانما يعنون ان يكون مبتدأ سفره وغايته
الحد المذكور ولو كان يدور في الغزو كما قال في المدونة **قوله** بل يعتبر ايضا وحده
هـ يعني اذا امتنع من القصر في السفر انتفاء احد الشروط المذكورة او لاجل التردد في
نيته مقدار السفر المذكور فنوى اولا مثلا عشرة اميال فلما سارها نوى عشرة اخرى
كذلك الى ان سار خمسين ميلا ثم رجع فانه يقصر ويكون رجوعه سفرا مستقلا

مستقلا

قوله ولو لم يتم الى الراجح الى اخره اهـ يعني ولاجل الحكم للرجوع بانه سفر كان ينظر في الراجع لا الشيء نسيه وانما رجع لقطعه السفر فان كان يقصر رجوعه مقدار سفر القصر
انه
قصر والا فانه يتم قوله فان رجع لشيء نسيه في وطنه فقولان اهـ يعني اذا خرج من
وطنه مسافرا سفرا بعيدا فبعد ان سافر اميالا يسيرة تذكر حاجة نسيها فرجع
اليها على نية قضائها ثم يخرج من غير رفض لسفره فهل يتم في هذا الرجوع وهو المشهور
لانه كانشاء سفر وهو دون الطويل او يقصر لانه لم يرفض سفره ولم يدخل وطنه
ولا اشكال انه اذا دخل وطنه انه يتم اما لو كان نسيانه الحاجة في غير وطنه ورجع اليه
فانه يقصر في رجوعه قوله ويقصر المكي الى اخره اهـ يعني ان الحاج اذا خرج من مكة الى
عرفة فانه يقصر في سفره وفي رجوعه ولو كان مكيا للسنة ونبه المؤلف بقوله ليس
بطويل على مخالفة مذهبه ان ما بين مكة وعرفة ستة وثلاثين ميلا وان الحاج لا بد
من الرجوع من عرفة الى مكة لاجل طواف الافاضة فلا يعد رجوعه اليه سفرا ثانيا
بل هو من تمام السفر الاول وانما هو كمن خرج بزاد في العزم فرده اربعة برد ذهابا
فلم ينص المؤلف ذلك اما لاجل انه لا يوافق على ان ما بين عرفة ومكة المقدار الذي ذكر
بعضهم واما لانه المقدار المذكور ولم يرد هذا جرى على مذهب المالكية الى انه يجوز القصر فيه
قوله ولا يقصر من عدل الى اخره اهـ
وانما اختلفوا اذا قصر هل يعيد او لا وغيره ذلك
يعني انه من سار في غير طريق الناس القاصرة لا تبلغ اربعة فانه لا يقصر وهكذا
وقع لهم ان غاية السفر اذا كان لها طريقان احداهما تبلغ اربعة برد والاخرى لا
تبلغها فترك القريبة وسار على البعيدة ان كان ذلك المعنى يقتضيه العقلاء عادة
كخوف القريبة او وعرها فانه يقصر في البعيدة والا فلا وهذا مبني على ان العاصي
بسفره وشبهه لا يقصر واما اذا بنينا على القول بانه يقصر وكذلك على القول بان
العاصي بسفره يقصر فلا شك في صحة القصر لهذا وهنا انتهى كلام المؤلف على
ما يتعلق بسبب القصر وهو قوله سببه سفر طويل قوله ولا يقصر طالب الا بق الا
ان يعلم قطع المسافة دونه اهـ يعني لان شروط اعتبار السفر الطويل في سببيته
القصر ان يكون كما تقدم بشرط العزم من اول السفر على قدره وهذا الشرط
مفقود من هذه الصور الا ان يعلم ان الا بق غير موجود في المسافة المذكورة وهو
قطع
معنى قوله الا ان يعلم المسافة دونه قوله والهايم اهـ يعني التائه عن طريق القصر
اذا لم يكن بعد عن مبدا سفره في طريق القصر المسافة المذكورة وهذا هو منتهى
كلام المؤلف على قوله بشرط العزم من اوله على قدره قوله فيمن عزم الى اخره اهـ
يعني انه خرج من مبدا سفره الى اميال يسيرة ينتظر رفقة يسيرون معها ان سافروا
فهذا ان كان لا يسير الا بسيرهم فلا يقصر حتى يلحقوا به وان كان يتمادى على

سفره

سفره سواء سافروا معه او لم يسافروا فانه يقصر وان كان يسافر ان سافروا او لم
يسافروا نظر في ذلك او تردد الامر عنده الا ان الذي يصنع في ذلك الوقت فيه قولان
وهذا الذي نقله المؤلف هو اختيار غير واحد منهم من سلك طريقا اخرى في النقل من شاء
ذلك فلينظر كلام ابن يونس وابن رشد في البيان والتحصيل وهنا تم كلام المؤلف على
فيما يتعلق بقوله من غير تردد قوله وبشرط في الشروع الى اخره اهـ يحتمل رفع
الشروع وان كان عطفا على قوله سببه ويحتمل عطفه خفضا على العزم فان كان
مرفوعا كان سبب القصر مركبا منه لانه اجزاء السفر الطويل وهو الجزء المشروط
بالعزم المشار اليه وقد تقدم بيانه والجزء الثاني من اجزاء سببه القصر المشروع
خارج
في السفر لشرط مجاوزة بناء البلد على ما يفسر والتابث ان اخر السفر المذكور
وط
وان كانا مخفوضين كان السبب بسيطا وهو السفر الطويل وما ذكره بعده مشروط
لكن شرط الشروع له شرط وهو مجاوزة بناء خارج البلد مجاوزة البناء شرط
في الشروع وللشروع شرط في تاثير السبب في مسببه وبناء خارج البلد هنا
عن
الارباض وبساتينه التي في حكمه هي البساتين التي لا ينقطع عمارتها فيكون كالارباض
والضمير الذي اضيف اليه بساتينه عائد الى البلد والذي اضيف اليه حكمه يحتمل عوده
على ما عاد عليه الضمير الذي قبله ويحتمل عوده على لفظ بناء هو قوله بناء خارج
البلد قوله وفي العمود بيوت الحلة اهـ الظاهر منه انه يريد ما يقول به اهل العرف
النزلة اذا كانت الرواوين متقاربة واما ان بعد ما بينها فالمعتبر انفصاله عن
الرواق قوله وفي غيره الانفصال اهـ يعني وفي غير ما ذكر انفصال المسافر عن سائر
منزلته كالاخصاص وقول مطرف وابن الماجشون له حظ في النظر لان حقيقة
السفر في هذا الباب وباب الجمعة واحدة فالمسقطة للجمعة هو سبب القصر
وكما ان ما دون الثلاثة اميال لا يسقط الجمعة كذلك لا يستقل في سببية القصر
قوله والقصر اليه كالقصر منه اهـ يعني ان مبدا القصر في الخروج هو مبتدا
هي
الاتمام في الرجوع او تقول منتهى القصر هو مبداه وهذه العبارة الثانية اقرب
الى مراد المؤلف لا بناية بالى في الاولى ومن في الثانية مع ذكر القصر فيهما دون الاتمام
وما في المجموعة راجع الى ما ذكر في التحقيق والمشكل ما في المدونة والرسالة
لانه جعل فيه القصر اذا برز ولم يبق بين يديه ولا يحاذيه من البيوت ثم قال ولا يزال
يقصر حتى يدخل بيوت القرية او يقاربها قال في المدونة وسئل عمن هو على
الميل فقال يقصر فظاهره انه جعل مبدا القصر غير مبدا الاتمام وهاهنا
هي
تم كلام المؤلف على ما يتعلق بقوله اولا والشروع فيه قوله ثم قال الا بنية حل العاصي
بسفره الى اخره اهـ انما اسقط في مثاله ذكر السفر من الا بق وذكره في العاق

لان الاباق في الغالب لا يكون مع اتحاد موضع العبد وسيده بخلاف العقوق فانه يكون في
الاقامة وفي السفر ولم نذكره مع العقوق وهو زيادة بيان لجعله ذلك مثالا لقوله
ولا يترخص العاصي بسفره والقولان هنا في جعل هذا السفر مبيحا مثلهما في جعله مبيحا
للمسح على الخفين وقد تقدم الكلام عليهما هنالك وتقدم ايضا اختيار بعض الشيوخ ان
العصيان بالسفر لا يكون مانعا من المسح على الخفين بخلاف غيره من الرخص وتقدم
ايضا الكلام على استثناء المولف تناول الميتة **قوله** وكذا المكروه اهـ ومثاله صيد
اللهو على المشهور والاتان عبد الحكم يجيز صيد اللهو على ما يذكر في موضعه والظاهر
ان الكراهة لا تمنع الترخص لان الاصل في هذا كله انما هو اشتراط نفي البغي والعدوان
في اكل الميتة وفاعل المكروه ليس بباغ ولا عاد وهنا انتهى كلام المولف على قوله
اولا واباحه **قوله** ويقطعه الى اخره اهـ يعني ويقطع القصر نية اقامة اربعة
ايام لا اقامة اربعة ايام بل ولا اكثر من ذلك اذا لم تكن نية فالقطع انما هو النية
قوله وان كانت في خلاله على الاصح اهـ تنبيه منه على فرع وهو اذا خرج لسفر
طويل وبان يسير يوما ويقيم اربعة ايام او يسير عشرين ميلا ويقيم اربعة ايام
ولا شك انه ينهر وقت اقامته الكاينة بين اجزاء سفره وهل يقصر في بقية سفره
فيه قولان من عدها اسفارا واقامات منعه من القصر وهو اختيار المولف ومن
جعله سفرا واحدا راى ان ما نواه من الاقامة في اثنائه لا يضره كما لو عرض له ذلك
ولم يكن نواه قبل ذلك اباح له القصر في بقية سفره فعول المولف على الاصح لكنه مقصور
قوله ابن الماجشون وسحنون اهـ راجع الى اول الكلام
على قوله وان كانت في خلاله وهو قوله ونقطعه ونية اقامة اربعة ايام ويحتمل ان المولف لم يتعرض للتنبيه على
الفرع المذكور ويكون الذي افاده قوله وان كانت في خلاله انما هو ان يتوهم خلافه
وهو ان نية الاقامة انما موثرة اذا كانت في غاية السفر اما اذا كانت في اضعافه
فلا اثر لها لانها حينيذ كانها من غير محل ويكون قول ابن الماجشون وسحنون هو
المقابل للاصح ويكون الاصح هو اعتبار اربعة ايام لا عشرين صلاة فعلى ما حملناه اولا
يكون كلام المولف في مسلتين وعلى هذا الحمل الثاني يكون كلامه في مسلة واحدة والله اعلم
بمراده فان قلت هل يكون كلام الشيخ ابن ابي زيد في رسالته قولا ثالثا في المسلة وهو
قوله اذا نوى المسافر اقامة اربعة ايام او ما يصلي فيه عشرين صلاة اتم الصلاة حتى
يظعن من مكانه ذلك **قلت** لا بل هو راجع الى مذهب ابن الماجشون وسحنون
لان الاربعة تلزمها عشرون صلاة ولا يستلزم العشرون صلاة اربعة ايام فكانه انما
عول الحكم على عشرين صلاة **قوله** وعلى الايام الى اخره اهـ يعني وعلى اعتبار الايام هل
يتفق اجزاوها قولان وهذا ايضا اصل الخلاف فيه مشهور في المذهب وهل هو

عليهما

تلفق

تلفق اجزاء الايام هنا وفي الكراء والعدة وغير ذلك هل مذهب ابن نافع الاعين
مذهب ابن الماجشون وسحنون في اعتبار عشرين صلاة لان اجزاء اربعة ايام تلزمها
عشرين صلاة **قلت** نسلم ان اجزاء اربعة ايام تلزمها عشرين صلاة ولكن عشرين
صلاة لا تلزمها اجزاء اربعة ايام على الكمال **قوله** ومروره بوطنه الى اخره اهـ
يعني ان القصر يقطعه مروره بوطنه كما يقطعه نية اقامة اربعة ايام بل مروره
بوطنه احرى في القطع لان الاستيطان اخص من الاقامة لا تستلزم كل مستوطن
مقيم ولا ينعكس وسياتي بيان ذلك في الجمعة **واما** قول المولف والعلم بهما
بالعادة مثلهما فيعني به ان العلم بمروره بوطنه كمروره بهما ولكن المرور انما
يقطع السفر بالوصول الى الوطن او ما في حكمه واما العلم بالمرور فانه يقطع السفر
ويغيره حكمه قبل الوصول الى الوطن لا ترى ان من سافر وكانت نيته انه لا يمر
بوطنه فانه يقصر ولا يقطع قصره الا دخول وطنه واما من سافر وهو عالم
بانه يدخل وطنه فينظر ما بين مبتدا سفره ووطنه فان كان اربعة برد فاكثر
قصر الصلاة والا اتم وتفسير المولف الوطن **قوله** ان الاعرف غير اهـ لا يكون
مستوطنا في هكان اصلا وانما جرت عادة الفقهاء يذكرون كلام المولف تفسيرا
لما هو في حكم الوطن اذا كان معرفة الوطن عندهم ضرورية لا يشترك جميع الناس
في وصف الاستيطان الا القليل فيقولون ويتنزل منزلة الوطن الزوجة المدخول
بها والسرية بريد وزاد لم تكن سكناه عندها **قوله** فان تقدم استيطان
الى اخره اهـ يعني فان تقدم لهذا المسافر استيطان بموضع ثم سافر من موضع
استيطانه ثم بدا العودة اليه الا لا استيطان بل لقضاء ما رب في يوم مثلا
هي مسلة المدونة ولا شك انه يقصر في مسيره ورجوعه واختلف في
اليومين الذين يقيم فيها هل يقصر او يتم فالذي رجع اليه مالك انه يقصر وهو
الحق لانه قد رفض الاستيطان ولو كان ذلك منويا له حال استيطانه وقول
المولف في اول المسلة ثم رجع اليه فاعل رجع اليه المسافر **قوله** ثم رجع الى القصر هو
في اليومين اهـ فاعل رجع هو مالك بقرينة قوله واختار ابن القاسم قوله الاول
لورود الريح الى اخره ظاهر **قوله** واذا نوى الاقامة الى اخره اهـ عدم الا
عادة هو الاصح قال واستحب له في كل المدونة الاعادة في الوقت ويكاد يكون لا وجه له الا
ان يقال ان نية الاقامة على جزء العادة لا بد لها من تطويل فاذا احرم بالاقامة
بعد الصلاة فلعل نيته كانت في الصلاة فيشبه من نوى الاقامة في الصلاة فا
حتيط له باعادة الصلاة في الوقت **قوله** واما في اثنائها اهـ يعني نوى في
اثناء الصلاة الى اخر ما قال وهو ظاهر التصور وسببه نص للاختلاف ما

تقدم مرارا من اعتبار عدد الركعات قوله الا ان ادرك وقتها في السفر يعني على ما
تقرر بيانه في الاوقات لما يكون به مدركا ومعنى قوله ولم يحضر قبل فعلها وخروج
انه اذا ادرك وقتها في السفر وجبت سفرية بشرط الا يحضر قبل فعلها يريد او ينوي
الاقامة ايضا فانه ان قصر او نوى الاقامة قبل ان يفعلها وقبل خروج وقتها وجبت
حضرية وتقدم في هذا شيء في الاوقات قوله فيقضي فائتة السفر به حضرا وسفرا
يعني اذا وجد شرط القصر فالحكم لا يتغير فيه بتغير محل المصلي من سفر او اقامة
بل يصليها سفرية سواء كان في الحضر او السفر خلافا للشافعي وكذلك اذا وجبت حضرية
قضاها حضرية من غير اعتبار لمحل قضائها سواء قضاها في الحضر او السفر وهو
معنى قوله كما يتم الحضرية على ذلك فيهما فالاشارة بذلك الى الشرط المذكور في ادراك
السفرية والضمير المجرور من قوله فيهما عائد الى حال السفر والحضر

قوله الجمع اسبابه الى اخره يعني الجمع بين الصلاتين يعني ان
السفر وحده مستقل بالسببية وكذلك المطر والسبب الثالث مركب من اجتماع الطين
والظلمة والوحل ولو استغنى بالوحل عن الطين لصح لاستلزام الوحل للطين والقول ان
في الطين خلاف في حال قوله في المريض الى اخره كانه عكس ما تقدم لان المريض اذا لم
يخف ان يغلب على عقله وكان الجمع ارفق به جاز الجمع له وان كان لا كلفة عليه في
الاتيان بكل صلاة في وقتها الا انه يخاف ان يذهب عقله في وقت الثانية فهل
يجوز له الجمع قولان المشهور جوازه وقيل لا يجوز وهو النظر عندي والاظهر من قول
ابن القاسم في الخوف الجواز وعبر المؤلف عن الاسباب بالمصادر وهو حسن الا
المريض فانه عبر عنه باسم الفاعل لانه لو ذكر المصدر لطال الكلام لحاجة عبارة
باسم الفاعل اخصر من غيره بسيف على كراهية ذلك ابتداء قوله السفر الى الاظهر
نفي الكراهية لظواهر الحديث الدالة على جواز الجمع بدون السفر فكيف بالسفر مع
احاديث الجمع في السفر قوله وفيها الى اخره ليس معنى مسألة المدونة انه لم يذكر
المعروفة بين المغرب والعشاء مطلقا وانما هو لم يذكر منه ذلك اذا ارتحل بعد الغروب
خاصة كما اشار اليه المؤلف فمنهم من قال اختصر الكلام في المغرب والعشاء احاله
على ما تقدم عنه في الظهر والعصر ومنهم من قال الحكم بخلاف ذلك لان ذلك ليس
زمن رحيل قوله والمختص بالطويل الى اخره يعني كما في القصر والتنفل على الراحلة
قوله الجمع في السفر يعني لان الحج هو المانع من النزول كان المريد السير
حكما مانع وزيادة اشهب حسنة اذ يخرج الحج في السير عن معنى الجمع الفائق للترخص
ويعني والله اعلم ان الامر الذي يخاف فواته مهم والا فليس كل الامور اذا خاف
فواتها يكون عذرا قوله فان زالت الشمس ونوى النزول بعد الاصفرار جمع مكانه الى اخره

في — ولاشهب كراهة الجمع — بعا اشهب

رخصة

رخصة الجمع مخرجه فيهما على ايقاع الصلاة في وقتها المختار واخرى في وقتها الضروري
ان ينتابا ذلك وهو هنا متمكن من غير مشقة فيقدم العصر الى الظهر فتقع الظهر في
وقتها المختار والعصر في وقتها الضروري واما ان كان نزوله والحالة كما هي قبل الاصفرار
فلا ضرورة تدعوه الى تقديم العصر لتمكنه من ايقاع كل واحدة منهما في وقتها المختار
قوله فان نوى الاصفرار فقالوا الخيرة يعني ان شاء جمع بينهما في المنهل وان شاء بعد
النزول قال ابن شاس في كلتا الحالتين اخراج احدى الصلاتين عن وقتها المختار قلت
وما قاله ابن شاس ليس كذلك اذ جمعه بينهما عند النزول اخراج لكل واحدة منهما عن
وقتها المختار وهذا الذي قلته هو الذي اراد المؤلف والله اعلم بتبريه هذا الحكم بقوله
فقالوا ولا سيما على نقل ابن شاس في فرض المسألة من انه ينزل بعد الاصفرار عوض قول المؤلف
فان نوى الاصفرار والقياس ان يقدم الثانية الى الاولى وقول المؤلف وان كان حسنا
لاشارته الى التبري من عهدة هذا القول لانه يوهم ان القائل له غير واحد من اهل
المذهب وانما حكاه ابن شاس عن ابن مسلمة وحده واشار الى جوازه وهو ايضا مشكل
في الفقه ولا سيما على عبارة ابن شاس فيه بعد الاصفرار والقياس في هذا الفرع انه
يجمع بينهما في اخر وقت الاولى **وقوله المطر** الى اخره يعني به السبب الثاني والثالث
من اسباب الجمع بين الصلاتين ولا يعني خصوص المطر في هذا الفصل اذ كل ما جاز من
الجمع بسبب المطر جاز بسبب اجتماع الطين مع الوحل وكذلك يجوز مع الطين وحده
على القول فانه سبب مستقل في الجمع قوله وقيل يختص الى اخره لا يريد هذا القائل
قصر الجمع على مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يعطيه ظاهر هذا الكلام وانما يعني
انه لا يجمع بالمدينة الا بالمسجد المذكور وكذلك على نص هذه الرواية فيجمع بمكة بالمسجد
الحرام وكذلك القول في بيت المقدس قوله والمنصوص اختصاصه الى اخره يعني ان المنصوص
ان المطر لا يكون سببا للجمع بين الظهر والعصر ويستقرئ من كلام الامام في الموطا
سببيته لذلك لما روى الحديث جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب
والعشاء من غير خوف ولا سفر قال مالك اراه ذلك في المطر وهذا الاستقراء جرت
العادة بالاعتناء به وفي مثله لان الامام انما قال ذلك مفسرا للحديث ولا يلزم من
تفسير الحديث الاخذ به الا عند عدم المعارض وههنا قنية ضعيفة اذ الاصل
انتفاء المعارض ولا سيما في هذه المسألة من حيث ان التفسير مخالف لظاهر اللفظ
فعدول المفسر فيه عن الظاهر الى هذا المعنى المرجوح دليل على ان المعول به عنده هو
ما فسر به والله اعلم وبقي كلام طويل يتعلق بمعنى الحديث اضربنا عنه لعدم تعلقه
به بهذا الكتاب قوله والمشهور الى اخره لما تكلم على حكم الجمع وما يجمع بينهما
من الصلوات تعرض لبيان الكيفية واخبر ان المشهور تاخير المغرب قليلا واستحقق

في — انه — لث — في

لاستلزامه فوات فضيلة وقت المغرب اذ الاجماع على ان تعجيلها اول الوقت افضل
واجيب بان سبب الجمع انما حصول المشقة بالتردد للمسجد في وقتي المغرب والعشا
فاذا قدمنا اول الوقت مع قوة الضوء لم يتحقق حصول السبب واما اذا اخرنا حتى تحصل
اوايل الظلمة حتى لا يبقى من الضيا الا قدر ما يوصلهم الى منازلهم فان ذلك يتبين فيه حصول
سبب الجمع وقدم المشهور على القولين لشهرته وقدم الثاني على الثالث لشهرته بالنسبة
اليه **قوله** ولو انقطع المطر بعد الشروع الى اخره **ش** يعني ان السببية هنا انما
تطلب ابتداء لا دواما ونظايره كثيرة وايضا فانه لا يؤمن عودة المطر كما قاله بعضهم
ولكن ربما وجدت امارات تدل على عدم العودة **قوله** ولجمع المعتكف في المسجد **ش** يعني
انه للجماعة كتبعية المسافر والعبد والمراة في صلاة الجمعة ولهذا استحب بعضهم
للامام المعتكف ان يستخلف من يصلي بالناس ويصلي وراء مستخلفه **قوله** واختلف
في الضعيف الى اخره **ش** يعني اختلف في جواز الجمع لهما بالمسجد والاقرب الا يصلوا مع
الامام ولا يتشبهوا بالمعتكف **قوله** ويقدم خائف الاغماء على الاصح **ش** يعني بها اذ ا
الكلام بيان ما اشار اليه في اول الكلام على اسباب الجمع بقوله والمريض اذا خشي
الاغماء ظاهر قوله يجوز له الجمع ولا خلاف فيه وانما الخلاف هل يقدم الثانية الى الاولى
او يوخر الاولى الى الثانية وليس كذلك لان نافع يقول فيه يصلي كل صلاة لوقتها وهذا
قول بنفي الجمع مطلقا وهو الظاهر لان الاغماء مانع من توجه الخطاب فالمريض اذا كان
قادرا على اداء الصلاة فان حضر وقتها ومعه عقله اداها والا فقد سقطت عنه
بخلاف اذا كان لا يخشى الاغماء الا انه يشق عليه اداء كل صلاة في وقتها فان هذا قد
يرخص له في تقديم احداهما او تاخيرها كالمسافر **قوله** لا غيره على الاصح **ش** يعني
المريض الذي لا يخشى الاغماء ويكون الجمع ارفق به فهذا لا يقدم الثانية الى الاولى
بل يوخر الاولى الى الثانية ثم النظر في كيفية هذا التاخير وهل تستوي فيه صلاتي الليل
مع صلاتي النهار له محل غير هذا الموضع **قوله** وينوي الجمع اول الاولى الى اخره **ش** هذه
طريقة المولف ومن وافقه على ذلك في اشتراط النية في الجمع فلا يجعل الخلاف الا في محل النية
ولا في اشتراطها وغيره يجعل الخلاف في اشتراطها والاظهر ان من يرى تاخير الاولى الى
الثانية فالاليق به ان يكون محل النية في الاولى ومن يقول بتقديم الثانية يقول محل النية
هو الثانية **قوله** ويبقى عليهما الى اخره **ش** واعلم ان من يرى ان محل النية هو الاول
ولا يرى ذلك شرطا في صحة الصلاة بل هو عنده اما من باب الاولى او واجب ليس بشرط
واجاز في المدونة في الفرع الثاني الجمع وذلك موئد لطريق من يرى ان الخلاف في اسقاط
النية اذ لا معنى لطلب الجمع مع اقترانهما في الزمن وتعقب على المولف ومن وافقه
اجراء الخلاف في الفرع الثاني من الاصل المذكور اذ من الممكن ان يكون مذهبه في الخلاف

افتقار

افتقار الجمع الى النية ولكنه في حق الامام وحده او في حقه وطايفة معه واما من صلى وحده
المغرب واراد الرحيل معهم في العشا فيسقط عنهم حكم النية لتبعه للجماعة كما
في صلاة الجمعة من شرط وجوبها الاقامة والذكورية والحرية ومع ذلك ان حضرها
مسافر او امراة او عبد اجزاهم ولا تنعقد بهم **قوله** ويوالي الى اخره **ش** يعني ان سنة
الصلاة الثانية ان تكون متصلة بالاولى متوالية لها ولا يفصل بينهما الا بقدر الاقامة
الثانية وقيل الاذان والاقامة واحسن في اختصاره اذ جعل الكلام على مسالتين بلفظ
وجيز غير ان المشهور هو القول الثاني واختلف هل يوذن للثانية داخل المسجد
او خارجه والمشهور خلاف مذهب ابن حبيب والاقرب ان مذهب ابن حبيب انما يجز
التنفل لبعض الجماعة للتعليل منهم واما لو اجتمعوا على التنفل حتى يودي الى الفصل
بين الصلاتين ولا سيما مع كثرتهم فانه مكروه **قوله** ولا يوتر الا بعد الشفق **ش** يعني
ان الرخصة انما هي مقصورة على تقديم العشا الثانية الى الاولى لتحصيل فضيلة
الجماعة ليلة المطر ولمشقة النزول الى الثانية في السفر واما الوتر فلا ضرورة
الى تقديمه وهو من جملة النوافل التي ايقاعها في البيت افضل وفي اخر الليل اولى وحكي
فيها قولا بجواز التقديم اعني ليلة المطر والذي على ذلك الا انما هو ما سبيل بعضهم
عن جماعة ليس فيهم من يحسن القراءة الا امامهم يجمعون ليلة المطر فهل يوترون قبل
مغيب الشفق قال نعم **قوله** واذا نوى الاقامة الى اخره **ش** يعني ان من جمع في السفر
وكان حكمه تقديم الثانية الى الاولى فنوى الاقامة في اثناء احدى الصلاتين اما الاولى او
الثانية فقد بطل الجمع ولا يكون مثل المطر اذا ارتفع في اثناء احداهما و هذا الفرع
مما يتم به التعليل في مسالة انقطاع المطر والاقامة هنا مقابلة للسفر مما اعني انه
كما لا يشترط طول السفر فلا يشترط اقامة اربعة ايام **اعلم** ان بطلان الجمع لا
يستلزم بطلان الصلاة فلهذا اذا نوى الاقامة في اثناء الاولى وبعد الفراغ منها
وقبل التلبس بالثانية صحت الاولى ويوخر الثانية الى ان يدخل وقتها وان نوى الاقامة
في اثناء الصلاة الثانية صحت الاولى ايضا ويقطع الثانية او يتم عن نافلة وهو اولى
ولا خفا انه يتمادى عليه على مذهب اشهب وسحنون وكان حق هذا الفرع ان يذكر في الفصل
الاول **قوله** عند التقديم شرط في فرض هذه المسالة ولا خفا بصحته **قوله** وان كان بعدهما
فلا تبطل **ش** يعني لوقوع الصلاتين صحيحتين باجتماع شرائط الجمع وهل يستحب
اعادة على احد القولين فيمن نوى الاقامة بعد سلامه من صلاة القصر فيه نظر
والاقرب عدمه والله اعلم

فصل والجمعة فرض عين **ش** هذا هو
النقل الصحيح عن المذهب ولم يثبت عن المذهب انها فرض كفاية ولا يصح ايضا
تاويل من تاول على مالك انها سنة والدليل على انها فرض عين ان الامر ورد بها على

صيغة العموم بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم لينتهين اقوام على ودعهم الجماعات وان لم يكن من صيغ العموم ولكن ما احتف به مقتضى لذلك وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك ثلاث مرات من غير عذر ولا علة طبع الله على قلبه لا يقال ان الوعيد انما يثبت لمن تركها ثلاث مرات من غير عذر ولا علة ولكن نقول بموجبه والنزاع انما هو هل يجوز تركها مرة واحدة لا انا نقول من خالف في كونها فرض عين لم يقيد مذهبه بالمرة والمرتين والحديث دل على الوعيد في حق من تركها ثلاث مرات متواليات وكل من حرم تركها ثلاث مرات حرم تركها مرة واحدة فالفصل بينهما خروج عن الاجماع **قوله** وشرط وجوبها الى اخره **ش** هذا الذي عليه اكثر العلماء في اعتبار هذه الشروط وفي ذكر دليل كل شرط منها والانفصال عما يرد عليه طول لا يحتمله هذا المختصر على ان الاقرب والظاهر من عموم الاية والحديث الثاني من الحديثين المذكورين الان وجوبها على العبد والمراة والمسافر اذا امكنه حضورها من غير مشقة لنا ولا العموم لهما الحديث المذكور في هذا الباب لم يخرجه اهل الصحيح **قوله** والقرب منها الى اخره **ش** ما ذكرنا يحكي هذا القول غير واحد وظاهر المدونة ان الزيادة اليسيرة على ثلاثة اميال في حكم ثلاثة اميال **قوله** وهو القدر الذي يبلغه الصوت الرفيع فيه نظر والظاهر ان القدر الذي يبلغه الصوت الرفيع عادة هو الميل كما قال بعض الائمة **قوله** والمعتبر طرف البلد وقيل طرف المسجد **ش** يعني ان مبدا قياس مبدا مسافة ثلاثة اميال من طرف البلد وقيل بل من المسجد وهذا هو القياس لان الموجب لتحديد هذا القدر انما هو القدر الذي يسمع منه الصوت الرفيع عادة واذا كان المسجد هو محل ذلك الصوت وجب التحديد منه ونص بعضهم القول الاول بان اهل البلد لو احد يجب عليهم الاتيان الى مسجدهم ولو عظم البلد جدا حتى يكون مسافة بعضهم منزله الى المسجد اكثر من ثلاثة وفيه نظر ولا سيما على مذهب من يجيز تعددها في الواحد **قوله** وقيل ستة وقيل بريد **ش** هذا يرجع الى اول الكلام في تحديد المسافة بثلاثة اميال واذا ثبت ان اهل العوالي كانوا ياتون الجمعة بالمدينة وثبت ان منتهى اقصا العوالي من المدينة ثلاثة اميال كان ذلك اصلا في هذا الباب وفي هذه المسئلة اقاويل كثيرة خارج المذهب بعضها قريب وبعضها بعيد واتبعها قول ربيعة من اواه الليل الى منزله لزمته **قوله** وشروط ادائها الى اخره **ش** يقع في بعض النسخ بافراد شروط الوجوب وجمع شروط الادى وله وجه ان صح ذلك عن المولف وذلك ان اصطلاحهم في التفريق بين شرط الوجوب وشرط الادى ان كان من فعل الله كدخول الوقت او ما لا يطلب من المكلف كالاقامة وعلق عليه امر سمي شرط وجوب وما كان من فعل المكلف

وهو

الجمعة

العصر

ذلك

التفريق

ومطلوبا

ومطلوبا منه سمي ذلك الاداء كستر العورة والخطبة في الجمعة هذا هو شرط الادا هذا هو غالب عادتهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان شرط الوجوب لما لم يطلب من المكلف صار ذلك كوصف واحد لانه ان وجد جميع ما علقت عليه انعقاد وجبت والا لم تجب واما شروط الادى فهي تكاليف متعددة وربما خوطب الناس ببعضها دون بعض الا ترى ان الخطبة انما يطلب تحصيلها من الامام وان كانت شرطا في صحة فلذلك جمع شروط الادى وافراد شروط الوجوب والمطلوب من هذه الشروط موافقة صحة صلاة الجمعة التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** وتجب اقامتها بالمتمكن من ذلك **ش** يعني ان المتمكن من جمع هذه الشروط الاخيرة التي هي شروط الادا بسبب لوجوب اقامتها فتكون الباء من قوله بالمتمكن سببية وكان هذا الفرع غير محتاج اليه لانه اذا كانت الجمعة واجبة واجتمع شرط الوجوب والادا فلا شك في وجوب اقامتها **قوله** ولا يشترط اذن السلطان على الاصح **ش** يعني انه اختلف في اذن السلطان في اقامتها هل يعد شرطا من شروط الادا او لا يعد ومن عده شرطا انه يحتاج الى اذنه في كل جمعة بل يكفي في ذلك اذنه لاهل البلد مرة واحدة فيقومون بعد ذلك من غير احتياج الى اذن **قوله** وفي كون الامام مقيما الى اخره **ش** لما عدد الشروط اخذ يتكلم عليها مفصلا فتكلم على شرط الاقامة ومن فروعه هل لا بد ان يكون الامام مقيما او لا يحتاج وذكر فيه ثلاثة اقوال الاشتراط وعدمه والتفريق بين ان يكون مستخلفا فتجزي او ابتدا بهم الصلاة فلا تجزي وهذا كله نزل بطريق الالتزام على انه اختلف في صحة صلاة المسافر اذا صلى الجمعة ماموما ولا خلاف فيه وكذلك نظيره في المراة والعبد والمشهور من الاقوال الثلاثة الاول والقياس الثاني والاستحسان الثالث **قوله** ولا تجزي الاربعة ونحوها **ش** يعني ان الجماعة المشترطة في هذا الباب اخص من الجماعة في غيره وبين ذلك بقوله ولا بد ممن تتقوى الى اخره وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم والائمة بعده لم يفعلوها الا كذلك واجيزت بهذا العدد واقل منه خارج المذهب **قوله** ولا بد ممن تتقوى بهم قرية من الذكور الاحرار **ش** لما نفى الاجزا عن نحو الاربعة خشي ان يعتقد الاجزا في نحو العشرة كما قيل في الاثنى عشر بين انه لا بد من جماعة عظيمة لا نهم هم الذين يمكنهم التقوي في الامن والخوف كما ذكره بعضهم ولكن الذي يشير ان هذه الجماعة شرط في صحة اقامتها من البلد ووجوبها على اهله ولا يشترط حضور هذا العدد في كل جمعة كما جا في حديث العير لانه لم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم الا اثنى عشر رجلا واما الموضع الذي يمكن التقوي فيه فينبغي ان يختلف الحكم باختلاف الجهات فالبلاد التي سلمت من الفتن تتقوى

العزبة فيهما بجماعة يسيرة في الحصون وغيرهم بخلاف اذا كان فيهما ذلك وقد اشار سحنون الى هذه العلة وانتصب قوله مستوطنين على الحال من الذكور الاحرار وذكر الشهير في الفرع المبني على الخلاف ليس بلازم والا فالا منه عند من يراها كافية من غير استيطان بحيل بروز الشمس كاربعة ايام **قوله** وفي اعتبار من لا تجب الى اخرها **في** **مه** هذا راجع الى الراحل الملة يعني ان الذكور الاحرار المستوطنين لا بد ان عددهم من تتقوى بهم القرية اولا يحتاج الى ذلك بل اذا كان فيهم مع من هو تابع لهم من عبيد او مسافرين والظاهر هو الاول اذ ليسوا من اهل الجمعة اعني العبيد والمسافرين **قوله** ويشترط بقاؤهم الى تمامها **مه** يعني ان هذا الشرط مطلوب ابتداء كما هو مطلوب ابتداء وهو الاصل في الشرط والمانع وقول اشهب يتخرج على صحة صلاة المسبوق **قوله** وقال الباجي والجامع شرط باتفاق **مه** هذا قريب مما ذكر القاضي ابن رشد قلت ووقع الخلاف ايضا في شرطية المسجد وانه لم يخالف في ذلك احد

ايضا في شرطية المسجد وانه لم يخالف في ذلك احد وشرطية العزم على ايقاعها على التابيد فيه فذهب الباجي الى اشتراط ذلك وانها اذا انقلت عن مسجدها لعذر ما الى مسجد اخر لم تنتقل عن هذا المنقول اليه الا لعذر ووافقه على ذلك ابن رشد في مسائل المجموع عنه وخالف ذلك في مقر ما نه وانكره **في** انكار اشديدا واما قول المولف واستقرا الصالحي غلط فهو من تمام كلام الباجي وزعم الباجي ان كلام الصالحي وراوي هذا الاستقرا عنه وهو القزويني مجهولان وانكر عياض جميع ذلك اما الاستقرا الذي انكره الباجي وهو ان الصالحي اخذه من كلام ابن القاسم الكلام على الشروط حتى انه نقل عن مالك في صفة القرية التي هي احد الشروط ذكر الاسواق مرة وعدم ذكرها اخرى فلو كان الجامع من شروطها لكان بالذكر اولا فدل على عدم شرطيته وقوى عياض هذا الاستقرا بمسئلة نقلها ابن محرز في الاسارى اذا حلا العدو بينهم وبين دينهم انهم يقيمون الجمعة والاعياد اما كانوا في سجن اولا ومعلوم ان سجن الكافر لا يمكن اتخاذ المسجد فيه قال عياض وقول الباجي ان القزويني والصالحي مجهولان فليس كذا لم الا ان القزويني ما هو مشهور في مذهب مالك واما الصالحي فهو ابو بكر بن صالح الابهري واما من تلك الطبقة قال في غير التنبيهات ان القزويني كان كثيرا ما ينقل عن شيخه ابو بكر بن صالح الابهري وابو بكر بن علوية الابهري فلما اجتمعا في الكنية والنسب فرق بينهما بان كنى عن الاول بالصالحي قال ومثل هذا لا يوصف في الصناعة بانه مجهول اذ لم يعلمه احد اهل الصناعة وانما يوصف بالجهالة اذا انحث عنه جماعة من اهل هذا الشان فلم يعرفوه هذا معنى **الى** كلام عياض وهو قد بلغ في الحسن الغاية وقول المولف والبراح والدور بنيان خفيف ليس بمسجد من تمام كلام الباجي ايضا ومن خالفه بالاستقرا المتقدم يخالف في هذا الا

يبقى

لاسيما وقد اقيمت الجمعة في اول الاسلام بالمدينة قبل بناء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وادعا النسخ صعب **قوله** وصلاة المقتدين الى اخره **مه** لا شك في صحة صلاة المأمومين في الطريق اذا دعت الى ذلك ضرورة والضرورة هي ضيق المسجد وظاهر كلام المولف ان المسئلة انما تسلم من الخلاف وتصح الصلاة باتفاق اذا ضاق المسجد واتصلت الصفوف وانه ان اختل احد الوصفين وهو ضيق المسجد او اتصال الصفوف صحت الجمعة على الاصح ولا تصح على القول الاخر وان اختل الوصفان معا لم تصح بلا خلاف فتجيء صور اربع ضيق المسجد واتصال الصفوف تصح بلا خلاف مقابلها وهي الصورة الثانية لا تصح بلا خلاف هذا ظاهر نقل المولف وظاهر كلام غيره ان هذا هو محل الخلاف الصورة الثالثة اذا ضاق المسجد دون اتصال الصفوف ومقابلها وهي الصورة الرابعة اذا اتصلت الصفوف ولم يضق المسجد وهما محل الخلاف على نقل المولف ويحتج للصحة بان المسجد في حق المأموم لو وجب مع الاختيار لوجب مع الضرورة كسائر شروط الاداء وقد يقال الاصل افتراق حكم الضرورة مع حكم الاختيار فان كان في سائر شروط الاداء اتفاق فقد لا ما نع من القياس وان لم يكن ثم اتفاق سوينا الحكم في الجميع باتفاق محل الضرورة من محل الاختيار على وفق الاصل **وكثير** ما يسأل اهل العصر عمن يجلس في بعض الطرق والجامع متسع من غير ضرورة فاذا خرج الامام ضاق المسجد واتصلت الصفوف حتى يصلي ذلك الجالس في الطريق على وجه يسوغ له لو كان الان في المسجد فهل تصح صلاته بلا خلاف او يدخلها الخلاف المتقدم والاقرب هو الاول مع كراهة لان العرض انه زمن وجوب السعي الى الجمعة لا يمكنه الصلاة في الجامع لضيقه والعرض ايضا اتصال الصفوف لكنه فوت نفسه فضيلة الوصول الى المسجد وايقاع الصلاة فيه اختيارا **قوله** وفي سطوحه الى اخره **مه** والاقرب ان كان السطح محجورا عدم الصحة وان كان مباحا للناس جرت على صلاة الظهر هناك بصلاة الامام اسفل وقد تردد والى الكراهة في ظاهر كلامهم **قوله** واما الدور والحوانيت الى اخره **مه** انما لا تصح الجمعة عند هؤلاء ذلك لبعد الشبه فيما بينهما وبين المسجد بخلاف الطريق لان الانتفاع بها لا يفتقر الى اذن فاشبهت المسجد من هذا الوجه وقد يقال كما اغتفر للضرورة الصلاة في الطريق وان لم يكن على صورة المسجد الذي هو شرط في اداء الجمعة وجب ان يغتفر ايقاعها في الدور للضرورة والشبه المتقدم ان كان كافيا في صحة الجمعة في الطرق من غير ضرورة وان لم يكن كافيا فلا تصح لتخلف الشرط **قوله** فان اتصلت الصفوف فيها فقولان **مه** ظاهر كلامه في هذا الفرع يقتضي ان الخلاف المذكور في الفرع الذي قبله هو اذا ضاق المسجد ولم تتصل الصفوف وان هذا الفرع اذا حصل الوصفان معا ضيق المسجد واتصال الصفوف ولذلك كان الاصح في الفرع الاول البطلان وهنا قولان لم يعين الاصح منهما فان قلت كلامه على الدور والحوانيت يقتضي خصوص الخلاف فيهما

على الاطلاق سوآ ضاق المسجد او لم يضق فلم حملت كلامه على ما اذا ضاق المسجد قلت
انما حملت كلامه لما تقدم في مسئلة الطريق مع في شبههما من المسجد من انه اذا لم يضق
المسجد ولم تتصل الصفوف لم تجز بالاخلاف على ظاهر نقل المولف فاذا كانت الطرق هكذا
وان تكون الدور لذلك احرى غير ان كلام المولف فيه شيء وهو انه تكلم على الصحة بعد الوقوع
على جواز الاقدام على ذلك ابتدآ اعني في مسئلة الدور والحوانيت والمشهور في ذلك المنع
والشاذ الجواز اذا ضاق المسجد واتصلت الصفوف وذلك يقوي ما قلناه من ان الصلاة
في الطرق اخف من الصلاة في الدور **قوله** وتعددها في المصر الى اخره **ش** المشهور المنع
رعاية لفعل الاولين والعمل عند الناس اليوم على الجواز لما في جمع اهل المصر الكبير
في مسجد واحد من المشقة **قوله** وعلى المنع الى اخره **ش** انما احتاج الى ذكر هذا الفرع
وان كان الاصل ان من ارتكب المنع ولا سيما في العبادات عدم الصحة خوفا من ان يعتقد
ان الصلاة صلاة اهل الجامع الذين سبقوا انا لاداء وان لم يكن العتيق كما ذكره بعض
المخالفين **قوله** وعليه **ش** يعني على القول بالمنع من تعددها في المصر لو اقيمت بقرية
اخرى وكور هنا نقل الخلاف في المسئلة ولا يحتاج اليه ولو قال بقرية لم تجز لكان في المصر
تبع كلامه **وقد** ساح الولاة بافريقية في زماننا هذا في ذلك ولا ينبغي بعمر ولو قيل
في اكثر قرى افريقية اليوم انه لا تجزي الجمعة فيها ما ابعد بل ذلك لكثرة الغش وقلة
قرية لم يكن التقوى فيها في الامن والخوف وظن بعض اهل العصر ان اذن الوالي في ذلك
مما يرفع الخلاف بل غلا فيه حتى ظن ان الخلاف يرتفع ولو لم يستاذن الامام لما علم من
اختيار الولاة اعني ولاة زماننا لذلك وانت قد علمت ان اذن الامام انما هو في العبادات
في الفتوى بل هي الفتوى حقيقة ولا يمنع ذلك من غيره من ان يفتي بخلافه وايضا فان حكم
الحاكم انما يتناول في المعاملات الجزئيات لا الكليات فلو حكم قاضي مالكي او حنفي بصحة
بيع الغائب في صورة اخرى **قوله** والخطبة واجبة الى اخره **ش** استدل غير واحد على صحة
بقوله تعالى وتركوك قائما عاتبهم على تركه صلى الله عليه وسلم قائما ومعناه في حال الخطبة
ولولا انها واجبة لما عوتبوا فيه وفيه نظر اذ لعل موضع الامر الجامع في قوله تعالى
واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه وان كان مذهب مالك انما
ذلك في حرب النبي صلى الله عليه وسلم لكن اللفظ اوسع من ذلك سلمناه لكن هاهنا ما يقتضي
منع خروجهم عنه لانه صلى الله عليه وسلم مخاطب لهم فخروجهم والحالة هذه كالقطع لحديثه
وفي ذلك ترك الادب معه لتعزيره وتوقيره المفترض على كل مسلم ولا يلزم وجوب
حضور الخطبة في حق من لم يدرك من الاصل وفي قول المولف خلافا لابن الماجشون
بعض الاجمال لان نفي الوجوب اعم من السنة التي هي مذهب ابن الماجشون **قوله** والله
القول **ش** يعني اقل ذلك مما يسمى خطبة عند العرب وهذا والذي نقل بعده متقارب

بل القول

بل القول الثاني مستلزم للقول الاول واخص لان الكلام الموصوف بالصفة التي
ذكر خطبة عند العرب وليس كل ما يسمى خطبة عند العرب مشتمل على ما ذكر
فلذلك لم يدخل في نقله القول الاخر الثالث حكاه ابن الجلاب وغيره ما معناه تجزيه
ما قل من ذكر الله او كثر والمولف اكثر نقله من كتاب ابن شاس وابن شاس نقل
ما ذكرناه من كتاب ابن الجلاب عن ابن الماجشون الا اذا تكلم بما قل وكثر فجمعته
ماضية فللمولف ان يقول انما قال ذلك لان مذهبه عدم وجوب الخطبة لا ان قلتهما
دون ما ذكرناه اولا وهذا فيه نظر لان ابن الماجشون لو اراد تشقق الاجزا على ما
قل فقال اذا تكلم بما قل او كثر المستلزم لاجل وجود الخطبة وانما معناه المطلوب
منه ان يعين قبلها ذكرا قليلا وذلك يجزيه على ان ابن شاس حكى رواية فيمن سبح وهلل
اجزاه ولللمولف ان يجيب بان هذه الرواية لا تدل على ما ذكر لاحتمال ان تكون مذهب الامام
فيها ان الخطبة واجبة وليست شرطا ويدل على ذلك انه قال فيها فيعيد ما لم يصل فان صلى
اجزاه لكن مذهب ابن عبد الحكم كما حكيناه عن كتاب ابن الجلاب يعني عن هذا الكلام **قوله**
وفي الثانية قولان **ش** يعني وفي وجوب الثانية قولان والظاهر وجوبها لان المعتمد
في وجوب الخطبة انما هو فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد فعلهما معا وافعل الثانية على
نحو ما ذكر في الاولى الا في قراءة القران فانه مما يختص به الاولى واستحبوا فيه سورة
وفي الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا فيها بقاف واستحب اهل المذهب في اخر
الخطبة ان يقول يغفر الله لنا ولكم **قوله** وفي وجوب الطهارة قولان **ش** يعني للخطبة
واخذ بعضهم من المدونة عدم وجوبها وفيه نظر والاظهر الوجوب مع الشرطية **قوله**
وفي وجوب الجلستين والقيام قولان **ش** يعني الجلسة الاولى حتى يفرغ المؤذنون والجلسة
الثانية التي بين الخطبتين والقيام على راي من اوجب الخطبة واما فرع الطهارة فقبله
فيتفرع اجراوه على كل واحد من القولين في وجوبها وسقوطها لا اثر له ان صلاة الغالية
تجب لها الطهارة والظاهر وجوب سقوط الجلسة الاولى لانها لاجل الاذان ولا سيما وجوب
اذا قيل بسقوط الاذان لها واما الثانية فقال بعضهم انها للفصل بين الخطبتين فهو بوجوب
ومقدارها عند بعض اهل المذهب قدر الجلوس بين السجدتين **قوله** وفي حضور الجماعة لها قولان
ش يعني وجوب حضور الجماعة ومسئلة المدونة ساقها المولف لان بعضهم اخذ منها
وجوب حضور الجماعة وجعل الواو من قوله والامام يخطب للحال وهو الاظهر فيها ممن
جعلها عاطفة او غير ذلك لانه يكاد يخرج الكلام بذلك عن الفايدة وظاهر الرسالة
عندي خلافه **قوله** ويتوكأ على قوس او عصا **ش** ظاهره انهما سوا في الاختيار ورجح
بعضهم العصا ورأى بعضهم مع ذلك والسيف **قوله** ومن شرطها ان لا يصلي غير الامام الا لعذر
ش يعني غير الخطيب وهذا انما يكون على القول بشرطية الخطبة وفيما مع ذلك نظر

قوله فان عرض بينهما ه يعني وان عرض العذر بين الخطبة والصلاة وتباكوا العوائد
بالاستعمال اذا تحقق شرط اتحاد الامام والخطيب قوله فان قدم والا وقد شرع الى
اخره ه يعني اذا قدم والثاني بعدما خطب الاول فقيل يبطل ما فعله الاول
ويبتدي الثاني الخطبة او يبتديهما الاول من الثاني وقيل يجمع ما فعله الاول ويبني
الثاني على ما يحمل الاول واذا قلنا بالقول الاول فنص ابن المواز على ان فعل الاول
يبطل لكنه اذا قدم الثاني بعد ان صلى الاول ركعة تمادى واعاد الثاني الخطبة
والصلاة هذا هو المنقول وكلام المولف فيه اجمال لما نسبه لابن المواز والاصوب والله
اعلم صحة جمع ما فعله الاول ولا يلزم اعادة الخطبة ولا الصلاة ولا سيما على المشهور
من ان الجمعة لا يشترط فيها اذن الامام وقد يقال لان معنى المشهور ان الجمعة لا يحتاج فيها الى
اذن الامام اي ان الامام اذا لم يتعرض للقيام بها فلا يحتاج اذنه واما اذا كان يحضرها
ويصلي بالناس فيها فلا بد من اذنه واما ما حكاه المولف من قصة ابي عبيدة مع
خالد رضي الله عنهما فمعنا ما حكاه ابن حبيب وقد حوله في ذلك فقيل ان الولاية
انما جاءت لابي عبيدة والصفوف مساوات للقتال وانا ابا عبيدة لم ينفذ الولاية
لما خشي من اظهارها والحال هذه ان يقع فشل مع كفاية خالد في امر الحرب لا ان
ذلك كان في الجمعة قوله يجب الانصات ه يعني من الاستماع وفي قوله للخطبة اشارة
ان الانصات انما امر به من حين اخذه في الخطبة الى انتهائها لا قبل ذلك وقال ابو
حنيفة يومر بالانصات لا على جهة الوجوب من حين خروج الامام الى انقضاء الخطبة
وقول المولف وان لم يسمع تنبيه على مذهب من اجاز الكلام لمن لا يسمع الخطيب واختلف
هل يختص وجوب الانصات على من في المسجد خاصة او يتعدى الى الجالسين في الطرق
ولاجل صلاة الجمعة هنالك او يتعدى الى كل ذاهب من منزله الى الجمعة في حال الخطبة
قوله ولا يسلم ولا يرد ولا يشمت ه يعني المستمع الخطبة او الداخل على الناس
من خارج في هذه الحال واما الامام اذا خرج على الناس فلا بد ان يسلم عليهم وهل يسلم
عليهم اذا رقا المنبر فيه خلاف قوله التحية على الاصح ه قلت الصحيح انه يحليها
لحديث سليك الغطفاني خرجه مسلم قوله والتعوذ الى اخره ه انما خالف حكم هذه
لما قدم من التشهير والتشميت والرد لانها كالمواجبة الا ترى ان الخطيب اذا ذكر احدا
فانه يجيب ولا يعد لاغيا ولا سيما اذا وقف الخطيب في فقر الخطبة كالعصف للمتامنين
قوله عند اسبابها ه يعني ان يتعوذ عند ذكر النار ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
اذا جرا ذكره والصلاة عليه ويومن اذا دعى الامام واختلفوا اذا خرج الامام في
خطبته الى ما لا يحل كسب من لا يجوز سبه هل يجوز الكلام حينئذ والظاهر عندي من
ذلك جواز الكلام اذا امن الاحن على نفسه ولان الواجب زجر الخطيب والانكار عليه
لمن قدر

السلام ولا يصلي

حينئذ

قدر على ذلك وفي الانصات له سببه بقوله في الضرورة قوله وفي الجهر به ه يعني
بما ذكر من التعوذ والتامين والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والاصل الجواز لما يخشى
من التشويش على الامام قوله ويحرم الاشتغال عن السعي عند اذان جلوس الخطبة
هذا بين في حق من يمكنه ادراك الجمعة حينئذ واما من بعد فيجب عليه السعي ويحرم
الاشتغال عليه قبل ذلك بمقدار ما يدرك الجمعة وقد تقدم الخلاف في لزوم حضور
الجمعة للخطبة قوله هو المعهود ه يعني كما في بلاد المغرب اليوم من اذانهم في المنار
وزعم بعضهم ان كذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والصحيح انه كان بين يديه وهو الذي ذكر
ابنه بعض من يوثق بقوله من اهل المذهب قال وقد اتفقوا على ان الاذان يوم عرفة بين يدي
الامام وفي صحة حكاية المولف عن هشام وهو ابن عبد الملك نظر اذ هشام بن عبد الملك
انما كان امير المومنين بالشام لا بالمدينة قوله ويسقط بمرض ه يعني يسقط عن
المريض الذي لا يقدر معه على حضورها او يقدر لكن مع مشقة شديدة قوله او تمريض
قريب ه هذا بين اذا لم يكن من يقوم مقامه ممن لا تجب عليهم الجمعة واما اذا وجد
غيره ممن تلزمه فيكون تمريضه عليهم من فرض الكفاية فمن شاغل بتمريضه منهم
سقط عنه فرض الجمعة وعن بقية القرابة فرض التمريض ولا يقال بما هنا يترجح اتيان
الجمعة عليهم اجمعين لان الجمعة فرض عين وتمريض المريض فرض على الكفاية قوله او لكونه
مشرفا ه اي على الهلاك ليس لاجل التمريض بل لما علم مما يدهم القرابة
من شدة المصيبة قوله او لدفع جزعه على القريب وهذا القسم قريب من قسم
التمريض قوله او لجنازة اخ ه يعني بذا اخوة القرابة بل اما اخوة الصداقة
على ظاهر الرواية واما صواعهم من القرابة والصداقة قوله وقال ابن حبيب ولغسل
ميت عنده ه يحتمل ان يكون هذا الميت يخشى عليه التغير قوله فان حضروها وجبت
ه يعني فان حضر هولاء الذين ذكر سقوطها عنهم وجبت عليهم وذلك لان هذه الا
وصاف كانت مانعة من الحضور فاذا حصل الحضور لم يتحقق المانعية والغرض
اجتماع الاسباب والشرائط فيلزم تحقق الوجوب لا محالة ولم يذكر المولف في المانع
الخوف على المال وهو مختلف فيه والنظر التفرقة بين ما يجحف وغيره وكذلك لم
يذكر المولف الحذار الذي يجد صاحبه معه على اتيان الجمعة وهو ايضا مختلف فيه
والتحقيق فيه الفرق بين ما يضر بالجنة وبين ما لا يضر قوله والسفر بعد الزوال
ه لا يسقط وكونه لا يسقط اتيان الجمعة يستلزم تحريم السفر حينئذ وانظر
وكثيرا ما يجري بهذه البلاد لشدة الخوف بها وكثرة الغش بين تفويت رفقة في ذلك
الوقت ولا يلحقه السفر في تلك الايام مع غيرهم وانتظار اخر لا يدري متى يكون
به مما يشق عليه والظاهر اباحته قوله وفي جوازه وكراهيته ما بين الفجر وبينه

صلاة

وسكناه

قولان

ه يعني ما بين الفجر وبين الزوال فالجواز لانه فعل مباح اعني السفر لا يستلزم فعل
محرم ولا اسقاط فرض بوجوب فوجه الا المنع والكراهة لعموم النهي عن السفر في ذلك اليوم
قوله ويلزم الرجوع الى اخره ه يعني اذا فرعنا على الجواز او على الكراهة فخرج فادركه
النداء قبل انفصاله المسافة التي تجب عليها الاتيان منها الى الجمعة وجب عليه اتيان الجمعة
وهذا اذا كان يغلب على ظنه انه يدركها او يدرك منها ركعة واما اذا كان يغلب على
ظنه ان رجوعه لا يدرك به شيئا فلا فائدة في الامر به قوله والمسافر يقدم مقيما كالحاضر
ه يعني مقيما بقوله اي قريبا وظنه فانه يكون كالحاضر الذي لم يسافر قريبا فانه تجب
عليه الجمعة اذ لم يصلها قوله وان كان قد صلى الظهر ه يعني قبل ان يقدم فهل تلزمه
الجمعة ولا تجزيه الظهر الذي صلى الاجزاء وعدمه وفرق سحنون بين ان يكون صلاها وبينه
وبين وطنه ثلاثة اميال فاقل فلا تجزيه وبين ان يكون ثلاثة اميال فلا يكون من اهل
الكرمش
الجمعة فتجزيه ويتخرج هذا الى مسئلة عادم الماء الراجي لادراكه في الوقت والشاك
في ادراكه قوله وغير المعذور الى اخره ه انما لم تجزه لان الاعادة عليه الجمعة ولم
يات بها بعد في العهدة قوله وللمعذور غير الراجي التعجيل ه يعني غير الراجي زوال
عذره قبل صلاة الناس الجمعة فله تعجيل صلاة الظهر كالآيس من ادراك الماء في
الوقت ومفهوم كلام المولف ان الراجي ليس له ذلك فان كان على الاستحباب فهو
المنصوص في المسئلة وان كان على الوجوب فهو خلاف المنصوص ولا يبعد تخريجه بالـ
الخلاف قوله فلو زال العذر وجبت على الاصح ه يعني كالعبد يصلي الظهر اول
وقت الجمعة ثم يعتق قبل صلاة الناس قوله ومثله الصبي ه يعني مثله باعادة
ما فعله اولا اذا تبين له من غير فعل ذلك الفعل الاول وقد يفرق بين مسئلة العبد
والصبي فان الواجب الموسع يتعلق الوجوب فيه بمطلق الوقت فاذا زالت الشمس
صدق بان ذلك وقت الوجوب فاذا صح الظهر فقد ادى ما وجب عليه فحققه بعد
ذلك طرى على ذمته بريئة من العهدة لانه بخلاف الصبي لانه اول الوقت لم يكن من اهل
الوجوب فاذا صح اول الوقت انما اتى بما فعله او ما يشبه النافلة في حقه فاذا بلغ
اخر الوقت صدق انه من اهل التكليف ولم يقع منه اداء الوجوب وكان القول
بالاعادة في مسئلة العبد يخرج من مذهب الكرخي قوله ولا يصلي الظهر جماعة الا
اصحاب العذر وفيه قول بجواز الجمع لغير اصحاب العذر ه هكذا نقل غير
واحد وهو الاصل اعني جواز الجمع والمشهور ووجهه سد الذريعة خشية افتراق
الكلمة على الامراء ولابن رشد وغيره في هذه المسئلة من شاءها فلينظر المقدمات
وكتابه الكبير قوله ويسن الغسل موصولا بالرواح ه اعني الركوع واذا ميز بينهما
فليس كذلك لان المشهور ان الغسل للجمعة سنة مؤكدة ونقل الخلق عليه في المدونة الوجوب

وهو

وهو قول آخر في المذهب وفي المذهب قول آخر بالاستحباب كما هو ظاهر كلام المولف
وان كان الاستحباب راجعا الى كونه موصولا بالرواح فانه مذهب على خلافه لان نصوصهم في
غير موضع ناطقة بان من فرق بين الغسل تفريقا كثيرا كالغذاء والغسل ويحتجون
على اشتراط ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم اذا اتى احدكم المسجد فليغتسل واما ابن وهب
فنص على ان من اغتسل للجمعة بعد طلوع الفجر اجزاه فظاهر كما نقل عنه المولف وتاوله
بعضهم على انه ذهب الى الجمعة حينئذ كما هو مذهب الكوفيين وهونا وبل بعيد قوله
ويتجمل بالثياب والطيب ه يعني على الاستحباب لقوله صلى الله عليه وسلم ما على احدكم ان كان
له ثوبان سوى ثوبي مهنته لجمعة او غيرها وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث آخر ان كان
عنده طيب فلا يضره ان يمس منه قوله ويستحب في الاولى الجمعة ه هو المذهب والاختلاف
اعلمه في ذلك المذهب قوله وفي الثانية هل اتاك ه وظاهر كلامه ان او على التخيير وهو
ظاهر فيما اتت بعد طلب وليس كذلك حكم القراءة هنا بل هو اخف وبل تنكرن او للتفصيل اذا
قوله واول وقتها كالظهر ه تنبيه على خلاف من اجازها قبل الزوال قوله واخر
وقتها الى اخره ه يريد بقوله وقيل الضروري على القولين آخر وقت الظهر الضروري
والقولان احدهما انه يقضي بمقدار ما اربع ركعات للعصر وقيل ركعة واحدة
والظاهر من هذا كله انها مثل الظهر اختيارا وضرورة قوله ولو شرع فخرج وقتها
اتمها الى اخره ه معناه انه اذا شرع في الجمعة آخر وقتها الضروري فغربت الشمس
قبل كمالها فانه يتمها جمعة وقيل انه يتمها جمعة اذا غربت الشمس بعد ان كمل
ركعة واما ان غربت قبل كمال الركعة فانه يتمها ظهرا وحمل هذا النقل على الخلاف وليس المولف
كذلك اذ لا يجري على المذهب ان الوقت يدرك باقل من ركعة فعلى هذا من ادرك اقل من
ركعة يكون قاضيا والجمعة لا تقضى خارج الوقت فوجه الا يتمها الا جمعة وهذا
متفق عليه في المذهب اما من ادرك منها ركعة بعد الغروب فاختلف المذهب فيما
ياتي به خارج الوقت هل يكون مودا فيه او قاضيا كما تقدم فيمكن ان يكون مبنيا على القول
بانه مود انه يتمها جمعة وعلى القول بانه قاض اما ان يتمها ظهرا واما ان يقطع
وكذلك اذا ادرك اقل من ركعة في الوقت فيأتي على ما تقدم في عدد الركعات والله اعلم

صلاة الخوف

نوعان الى اخره ه انما اخرت الى اخر الوقت رجاء
ان يهزم العدو فيمكنهم ان يوقعوها على سنة صلاة الامن فان قلت يلزم مثل ذلك
في النوع الثاني لان النوعين مشتركان معا في مخالفة صلاة الامن قلت وان كان الامر
كذلك في اصل المخالفة الا ان المخالفة في النوع الاول اكثر حتى قال جماعة كثيرة ممن
اثبت صلاة النوع الثاني انها لا تصلى في النوع الاول كما يقوله اهل المذهب وقال
آخرون تصلى ويجب القضاء قوله ايماء للقبلة وغيرها ه يعني اذا لم يمكنهم الا ذلك

والاشبه انهم لا يومون اذا لم يضطروا الى ذلك وكرام الامر في الغفلة **قوله** الثاني عند
الخوف الى اخره **ش** يعني ان هذا النوع يكون عند الخوف ان يشتغل جميعهم بالصلاة ولم
يتناشبوا القتال **قوله** والحضر كالسفر على الاشهر **ش** لا اشكال ان الخلاف في
الحاق حكم الحضر بالسفر انما يكون في النوع الثاني واما النوع الاول فلا يختلف
فيه حكم الحضر من حكم السفر واذا بنينا على الاشهر بالاستوا فيفعل في الجمعة كما
يفعل في غيرها **قوله** وذلك في كل خوف وفي كل قتال جايز **ش** انما ذكر الخوف والقتال
معا ليدخل فيه النوعان معا **قوله** كقتال المال والهزيمة المباحة **ش** يعني اذا
كان العدو اكثر من ضعفهم على ما ينفسر في موضعه وهذا في النوع الاول **قوله**
وخوف اللصوص والسباع هذا في النوع الثاني **قوله** والظن كالعلم **ش** يعني في النوع
الثاني واستحب بعضهم الاعادة في الظن الذي تبين خلافه **قوله** فيقسمهم الامام الى اخره
ش هذه صفة اذا انما في النوع الثاني **قوله** ثم يصلي بالاولى ركعة **ش** يعني ان كانت
ثنائية او ركعتين ان كانت اكثر من ركعتين **قوله** وقال ابن القاسم الى اخره **ش** يعني اذا
كانت الصلاة اكثر من ركعتين ففيها قولان الاول قول ابن القاسم ينتظر الطائفة
الثانية قائما في الركعة الثالثة قالوا ولا يجري لانها لا تجري فيها بغير ام القران
ثم يفرغ من قراتها قبل ان يستووا خلفه او قبل قضا الاولين ومن ماته ام القران فقد
فاته خير كثير فيكون انتظاره قبل القراة قال اما ساكتا واما داعيا والاول لا
يسكت لما يلزم عليه من اخلا ذلك الفعل من القراة والذكر ولا نظير له في اعمال
الصلاة على الصحيح ولا ينبغي ايضا ان يتعين ذلك الذكر في الدعا بل قد يكون تسبيحا
وتحميدا وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم القول الثاني رواية ابن وهب عن مالك انه ينتظرهم
جالسا وهذا يشغل جلوسه بالذكر ولم يتقدم الخلاف هل الجلوس الوسط محل الدعا
ولا يبعد ان يتفق هاهنا على جوازه وكانت هذه الرواية اقرب من مذهب ابن القاسم
لان قيام الامام في الركعة الثالثة جزء منها وانتظاره فيه كذلك تعذيبهم لتشبيههم
بالمسبوقين من غير ضرورة الى ذلك **قوله** ثم تاتي الثانية فيصلي ما بقي **ش** يعني يصلي بهم
بهم ركعتين ان كانت الصلاة رباعية او ركعة ان كانت ثلاثية **قوله** واما في
الثانية الى اخره **ش** انما قال فله لانه مخير على ما قيل بين ان يسكت او يدعوا
او يقرا فلذلك قال فله ان يدعوا والاولى عندي الا يسكت والمحل محل للقراة الطويلة
فيطيل القراة حتى تاتي الطائفة الثانية ويدخلوا معه **قوله** ويتم الحضري فيها
ثلاثا **ش** يعني بهذا ان الماموم الحضري خلف الامام المسافر في صلاة الخوف يصلي
خلفه ركعة ثم يتم لنفسه ثلاث ركعات بنا ان كانت الركعة التي صلى مع الامام هي
الاولى وان كانت الثانية صلى ركعتين بنا وركعة قضا على ما مضى في الرعاف والتعبير

المجرور

المجرور من قوله فيها راجع الى الثانية السفرية لا الى مطلق الثانية اذ من الجائز
ان يكون الثانية هي الصبح فلا يختلف فيها حكم الحضر من حكم السفر ويكون قول المولف
الحضري قرينة معينة حال الامام انه سفري **قوله** وفي سلام الامام الى اخره **ش** معنى ان
هذا الامام اذا صلى الركعة الاخيرة من صلاة الخوف فهل يسلم عقيب تشهده او
ينتظر بسلامه قضا الثانية ثم يسلم بهم والذي رجع اليه مالك في المدونة انه يسلم
وتقوم الطائفة الثانية لتاتي بما بقي عليهم ثم يسلم بهم ورجح القول المرجوع اليه
بالسلامة من قضا الماموم في حكم امامه واجيب عنه بانه ملغي في صلاة الخوف
الا ترى ان الطائفة الاولى تتم صلاتها والامام في الصلاة بعد واجيب عن هذا بان الطائفة
الاولى خرجت عن امامته بتمام الركعة الاولى حتى لو ابطل الامام صلاته لم تبطل عليهم
عليهم وفي هذا خلاف واما السلام فهو من تمام الركعة الاخيرة لم يقضوا قبل سلامه قضا
في حكمه والله اعلم **قوله** وقال اشهب الى اخره **ش** القول الاول اي معناه ان اشهب يقول
اذا صلى الامام بالطائفة الاولى لم يقضوا شيا وانما يذهبوا وجاه العدو ودخل الصلاة
باق عليهم ثم تاتي الطائفة الثانية فتصلي مع الامام بقية صلاته ثم اختلف قول اشهب
فروي عنه ان الطائفة الثانية تتم صلاتها بعد تمام صلاة الامام وقبل تمام الطائفة
الاولى صلاتها وروي عنه ان الامام اذا سلم كان وجوه فيئة وانما الطائفتان جميعا
غير ان الطائفة الاولى تكون بانية والطائفة الثانية قاضية وفي هذا القول الاخير
لاشهب بعد اذ من المعلوم ان تتغير صلاة الخوف عن حال صلاة الامن انما كان خوفا
من معرة العدو والامام اذا كان وجوه فيئة لا يغني عن الجيش شيا ولبعض اصحابنا
قول اخر كمذهب الشافعية يفرق بين ان يكون العدو في جهة القبلة اولا وهو قول حسن
ذكره ابن عبد البر وفي غير المذهب اقاويل اخر وزعم بعضهم ان اكثر هذه الصورة
رويت في الاثار واشار الى التخيير التعيين بحسب الحال **قوله** ولو جهل الامام الى اخره
ش معنى هذه المسلة ان الامام ينتهي صلاته بالطائفة الاولى في الصلاة الزايدة على
ركعتين الى اخر الجلسة الاولى فلو جهل وقسم الجيش على ثلاث طوايف في الثلاثية او على
اربع في الرباعية وصلى بكل طائفة ركعة فقال المولف صلاة الاولى يعني الطائفة الاولى
في الصلاتين الثلاثية والرباعية وصلاة الطائفة الثالثة في الصلاة الرباعية باطلة
يعني لانفصالهم عن الامام اختيارا من غير عذر قال واما غيرهما يعني غير الطايفتين
المذكورتين وهما الطائفة الثانية في الثالثة والرابعة والطائفة الثالثة في الثلاثية
والطائفة الرابعة فصحيحة على الاصح يعني لانهم مسبوقين وقال سحنون تبطل في حقهم
لانهم خالفوا السنة والله اعلم لما استلزم ذلك من اطالة الامام القيام في اول الركعة
الثانية واول الرابعة وليس بمحل الاطالة لان ذهاب الطائفة الاولى واتيان الثانية

اوالى

مستلزم لزيادة وهو غير مشكل ويحيى وقول سحنون هذا عندي اصح من قول ابن حبيب الذي صححه المؤلف **قوله** فيجتمع القضا والبنا **ش** يعني على الاصح عنده ويجتمع ذلك في حق الطائفة التي صلت مع الامام الركعة الثانية فتكون لها ركعة قضا وهي الركعة الاولى التي فاتتها وركعة في الصلاة الثلاثية وركعتان في الصلاة الرباعية بنا فان قلت قد قدمت ان القضا والبنا يجتمعان فلم نبه المؤلف على اجتماعهما هنا وترك التنبيه عليهما حيث ذكرته انت قلت ـــــ لان الذي ذكرته انما نبه عليه هو في باب الرعاف واما هذا الاخير فلم يتقدم تنبيه عليه

صلاة العيدين

سنة موكدة **ش** هذا هو المشهور في حكمها واخذ بعض الاندلسيين من اهل المذهب انها واجبة على الكفاية وحديث الاعرابي اذ قال هل علي غيرها من قال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا ان تطوع حجة للمشهور **قوله** ويؤمر بها من تلزمه الجمعة هذا الاخلاف فيه وفي غيرهم **قوله** وقولان **ش** يعني هل يومر بها العبيد والمسافرون والنسا واهل القرى الذين لا تجب عليهم الجمعة ومن اسقط الامر راى ان النبي صلى الله عليه وسلم سمى الجمعة عيدا وفي الاثار قد اجتمع لكم في يومكم هذا عيدان فوجب استوائهما في الاحكام الا ما دل الدليل على افتراقهما فيه وهولاء الذين ذكرنا لا يومرون بالجمعة فوجب الا يومروا بهذه الصلاة **قوله** وعلى نفي الامر الراجح **ش** يعني اذا قيل انهم لا يومرون فهل يجوز لهم فعلها او يكره او يفرق بين الفذ فيكره وبين الجماعة فتجوز وتحقيق تشبيهها بالجمعة الذي هو اصل القول الذي يبني عليه هذه الاقاويل الثلاثة الكراهة **قوله** وهي ركعتان **ش** لا خلاف في ذلك ولا في نفي الاذان لها والاقامة الا شيا حكي عن بعض المتقدمين لم يوافقه عليه احد فيما بعده **قوله** ويكبر في الاولى سبعا **ش** هذه صفة ادائها وهي تخالف سائر الصلوات الا في التكبير واختلف العلما في عدده اختلافا كثيرا وجاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم كبر في الاولى سبعا قبل القراءة وفي الاخرة خمسا قبل القراءة فاهل المذهب يفهمون الحديث على ان التكبير المذكور في الاولى هو جميع ما يفعل فيها والشافعية يفهمون ان الراوي قصد الى بيان ما اختصت به هذه العبادة عن نظائرها فيقولون ان السبع غير تكبيرة الاحرام لانها هي التي امتازت به هذه الصلاة وكذا اختلف العلماء هل محل القراءة قبل التكبير او بعده والحديث المتقدم يدل على قولنا **قوله** ويتربص بينهما بقدر تكبير من خلفه **ش** يعني لانه ان والى بين التكبير خلط على من خلفه **قوله** من غير قول **ش** تنبيه على خلاف من ان بينهما الذكر **قوله** ويرفع يديه في الاولى الراجح **ش** الخلاف في الرفع هنا يشبه الخلاف في الرفع في صلاة الجنازة **قوله** ويتداركه قبل الركوع **ش** يعني لان محله القيام وهو باق فلم يفت والقراءة ليست بحاجز واختلف في اعادة القراءة والقياس اعادتها لتقع بعد التكبير ومن قال لا يعيدها راعا خلاف من اجاز

ذلك ابتداء

ابتداء **ش** ويسجد بعد السلام **ش** هذا هو المنصوص لزيادة القراءة وخرج فيه قول بعدم السجود **قوله** ولا يتداركه بعده **ش** يعني لا يتدارك التكبير اذا ذكره بعد ان رفع راسه من الركوع ولا في ركعة اخرى ايضا لا يقضي ما نسي من القراءة لركعة في ركعة اخرى وقد اختلف في سجود التلاوة هل يقضيه اذا نسيه من ركعة في ركعة اخرى والفرق بينه وبين هذه الظاهر **قوله** فان ذكره وهو راكع فقولان **ش** يعني فان ذكر التكبير وهو راكع في ركعة فهل يرجع الى القيام ويكبر ثم يعيد القراءة او يتمادى فقولان ومذهب المدونة هنا التمادي وزعم بعضهم ان الخلاف جار على الخلاف في عقد الركعة هل هو وضع اليدين او رفع الراس وزعم بعضهم ان ابن القاسم يقول عقد الركعة رفع الراس من الركوع الا في اربع مسائل هذه احداها ورد عليه في المسائل والكلام رد بطول **قوله** والمسبوق الراجح **ش** يعني ان المسبوق اذا وجد الامام في القراءة في صلاة العيدين فانه يحرم خلفه ثم هل يسكت ولا يكبر تكبيرات تلك الركعة ام يكبرها الاول مذهب ابن وهب لانه راى التكبير والحالة هذه كالقضا في حجر الامام والقول الثاني مذهب الجمهور ولم يعدوا ذلك من القضا لخفة الامر اذ ليس كاداء الصلاة في المعنى الا ترى انه يسجد تاركه ناسيا لسائر التكبيرات ومعنى قوله والمسبوق بالتكبير قبل الركوع والعامل في الظرف محذوف كما قلنا واعاد الضمير على غير اللفظ بل على المعنى فقال يكبرها ليفهم انه اراد جميع التكبيرات وان سبقه الامام ببعض التكبير فالظاهر ان الخلاف باق على ما كان **قوله** وان كانت الثانية **ش** يعني وان كانت الركعة التي سبق فيها المأموم هي الثانية على الشرط المتقدم ان كان قبل الركوع ويدل عليه قوله بعد على هذا القسم وبعد ركوعها الى ما في قوله يقضي ركعتين الدلالة على ذلك وقول ابن وهب في اول المسئلة جار هنا واما على المشهور فاختلف فيها قول ابن القاسم وابن حبيب كما نقل المؤلف والظاهر عندي قول ابن حبيب ووجهه ما في الكتاب **قوله** وبعد ركوعها **ش** يعني وبعد ركوع الثانية يقضي الاولى بست على الاظهر يعني ومقابل هذا الاظهر قول ابن وهب في الظهور انه يقضي الاولى بسبع والذي قال المؤلف هو الاظهر هو مذهب ابن القاسم في المدونة وعارضه بعضهم بقوله في غير صلاة العيد الركعة الاولى مشغولة بالتكبير فاستغنى ذلك الرعن الاتيان بتكبيرة تشبيهه بتكبيرة الاحرام بخلاف غير صلاة العيد لانه لم يات بتكبيرة في اول الركعة مع انها الركعة الاولى كما ركبتري الصلاة بغير تكبير وقول المولف يقضي الاولى بست وتسميته ذلك قضا فيه تسامح في الاصطلاح لان من شرط القضا ان يدرك المأموم مع الامام ما يعتد به من الافعال الا ترى ان ما يأتي به المسبوق عن الركعات انما يأتي به منشيا للصلاة من اولها الاولى منه هو الاول حقيقة في اقوالها وافعالها ثم كذلك الى اخر الركعات **قوله** وقرأ فيهما بسبح والشمس وشبههما

الراجح

[illegible]

هـ وكلام ابن الجلاب بالنص والشرح والمختار قول ابن حبيب لثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يقرا فيهما بسبح وهل اتاك حديث الغاشية وقال الترمذي حديث حسن **قوله** ثم يخطب بعدهما الى اخره

هـ يعني بقوله غيرهما اشتمال الخطبتين والثنا على الله تعالى والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوعظ فهذا اجمع ما يشترك فيه جميع الخطب مع قراءة القران في الاولى وتختص خطبتي العيدين بالتكبير على نحو ما قال المولف والتعليم لشيء من زكاة الفطر في خطبة عيد الفطر وشيء من احكام الاضحية في عيد الاضحى **قوله** لو بدا بالخطبة اعادها استحبابا هـ يعني لو قدم الخطبة على الصلاة كما عاد الخطبة بعد الصلاة والاستحباب هنا فيه نظر الا ان يريدان ترك اعادتها لا يفسد الصلاة فصحيح الا ان ذلك يوجب ان يكون حكم الاعادة اضعف من حكم الخطبة اولا وبالجملة ان تقدمها اتيان بها في غير محلها فحكمهم حكم من لم يات بها راسا **قوله** والصحرا افضل الا بمكة هـ قالوا ايقاعها بالصحرا هو اخر الامرين من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فمنهم من راى ذلك نسخا ومنهم من قال انما ذلك لضيق مسجد المدينة عن الصحابة لما كثروا فاذا كان مسجد بلد يسعهم من غير مشقة فايقاعها في المسجد افضل وكان هذا اقرب الى القواعد لولا ما علم ان المقصود بها اظهار قوة الاسلام الاترى انه جاء في بعض الاحاديث انهم كانوا يغسلون في ذلك اليوم كان لهم لمواقفات وذلك كله يناسب ايقاعها في الصحرا **قوله** ولا يتنفل فيها في الصحرا هـ يعني اذا وقعت في الصحراء فلا يتنفل قبلها ولا بعدها وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لم يكن يصلي قبلها ولا بعدها **قوله** واما في المسجد فثلاثة لابن القاسم واشهب فانما يتنفل بعدها هـ يعني اذا وقعت في المسجد فهل يتنفل قبلها او بعدها ثلاثة اقوال ابن القاسم يقول يتنفل قبلها وبعدها لان نفي الحديث انما كان في الصحراء وابن حبيب يقول يتنفل قبلها لانه يوجب تغييرها عن سنتها في الصورة الاتصال المتنفل بها وقربه الا انها تقع في اول وقت النافلة وهو الافضل فيها واما التنفل بعدها فذلك انما يكون بعد الخطبة فصارت الخطبة فاصلة بين صلاة العيد والتنفل فامن التغيير والتغيرا مثل لقول ابن حبيب **قوله** ووقتها من حل النافلة الى الزوال هـ لا خلاف في ذلك وقد قدمنا ان الافضل من ذلك اوله هذا هو ظاهر كلام اهل المذهب واستحسن الشافعية تاخير صلاة العيد الفطر شيئا توسعة على الناس في المستحب من اخراج زكاة الفطر اذ هو من صلاة الصبح الى الغدو الى صلاة العيد وتعجيل صلاة الاضحى توسعة على الناس في زمان الاضحية وهو حسن بما قالوا **قوله** ولا تقضى بعد هـ اما انها لا تقضى بعد الزوال من يومها الى غروب الشمس فصحيح ولا اعلم في ذلك خلافا واما

فقاوها

قضاوها في ثاني يوم فقد اختلف العلماء فيه على ثلاثة مذاهب وجا حديث يقتضي الامر بالقضا **قوله** ومن سنتها الى اخره هـ هذا متفق عليه ولم يعذر اهل المذهب حتى ما يفطر عليه في الفطر ولا قدره وحده غيرهم بسبع تمرات استحبابا **قوله** والخروج بعد الشمس هـ يعني ان المستحب الخروج لها بعد طلوع الشمس ان كان يدرك لها اذا خرج من منزله والا فيبعد ما يدركها نحو ما تقدم في الجمعة الا ان ذلك واجب **قوله** ويكبر في اضعافه هـ يعني في اضعاف مسيره الى الصلاة والاولى العطف على ما تقدم فيقول والتكبير في اضعافه لانه من المستحب ذلك اليوم اذا خرج بعد طلوع الشمس **قوله** وفي شي قبل الى اخره هـ يعني هل يشرع التكبير لمن خرج الى صلاة العيد من قبل طلوع الشمس ثلاثة اقوال والاولى ان يكون مشروعا ولا سيما في عيد الاضحى تحقيقا للتشبيه باهل المشعر الحرام **قوله** وسال سحنون الى اخره هـ اما قول ابن القاسم فمعناه بين واما قول ابن حبيب فمعناه ما قال المولف انه يكبر في مسيره الى صلاة العيد على ما ذكر اخر الباب عن المختصر في صورة تكبير التشريق وهذا التكبير دبر الصلوات المفروضة ايام التشريق فاذا وصل الى قوله ولله الحمد قال على ما هدانا اللهم اجعلنا لك من الشاكرين واصبغ اذا وصل الى قوله الشاكرين قال الله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة واصيلا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** وما زدت او نقصت او قلت غيره فلا حرج هـ يعني لان هذه الاذكار غير مرتبطة فلا يلزم الوقوف فيها على شي معين واجحف المولف في الاختصار لقول المولف هنا **قوله** وينقطع هـ يعني تكبير الذاهب الى العيد ينقطع اذا حل الامام في محل الصلاة اي في مكان صلاته وقيل ينقطع بحلول الامام محل العيد مصلى سائر الناس وبالجملة انه متى ينقطع التكبير هل بوصول الامام الى مكان صلاة الناس لانه فرغ من مسيره الى العيد بوصوله الى المصلى ويتمادى على تكبيره حتى يقف في مصلاه نفسه لانه وان دخل المصلى لم يزل سائرا الى مصلى نفسه والامر في هذا قريب **قوله** ويستحب التكبير الى اخره هـ هذا امر مضى عليه الناس في اقطار الارض وقيل هو تشبيه باهل منى وفي خارج المذهب خلاف اخر في الابتدا وفي صورة الذكر والضمير في قوله اولها راجع الى الصلوات لا الى الستة عشر والخلاف القولين في الانتها اقل عدد التكبير وكذلك القولان المذكوران اخر الباب

وقوله صلاة الكسوف

قبل الانجلا سنة هـ اختلف في الكسوف والخسوف اختلافا كبيرا هل هما مترادفان وهما متباينان او احدهما عام والاخر خاص الى غير ذلك من وجوه الاختلاف وكلام المولف محتمل لمذهبنا ما ان يكون الكسوف خاصا بالشمس والخسوف خاصا بالقمر واما ان يكون الكسوف يطلق على

كلروا ذلر من تغيير البين بين والخسوف خاصا بالقمر والاول اقرب الى لفظه وكونها
سنة لاخلاف فيه في المذهب وحجته قوله صلى الله عليه وسلم لا الا ان تطوع وقد اعلمت
ان قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الكسوف فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى الصلاة خاص
والحديث السابق عام وينبغي ان يجعل المجرور من قول المولف في المسجد متعلقا بمحذوف
تقديره تفعله ونوقع او ما اشبه ذلك لانك جعلته سنة كان معناه ان سنة ايقاعها
في المسجد من غير تعريض الى حكمها في الاصل اهو سنة او واجب اذ من الجائز ان تكون
واجبة وايقاعها في المسجد سنة فيتفق حكمها في الاصل من حكم محلها كصلاة الفريضة
فان قلت اجعله متعلقا بالمبتدا وهو قوله صلاة الكسوف قلت يلزمه عليه
التفرقة بين اجزاء الموصول باجنبي لان فيه ذكر الخبر وهو سنة قبل ذكر المجرور الذي
جزء من المبتدا الموصول وهو صلاة لانها مصدر فلا يجوز ان يخبر عنه الا بعد تمامه
قوله وقيل والمصلى اه يعني ان القول الاول يرى اختصاص ايقاعها بالمسجد وفي
القول الثاني يرى جواز ايقاعها في المسجد وفي المصلى اي ذلك شاء الامام وهذا اذا
وقعت في جماعة كما هو المستحب واما الفذ فله ان يوقعها في بيته ولو قيل ان ذلك
افضل له اذا لم يحرم من يصليها لكان له حجة وهو قوله صلى الله عليه وسلم افضل الصلاة
صلاتكم في بيوتكم الا المكتوبة بعد تسليم انها ليست بمكتوبة قوله ويومر
بها كل مصل حاضر ومسافر وغيرهما انظر ما مراده في غيرهما اذ المصلي
لا بد ان يكون احد القسمين اما حاضرا او مسافرا وفي المدونة الا ان يجد بالمسافر
السير قوله وتصليها المراة في بيتها اه يعني ان الاولى لها الا تخرج الى المسجد
والظاهر جواز الخروج لها على نحو ها في العيدين قوله ووقتها وقت العيد نين
اه قد تقدم ان وقت العيدين من حل النافلة الى الزوال فاذا كان مراد المولف
انه مثله في الابتدا والانتها فلا تصلى اذا طلعت الشمس مكسوفة لان النافلة
حينئذ مكروهة حتى ترتفع الشمس وان كان مراد المولف انما هو التنبيه على ما
في اخر وقتها من الاختلاف الذي ذكره فلا يبعد ان تصلى اذا طلعت مكسوفة ولا
سيما على قول من اجازها النهار كله وفي انشاء وقتها قولا جز وهو اذا صليت
العصر وهو اقرب لان النهي عن الصلاة بعد العصر خاص بالنسبة الى امر بها قوله
وصفتها الى اخره اه انما احتاج الى بيان صفتها لمخالفتها لسائر الصلوات
في عدد القيام والركوع وايضا فاختلف العلماء في كيفية هذا التغيير التي
امتازت بها عن غيرها قوله وفي كل ركعة ركوعان اه بين واما قوله وقيامان
فقد يقال ان قصد الى بيان ما امتازت به الركعة في صلاة الكسوف عن الركعة
في سائر الصلوات فامتيازها انما هو بالقيام الثاني وان اراد ان يبين من صفا
تها

صفاتها ما شاركت به واما ما امتازت به فالقيام من الركوع الثاني قيام ثالث
لكن المعلوم قطعا انه انما قصد الى بيان القيام الذي هو محل القراءة قوله بغير اذان
ولا اقامة لا خلاف في ذلك اه وقوله فان انجلت الى اخره وقد انها نها كالنوافل فقوله
هاكذا نقل الجمهور وهو ان الشمس اذا انجلت في اثناء صلاة الكسوف اه
فهل يتمها على سنتها او كسائر النوافل قولان ومعنى قول من رأى انها تتم على
سنتها انما هو في عدد الركوع والقيام خاصة دون الاطالة ونقل بعض الاشياخ
الخلاف في المسئلة على صورة اخرى فقال ان انجلت قبل عقد الركعة الاولى فلا خلاف انها
لا تتم على سنتها واختلف هل تتم او تقطع على سنة سائر النوافل وان انجلت
في الثانية فلا خلاف انها لا تقطع واختلف هل تتم على سنتها او على سنة سائر
النوافل هذا معنى كلام هذا القائل قوله وقد انها سرا على المشهور اه اختلف
الاحاديث في جهر النبي صلى الله عليه وسلم فيها واسراره فلذلك اختلف العلماء في
الجهر فيها قوله في الاولى بالفاتحة ونحو البقرة اه اما من قراءة الفاتحة فلا اشكال
في ذلك واما كون الزائد نحو البقرة فقوا اكثر نصوص اهل المذهب وابعضهم ان
الاطالة بقدر ما يظن انه لا يمل من خلفه قوله ثم يرتب الاربعة اه اي القيام الثاني
من الركعة الاولى والثالث وهو الاولى من الثانية والرابع وهو الثاني من الثانية
والترتيب من وجهين الاول التقدير وهو ان القيام الثاني دون الاول ثم كذلك الى اخرها
والوجه الثاني ان تكون القراءة مرتبة على نظم المصحف بحيث اذا قرا في الاولى
مثلا بسورة ال عمران ويكون القيام الثاني بسورة النسا وما بعدها لا بشيء من
سورة البقرة ثم كذلك ايضا الى اخرها قوله وبعيد الفاتحة الى اخره اه الاقيس من
القولين هو المشهور لا ترى انه قيام محل القراءة يعقبه ركوع قوله ويطيل الركوع
قريبا من القيام اه يعني ويكون الطائفة بنحو القيام الذي قبله وكان الالف واللام
في القيام على خلاف ما هي في الركوع قوله والسجود مثله على المشهور اه يعني في
الطالة من نسبة الركوع فقوله المشهور اثبات الاطالة وينبغي ايضا ان تكون الاطالة
في السجود دون الركوع كما هي في الركوع دون القيام ثم كذلك تقسيمه السجود او ان تكون
السجدة الثانية دون التي قبلها والثالثة كذلك والرابعة كذلك قوله ولا خطبة اه هذا
هو المذهب وقال بعض الائمة والظن انه ابن العربي وافقه وهو الاولى عندي ثبوت
الخطبة لصحة ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله وان ادرك الركوع الثاني ادرك ركعة
اه يعني ان ادرك الركوع الثاني من اي الركعتين كان ادرك الركعة سواء كانت
الاولى او الثانية فلذلك اذا ادرك الركوع الثاني من الركعة الاولى لم يقض شيئا
وان ادركه من الركعة الثانية قضى ركعة على سنة صلاة الكسوف ولا خلاف في هذه الجملة في المذهب

قوله واذا اجتمعت مع فرض فالفرض ان خيف فواته اه ان اراد بالفرض الذي اجتمعت
معه ما هو اعم من الظهر والعصر حتى تدخل فيه صلاة الجنائز بقي كلامه على ظاهره وان
لم يرد صلاة الجنائز فيه فلا يتاتى فرض هذا الفرع على المشهور الذي يرى ان وقتهما كوقت
العيدين وتقديم الفرض عليهما ان خيف فواته وتقديمهما عليه ان لم يخف فواته بين في
الفقه لئلا يؤدي الى تقديم المرجوح على الراجح في الاول ولئلا تفوت احدى العبادتين مع
امكان الاتيان بهما في الثاني قوله واعترض الى اخره ظاهر تصورا وتصريحا في

قوله **وصلاة الخسوف** للقمر ركعتان اه يعني انها لا تغير كما تقدم
والظاهر انها تغير لقوله صلى الله عليه وسلم فاذا رأيتم ذلك فيهما فافزعوا الى الصلاة بعد ان
صلى صلاة كسوف الشمس فالظاهر ان الالف واللام للعهد وعدم تعرض المؤلف لحكمها
من السنة والفضيلة هنا لا يقوي احد الوجهين في ان مراده من الكسوف تغيير احد
النيرين بان يقال ان الكسوف عام في تغيير النيرين معا بقوله وصلاة الكسوف قبل
الا الخلاف سنة عام في حكم صلاتي كسوف الشمس والقمر فان هذا لو كان حقا كان ابتداء صفة
الصلاة فيهما سوا لان كلامه لم يدل على منهج واحد الا ان قال وصلاة الخسوف ركعتان
وقد ذكر بعضهم ان حكم صلاة خسوف القمر فضيلة قوله ولا جمع لها على المشهور اه يعني
ان المشهور ان يصلي الناس افذاذا ولو امكنهم الاجتماع في المسجد من غير مشقة اما لو
كانوا في منزل والجماعة يسيرة فالجاري على اصل المذهب في النوافل جواز الجمع في

قوله **الاستسقاء** سنة اه يعني صلاة الاستسقاء على ان
يكون بالدعاء وحده ويكون بالصلاة وقد خرج عمر يستسقي فلم يزد على الاستغفار
ولم يره ابو حنيفة بالصلاة قوله عند الحاجة الى الماء لزرع او لشرب حيوان اه يعني
سوا كانت الحاجة بالها الى اصلاح الزرع بعد ان نبت او قبل ذلك ليحرث او كان لشرب بجواز
ادمي او غيره ورأى بعض الاندلسيين ان الاستسقاء بالصلاة لاجل الزرع انما يكون بالدعاء
خاصة وتأول ما وقع في العتبية وكلامه في ذلك ضعيف قوله ولو لذي اه اي فلاجل ذلك ان
الاستسقاء مشروع لرفع حاجة الحيوان كان يستسقي من بصحرا ومن في السفينة
ولا يكون ذلك مقصورا على من هو في مكان الماء وقد يسلم خرق العادة هنا من ذكرها
في غير هذا الموضع قوله وقلة النهر كالمطر اه يعني كقلة المطر هذا انما لا خلاف فيه
واحرى انقطاع النهر قوله فان اصبح الى اخره اه ساقه تتميما لجواز الاستسقاء
لعلة جريان النهر قوله وفي اقامة المخصبين لها لاجلهم نظر اه الضمير المجرور بلام
الجر عائد الى صلاة الاستسقاء والضمير المضاف اليه المجرور في قوله لاجلهم عائد على
المجدبين وكلا الضميرين يدل عليه السياق لكن المجدب خاص باحتياج الملا الى الزرع
ولا يستعمل في احتياج الحيوان الى الشرب وحرفه من المسلة قول من اجاز الاستسقاء

لهم

دخول

لهم اعتمادا من هذا القائل على قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى قوله ويخرجون
الى المصلى الى اخره اه هذا بيان صفتها ولم يذكر الخلاف في استحباب الامر بتقديم صيام
ثلاثة ايام قبلها وكذلك الخلاف في تقديم الخطبة عليها وكذلك الخلاف في محل تحويل الرداء
هل في اثناء الخطبة او قبلها او في اخر الثانية كما اشار اليه وكذلك الخلاف في تحويل الرداء
هل مع القلب او بدونه الى غير ذلك من الفروع التي اسقطها وما ذكره من ذلك هو
المشهور

قوله **صلاة التطوع** الى اخره اه لا يعني تبعية
الرواتب الفرائض ان تكون بعدها الا انه عن فيها الفجر وما يصلى قبل العصر ولا يشتغل
في الشفعة هاهنا الا اتصال الا انه لا يجوز الانتفال بركعتي الفجر في اول وقته ثم يصلي الصبح
قبل الاسفار او في الاسفار وانما الشفعة هنا مشروعة في وقت الفريضة مع
كونها متكررة بتكرر الفريضة وانما انكر مالك فيها توقيت عدد لمطلق النافلة مع
الفريضة على ان الشيخ ابا محمد وقته وهو الظاهر لموافقته الاثار واكثر هذا الفصل تكرر
مفصلا في هذا الكتاب ومذهب ابن القاسم في ركعتي الفجر انها فضيلة وذهب اشهب
الى انها سنة ولكنها دون الوتر وذهب بعضهم خارج المذهب الى انها اكد من الوتر
والاولى عندي عد التحية من السنن قوله والجماعة في التراويح اه يعني بالتراويح قيام
رمضان وسمي تراويح لانهم كانوا يطيلون القيام في صلاته جدا حتى يقوم القارئ ما
تيسر فيصلون تسليمتين كذلك ثم يجلس الامام والناس ليستريحوا ويقضي من سبقه الامام
ثم كذلك بعد تسليمتين فسميت صلاة التراويح لما يتخللها ذلك وقال بعضهم جرت عادة
الائمة ان يفصلوا بين كل ترويحتين من قيام رمضان بركعتين خفيفتين قوله الا ان
تتعطل اه يحتمل والله اعلم المساجد او الجماعة والاول اقرب قوله وهي ثلاث وعشرون
هذا هو الذي عليه عمل الناس ثم جعلت بعد وقعة الحرة بالمدينة تسعا وثلاثين
لما سئم الناس من طول القيام زادوا في عدد ركعاتها وخففوا من القراءة فكان القارئ
يقرأ بعشر ايات في الركعة فكان قيامهم بثلثمائة وستين اية ثم الشفع والوتر قوله
وليس الختم بسنة واستحبه بعضهم اه اعني الختم اذا امكن قوله ويقرأ التالي حيث
انتهى الاول اه انما امر مالك بذلك لما ذكر انهم كانوا يتخيرون اعشارا كانوا في
اصواتهم فانكر ذلك وقال يقرأ الثاني حيث انتهى الاول قوله واجازها في المصحف
اه لا يريد خصوصية قيام رمضان وكذا سائر النوافل ويدل عليه قوله وكرهه
في الفريضة قوله فان ابتدأ الى اخره اه الفرق بين ابتدائها في المصحف وبين ابتدائها في
غير المصحف قلة الشغل في الاول وكثرته في الثانية وذلك لان المصلي فيه لا يحتاج
الى كثرة قوله ولا خلاف لمحل الابتدا بخلاف من ابتدا في غير مصحف قوله ويتم المسبوق
ركعتين ويسلم اه لا خلاف ان المسبوق لا يسلم بسلام الامام بل يتم ما بقي عليه وظاهر

b

كونها

من

كلام المولف انه يتم من غير مراعاة لفعل الامام بوجه وروى بن القاسم ان الماموم يتبع الامام في الصورة فاذا قام الامام من ركعته الاولى جلس هذا ويسلم ثم يدخل معه في الركعة الثانية فاذا اسلم الامام قام هذا وقضا عند انفراده يعني لان الامام بعد تسليمتين يجلس للاستراحة كما تقدم وما قدمناه من ظاهر كلام المولف اولى

قوله وقنيا الى اخره وروى القنوت في الوتر في النصف الاخير من رمضان وروى ان كيهما الوارى فعله وسياتي هذا بعد قوله ومن صلى الوتر الى اخره ش هذا ايضا لما يودي اليه من السلام قبل الامام لو لم يتبعه وسلم واجازه بناءً مع الوتر بواحدة وبثلاث يفصل ولا يفصل واذا بنينا على المشهور فادرك المسبوق ركعة من الوتر خلف امام لا يرى الفصل هل يقضي المسبوق ركعتين على حكم صلاة الامام او ركعة تبعا لمذهبه اذ الامام في الفصل وكذلك اذا ادرك معه ركعتين فسلم الامام هل يسلم معه اذ لا مخالفة في الصورة او يقوم فياتي بركعة كما لو ادرك معه الاولى وتسوله تحية المسجد ركعتان تقدم حكمهما **وقال صلى الله عليه وسلم** اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس ونحوها قوله وان كان مارا جازا لترك ولم يا خذ به مالك ش كما هو هذا الكلام ان الداخل الى المسجد اما ان يريد الجلوس او المرور فان اراد الجلوس ركع وان اراد المرور جاز ترك الركوع لكن مالك لم ياخذ بجواز الترك والمسالة في المذهب كما قال الامام حكاه عن مالك والزم لم ياخذ به مالك هو شي اخر حكي عن زيد فعني المدونة عن زيد ما ظاهره ان زيدا كان يقول لا ركوع على المار ثم رجع زيد فراعليه الركوع وان لم يا خذ بهذا الذي رجع اليه وانكر ابو عمران ان تكون في المدونة على ظاهرها في هذا المعنى لما ذكر انه نص في المجموعة وهو ان زيدا يقول ان المار في المسجد لا يلزمه الركوع في اول مرة فاذا رجع مرة اخرى فلا بد له من الركوع فلا باس ما لم يتقول زيد في المار اذا رجع وعلى التفسير بين فهم ابو عمران وغيره الامر على خلاف ما ذكره المولف عن مالك **واعلم** ان الظاهر ما حكاه المولف في موضعين انه يجوز المرور في المسجد وقيد ذلك بعضهم بما اذا لم يكثر فاما اذا كثر يصير المسجد كالطريق فذلك تغيير للحبس وذلك حسن في الفقه قوله والوتر غير واجب ش عدم الوجوب اعم من كل واحد من السنة والفضيلة فليس في هذا الكلام تعرض لبيان حكم الوتر وانما صح ذلك من المولف لانه قدم قبل هذا بعده في السنن وقصده هنا التعريض لتخريج اللخمي واحسن من قوله على المشهور ان يقول على المنصوص لان الوجوب مخرج فقابله المنصوص واستدلال اللخمي غير حسن وهو من قول اصبغ ضعيف من قول سحنون وان كان غيره وانه جعله ضعيفا باعتبار استدلاله من القولين جميعا قوله واوله بعد العشاء وبعد الشفق ش يعني اوله ومنه المختار وانما قيد قوله بعد العشاء بقوله

وبعد الشفق ليخرج في ذلك مثل الجمع ليلة المطر وذلك انها توقع قبل مغيب الشفق فلولا قوله وبعد الشفق لزم جواز ايقاع الوتر بإثر صلاة العشاء في مثل تلك الليلة والحق انه وقف لبعض الشيوخ في جماعة ليس فيهم من يحسن القراءة الا اماما يجمعون ليلة المطر فيسوغ لهم تعجيله قبل مغيب الشفق للضرورة بهم الى ذلك قوله واخره ش يعني اخر وقته المختار ويدل عليه مقابلته للضروري والاظهر الاخير واخر الى لها اما اولا فانها من توابع العشاء فلو وقعت بعد طلوع الفجر لكانت من توابع الصبح او من توابع كل واحدة منهما واما ثانيا فلان الاوقات المحدود به منضبطة الاواخر كالغروب بالنسبة الى صلاة الليل وليس كذلك الوتر لان فوات الضروري عند القائل به بايقاع صلاة الصبح سواء وقعت اول وقتها او اخره قوله وعلى المشهور ش دليل على ان القول باثبات الضروري كما هو المشهور وهو كذلك فان قلت لم يبين مشهورية هذا القول حين ذكره اولا قلت لو بينه اولا كما ذكرت لكان يحتاج الى ذكر المشهور ثانيا ليفرع عليه فيقع في تطويل مستغنا عنه بحسب قصده وايضا فلو قال والضروري الى صلاة الفجر على المشهور لم تعلم غاية الشاذ ما هي فكان اختيار المولف موفيا بالمقصود مع اختياره واما ثمار هذا الفرع المبني على المشهور فهو كما قال فيه اربعة اقوال القطع وعدمه والتفصيل بين الفذ وغيره فيقطع الفذ ولا يقطع غيره ويقطع الفذ والامام ولا يقطع الماموم والظاهر من النقل هو الثالث وروى بعض الشيوخ ان الفقه رجحان القول الثاني لما في الاقوال من قطع الافراد لمعارضة ما ضعف وهذا خلاف المعلوم قطعا قوله وفي التفرقة في عقد ركعة قولان ش يعني اذا فرعنا على القطع فقيل يقطع سواء عقد ركعة او لا وقيل انما يقطع اذا لم يعقدها فان عقدها تمادى قوله ولا يقضي بعدها ش يعني اذا لم يقطع حتى اتم الصلاة سواء فرعنا على القول بالقطع مطلقا او على قول التفرقة فتمادى ولم يقطع حتى اتم صلاة الصبح فلا قضاء قوله واذا ضاق الوقت الا لصبح ش يعني اذا لم يبق من وقت الصبح الا قدر ما يوقع فيه ركعة وعليه الصبح لا ركعة الوتر سقط الوتر وصلاة الصبح ولا خلاف في ذلك قوله فان اتسع لثانية فالوتر على المنصوص ش يعني اذا بقي قدر ما يصلي فيه ركعتين صلى الوتر وركعة من الصبح ويأتي بثانية الصبح بعد طلوع الشمس هذا هو المنصوص ويخرج فيه قول اخر بسقوط الوتر ويأتي بركعتي الصبح داخل وقتها وهذا التخريج على القول بان الاثم بالصلاة في وقتها اثم وذلك ان ترك الوتر لا اثم فيه وايقاع بعضها في الوقت وبعضها خارج الوقت مقتضى للاثم هذا معنى كلام المولف ونقرب منه ما في الاوقات عند تكلمه مع اللخمي حيث قال ورد بان المنصوص ان يركع الوتر وان فاتت ركعة من الصبح وكانه غاب عنه ما في المدونة

ع
فيه

عن ركعة فا

ودى

مالك

وبعد الشفق

في باب الوتر وإذا لم يقدر على الصبح والوتر صلاهما وترك ركعتي الفجر وإن لم يقدر إلا على الصبح
صلاها ولا قضاء عليه للوتر حتى نقل ما ليس في المدونة وترك ما في المدونة ويقال إن متقدمي الشيوخ
كانوا إذا نقلت لهم مسألة من غير المدونة وهي في المدونة موافقة لما في غيرها عدوه خطأ
فكيف إذا كان الحكم في المدونة خلاف ما في غيرها قوله فإن اتسع للرابعة ففيه قولان اه
يعني هل يصلي والحال هذه ركعتي الشفع وركعة الوتر وركعة من الصبح داخل الوقت والأخرى
خارجه أو يسقط الشفع ويصلي ركعة الوتر والصبح ويبقى من الوقت قدر ركعة وإذا
سقط الشفع في هذه الصورة سقط ركعتا الفجر والقول بصلاة الشفع في هذه الصورة
بعيد جدا أبعد من القول بصلاة الوتر في التي قبلها لما قد علمته قوله والخامسة إلى آخره
اه يعني إذا بقي من آخر وقت الصبح قدر خمس ركعات وكان تنفل بعد صلاة العشاء
فإنه يأتي بركعة الوتر والصبح وهل يأتي قبل ذلك بركعتي الشفع لأنهما من شروط الوتر الأمر
هو مقدم على ركعتي الفجر أو تسقط ركعتا الشفع لأن الغرض أنه تنفل فيقوم له ذلك
التنفل مقام الشفع لهذه الضرورة ولا سيما هنا من يقول إن الوتر لا يفتقر إلى
شفع يخصه ومن يقول لا يشترط اتصال الشفع بالوتر ومن يقول الوتر بركعة واحدة
لضرورة السفر والمرض ومن يقول يجوز بركعة واحدة اختيارا واعلم أن من يقول
في هذه المسألة بسقوط الشفع وتقديم الفجر عليه يقول يصلي الوتر أولا ثم ركعتي الفجر
ثم الصبح قوله ويستحب أن يكون آخر الليل اه هذا هو محله الشرعي أن يوتر ما تقدمه
من النافلة ولذا كان أفضل وقتا آخر الليل ولأنه من صلاة الليل التي أفضل أوقاتها
آخر الليل قوله فإن أوتر ثم تنفل جاز اه يعني إذا حدثت له نية النافلة بعد أن أوتر
أما لو أراد أولا أن يجعل وتره في أثناء تنفله بغير موجب فذلك خلاف السنة وأمر
متى أراد التنفل بعد الوتر أن يؤخر التنفل يسيرا عن الوتر وهذا ظاهر كلام المؤلف
لقوله ثم فإنه الحرف المهملة قوله ولم يعده على المشهور اه هذا الجاري على
القواعد المشهورة من حيث أن القول بإعادته ملزوم بفرض العبادة بعد الفراغ
منها ونقض حكمها قوله وفي قراءة قل هو الله أحد إلى آخره اه يعني أنه اختلف
هل تتعين للوتر قراءة بعد الفاتحة استحبابا أم لا على قولين وروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم التعيين فيروا مثل ما هنا وروي الاقتصار على قل هو الله أحد قالوا وهذا
الحديث الأخير أصح وقال بعض الشيوخ على القول بالتعيين إنما ذلك فيمن لم يصل
إلى الوتر مع ركعتيه وأما من يجد تهجدا دا الوتر فإنه يقرأ فيه من بقية قراءة
تهجده ولا يحتاج إلى قراءة قل هو الله أحد قوله والشفع قبلها اه يعني قبل صلاة
الوتر وركعة الوتر الفضيلة وقيل الصحة المناسب لما تقدم من مسائل ضيق
الوقت

واحدة

الوقت أن يكون للصحة ولا سيما على القول بأنه يأتي بالشفع ولو أدى إلى ركعة من الصبح بعد
طلوع الشمس قوله وفي كونه لأجله قولان اه يعني هل يتعين له ركعتان من آخر تهجده ويوتر بهما
له أو لا يلزمه ذلك بل يتنفل مثنى مثنى فإذا عزم على الشغل أتى بركعة وهذا هو الموافق لقوله
صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة يوتر له ما قد صلى
قوله فمن شرط اتصاله قولان اه ظاهر قوله ثم أن هذا الفرع مرتب على الأول قبله
وأنه إذا قلنا إنه لا بد من تعيين شفع للوتر فهل يشترط مع تعيينه اتصاله أم لا
وفي هذا الترتيب نظر لأن ابن القاسم فيمن استيقظ بعد طلوع الفجر ولم يكن أوتر
إن لم يتنفل بعد العشاء صلى الشفع والوتر وإن كان تنفل صلى الوتر خاصة قوله وفي
قراءة الشفع إلى آخره اه يعني القراءة لها بما ذكر مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
وقد تقدم ظاهر ما يقتضيه ظاهر الحديث الصحيح من عدم تعيين الشفع وإذا لم
يتعين في نفسه لم تتعين له قراءة قوله ولا يقنت في الوتر ولا بعد نصف رمضان
اه يعني في الوتر أيضا وهو تأكيد إذ الأخص منتف بانتفاء الأعم تقدمت
الإشارة إليه قوله ولا تقضى سنة اه هذا هو الأصل إذا فرع على مذهب الأصوليين
وأن للأزمنة خصوصية في المأمورية وأما إذا فرع على مذهب الفقهاء ومن قال صلى
الله عليه وسلم إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم والأصل القضاء وقد ثبت
صلاة ركعتي الفجر يوم الوادي بعد طلوع الشمس عنه صلى الله عليه وسلم وشغله صلى
الله عليه وسلم الوفد عن الركعتين اللتين بعد الظهر فصلاهما بعد العصر ثم واظب
عليهما في ذلك الوقت وأنت تعلم أن الركعتين بعد الظهر دون ركعتي الفجر في الفضل ونعلم بعد
صحة النهي عن الصلاة بعد العصر ولم يمنع ذلك من قضاء النافلة وهذا ينبغي أن يجاز
الذي قيل نعم مما اعتقد مذهب الأصوليين ولم يحفظ القضاء إلا في ركعتي الفجر فقصره
عليه قوله ومن دخل المسجد إلى آخره اه الظاهر عندي القول الثاني وأن العبادة
الواحدة لا تقوم مقام الاثنتين والأولى أن للقعود إلا يجلس حتى يصلي ركعتين
وقد حصل ثم استغنى بالأعلى وهو ركعتا الفجر عما دونه وهو تحية المسجد ولا
يبعد أن يسلك بهما ما في المشهور من نية غسل الجنابة وغسل الجمعة قوله ولو
ركع في بيته فقد ركوعه قولان اه الظاهر ركوعه والحديث لا صلاة بعد الفجر لا يقوى
في الصحة قوة إذا أتى أحدكم المسجد ولذلك كان الظاهر من القولين التحية والأوجه
للقول الآخر إن لم يكن معناه أنه ينوي مع ذلك نيابتهما عن تحية المسجد إلا أنه
قد صلى ركعتين بالفجر ويقع في النسخ ثم في تعقيبها مفردا وهي الصلاة وتعقيبها
مثنى وهما الركعتان قوله وقراءتهما إلى آخره اه قلت الظاهر هو القول الثاني لأنه
روي أنه صلى الله عليه وسلم قرأ فيهما بقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد وبما ذكر

قطع

المؤلف وذلك يدل على تغيير القراءة لكن مع النقص واما المشهور فاعتمد على
حديث عائشة رضي الله عنها حتى اني لا اقول اقرأ فيهما بام القرآن وبعدا تقريرا لاسيما
وقد كان صلى الله عليه وسلم يرتل قراءته ووقع في كتاب ابن شعبان في تحية المسجد
مثل المشهور في ركعتي الفجر **قوله** واضجعه الى اخره **ش** الظاهر هو الشاذ لا
سيما لمن اتصل قيامه بطلوع الفجر وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلها وروي
انه امر بها وشذ من اوجبها **قوله** وعده النوافل ركعتان ليلا ونهارا **ش** قال
بعض شيوخ المذهب الذي مذهب المخالف في جواز مثنى مثنى واكثر من ذلك والحديث
يدل على صحته **قوله** فان سها في الثالثة وعقدها اكمل اربعا **ش** يعني بسهوه
في الثالثة ان يصليها ولا يرجع لان خفه ان يرجع الى الجلوس وليس يعني ان يقوم
الى الثالثة ولذلك عدي الفعل بعد لا بالى واتمامه اربعا بعد عقدها لاجل مراعاة
الخلاف لقوله والا فالقياس ان يرجع متى ما ذكر كما اذا قام الى ثالثة كالجمع
ومنهم من قال وسهوا كان ذلك ليلا او نهارا اما في الليل فيرجع الى الجلوس ولو كان بعد
عقد الثالثة **قوله** ويسجد **ش** قلت الاظهر سقوط السجود لانه لو سجد لسجد
اما قبل واما بعد والاول لا سبيل اليه اذ لا نقص ولا يقال من نقص السلام او
نقله ضعيف لان السلام فريضة فتركه مبطل للصلاة لا موجب للسجود وحيث
لم تبطل علمنا انه لم ينقص ونقله عن محله وهي الجلسة الاولى الى الاخيرة غير
موجب كما في من زاد ركعة واما انه لا يسجد بعد السلام فلان الزيادة هاهنا
هي الركعة الثالثة والرابعة وامر بالتمادي فيهما فنافى لايجابها السجود **قوله**
والسر فيهما جائز **ش** يعني فيما عدا ما طلب الجهر فيه من النوافل ان كان مراده
من النافلة التطوع وان كان مراده ما هو اخص من ذلك لم يحتج الى تقييد و
قوله وكذلك الوتر على المشهور **ش** ظاهر المذهب ان المشروع في الوتر الجهر ولا
يسر فيها الا لضرورة تشويش المصلين بعضهم على بعض في ذلك وينبغي ان
يخفضوا اصواتهم حفظا لاجرهم عن حكم الجهر ويذهب معه التخليط في القراءة
وقد قال الباجي ان من اسر في وتره متعمدا اعادها وانكر ذلك عبد الحق وفي الرسالة
يستحب في نوافل الليل الاجهار وفي نوافل النهار الاسرار وان جهر في النهار في
تنفله فواسع **قوله** والجمع فيهما الى اخره **ش** يعني ان الجماعة في صلاة النافلة
بشرطين احدهما خفاء الموضع احترازا من المساجد وما اشبهها والثاني قلة الجماعة
قيل كما صلى النبي صلى الله عليه وسلم في حديث مبيت ابن عباس وحديث انس بن مالك
في منزله ويقرب منه حديث عتبان بن مالك وان كان ليس مثله ونص على الشرطين
وعلى الكراهة بفقد احدهما ابن حبيب ولم يتعرض لهما في المدونة ورأى بعض الاندلسيين
ان

ان قول ابن حبيب مخالف لها وكلامه على الجماعة يدل على ان مراده من النافلة ما
هو اخص من التطوع **قوله** ومن قطع نافلة الى اخره **ش** شبه ذلك بعضهم بالهبة
اذا اهديت قبل القبض بقتل الواهب او بامر من الله تعالى والاصل ان ما كان
مخيرا فيه ابتداء مخيرا فيه انتهاء

وسجود التلاوة

فضيلة وقيل سنة **ش** الظاهر انها سنة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم لها مرارا وما
ظهر فان قلت لا نسلم العدد ومنه الا ثلاث وفي الصحيح ما روي عن ابن مسعود انه
سجد في النجم وروى زيد بن ثابت انه قراها على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يسجد
وايضا ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سجد في الانشقاق وروي انه لم يسجد في المفصل
بعد الهجرة وذلك يدل على عدم العدد ومنه قلت الكلام انما هو في حكم جنسها ولكن
لانا نرى ان بعضها ليس من العزائم كما في فصلت عن ابن مسعود وهي سجدة النجم واما
سجدة الانشقاق فالمشهور انها ليست من العزائم والمختار وهو الشاذ لحديث ابي
هريرة راوي السجود فيها وما ذكر من معارضته فغير صحيح لان ابا هريرة اسلم عام
خيبر وهو راوي السجود وذلك بعد الهجرة وابو حنيفة يوجب سجود التلاوة والكلام
معه يطول **قوله** وهي احدى عشرة وعدها وبين مواضعها باسماء سورها لشهرة
محالها من سورها الا ما كان مختلفا في محله كالنمل ومشكل المحل كسجدة
النحل لان المتبادر للذهن من لا يعرف محلها انما هو قوله وهم لا يستكبرون والاجرا
على الاصل للمذهب هنا القولين في سجدتي ص وفصلت بيسأمون لانه اخر الكلام
الا ترى ان النحل انما اعتبر فيها اخر الكلام وكذلك سجدة النمل على مذهب مالك
انما هو يعلنون لا العظيم وقد يفرق بين النزاع وبين ما عورض به ان يخافون
يمكن جعله حالا من فاعل لا يستكبرون فكان من تمامه وكذلك النمل لان الجملة كالمكملة
والمتممة لقوله الذي يخرج الخبء واما سجدة ص فان قوله فغفرنا له ذلك
انما هو كالجزاء عن السجود فكان بعد السجود فحينئذ تقدم السجود عليه وكذلك فصلت
لان قوله واسجدوا لله الى قوله تعبدون طلب السجود وقوله فان استكبروا الى
قوله يسأمون انما هو ذم لمن لم يسجد استكبارا وانما يكون هذا اذا مضى محل السجود
ولم يسجد وبما يقرب من هذا يترجح ان تكون سجدة الانشقاق عند قوله لا يسجدون و
صح عن عمر رضي الله عنه ان في سورة الحج سجدتين وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال من لم يسجدهما لم يقرأهما وهذا الحديث وان كان اخر رواية ابن لهيعة فهو
من رواية ابن وهب عنه وقد قال ابن وهب روايتي عنه ليست كرواية الناس لشر
الرواية بعلم ما اختل من روايته بعد احتراق كتبه وما لم يختل والظاهر من الطريقين
في فهم الاختلاف طريقة حماد بن اسحاق وكما هو عبارة المدونة والرسالة بل

وعبارة الشافعية الا ان يهم بفرق في حسابه بين الظاهر وغيرها لم
يسلكه اهل المذهب قوله ويسجد القارئ الى آخره اه مذهب جماعة انما
يسجد المستمع لا السامع وهو منقول في الصحيح عن سلمان وعثمان وعن غيرهما
وبه اخذ مالك لان التشريك للقارئ انما هو المستمع لا السامع والظاهر من القولين عدم
السجود لقوله صلى الله عليه وسلم للقارئ الذي ترك السجود كنت اماما فلو سجدت سجدت
معك قوله ويسجد المصلي الى آخره اه يعني بقوله مطلقا سواء كان اماما او فذا
والظاهر في الفرض والنافلة انما تقرأ في الجهر دون السر اما الاول فلانه صلى الله
عليه وسلم كان يقرأ في صبح يوم الجمعة بسورة السجدة كما مضى عليه عمل المتأخرين واما
الثاني فلما يقع على المأموم من التخليط مما لا يدعو اليه ضرورة ثم اذا قرأها
فينبغي له ان يجهر ولا يتركها كما قيل ووجه قول ابن القاسم بل لا اتباع اذا لم يجهر لان
الاصل عدم السهو ويحمل بين ان الغالب في مثل هذه الحال السهو لان اكثر الناس لا يقرأها
في الفريضة وان قرأها جهرا فلما لم يجهر كان الغالب السهو قوله وشرطها كالصلاة
الا الاحرام والسلام اه الظاهر ان هذا الاستثناء متصل لان شروط الصلاة كما
قدمه وهو الحق انما هي ما تتوقف صحة الصلاة عليه وهو مع ذلك خارج والسلام
من الفرائض كما قدمه ايضا وان قلت المراد بالشرط هنا ما تتوقف العبادة عليه
وهو اعم من ان يكون خارجا او داخلا فصار الامر ان يلزم المجاز وهو خير من
الاشتراك الذي حملت انت كلام المؤلف عليه قلت وكذلك ايضا الاستثناء
المنفصل هو ايضا مجاز عند بعضهم وايضا ففيما ذهب اليه مخالفة الاصطلاح
وشيء آخر ان كثيرا مما تتوقف الصلاة عليه بالتفسير الذي فسرته ولم يدخل واليك
تحت الاستثناء فيلزم ان يكون شرطا في سجود التلاوة والبحث عنه وفي التكبير الى
الى آخره اه وظاهر الرسالة انه يكبر للهوي ايضا وهو مخير في التكبير في الرفع
منها والاعلام من ذلك التكبير قوله ولو جاوزها الى آخره اه هذا بين على ان ما
قارب شيئا اعطي حكمه قوله وفيها الى آخره اه الموجب لذكر هذه المسألة كونه اراد
ذكر خلاف رواية ابن حبيب والا فقوله بعد فان ذكر راكعا فكذلك اي لم يعد يكفي
عن ذكر هذه المسألة لانه اذا كان وضع اليدين على الركبتين منافيا من الرجوع الى
القيام ومن العود لقراءة آية السجدة في الركعة التي تليها فلان يكون رفع الراس من
ذلك احرى قوله وفي النافلة يعود اه هذا استحسان والاصل ان محلها قد فات
الا انه لما قربها ان شاء لان ذلك سائغ له في النافلة على ما تقدم قوله فتوفعلها
بعد الفاتحة او قبلها قولان اه يعني لما كان الحكم يعود اليها اختلف المتأخرون
في ذلك على قولين منهم من ... ان المأمور الاتيان بها في ركعتها انما هو فوات

القيام

القيام وقد وجد ذلك معنا للفاتحة وقيل ان ذلك في معنى تقديم الاذكار على القرآن
وهو مكروه والاول مذهب ابي بكر بن عبد الرحمن وهو الظاهر والثاني مذهب ابن ابي زيد
قوله ولو قصد السجود الى آخره اه معنى المسألة اذا قصد السجود فانحط بنيته فلما وصل
الى الركوع نسي فقصد الركوع فهل يعتد بذلك عن الركوع وقد فاته السجود في هذه الركعة
على ما تقدم اختلف فيه مالك وابن القاسم فقال مالك يعتد بهذا الركوع ولو ذكر منحنيا
رفع بنية الرفع من الركوع وقال ابن القاسم لا يعتد به فان ذكر منحنيا خر للسجود وان
كان رفع ناسيا لم يعتد به وسبب الخلاف بينهما ما قاله المؤلف ثم ينظر بعد ذلك هل
يلزم في هذا السجود ام لا فاما على مذهب ابن القاسم فيسجد بعد السلام كما ثبت اذا طال
الركوع واحرى اذا رفع منه لتحقق الزيادة والطول هو الطمأنينة فما فوقها واما على
مذهب مالك فمقتضى الاعتداد بهذا الفعل سقوط السجود وهو الصحيح والقول الثاني
اثبات السجود وما اعتذر له به الامام المازري فيه عندي تكلف لولا الاطالة لبينته
قوله ويكره سجود الشكر على هذا مذهب المدونة والظاهر من السنة ذلك لما جاء في ذلك
من الحديث والله اعلم

الجنائز

اه هي جمع جنازة
بكسر الجيم وقال الجوهري والعامة تقول بفتحها قال والمعنى الميت اذا كان على النعش
قلت مراد الفقهاء من هذا كله انما هو بيان احكام الميت من حين احتضاره
الى حين يواري قال المؤلف وتوجيه المحتضر الى آخره اه انما قال غير
مكروه بعد قوله المستحب وان كان المستحب يغني عنه لانه اخص من المباح الذي هو
اخص من مكروه ليفهم منه ان القول الثاني الذي هو مقابل الاصح مكروه لانه لو
اقتصر على لفظ مستحب لفهم منه ان مقابل الاصح ليس بمستحب واكثر ما يستعمل هذا
في المباح والاستقبال بالمحتضر عمل اكثر الناس وروي عن ابن المسيب انكاره حين
استقبلوا به لما اغمي عليه فلما افاق قال ليهنيني مضجعي ما دمت بين اظهركم
لا ابالي على اي جنبيه مت اذا مت مسلما او معناه هذا قوله وكذلك قراءة شيء من القرآن
عنده اه يعني انه مختلف في استحبابه وكراهته وان الاصح استحبابه وبعضهم يعين
القراءة بسورة يس لانه روي عنه انه يخفف عنه بقراءتها لكن جاء في الصحيح ذكر
احتضار رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتضار ابن ابنته بحضرته وسعد بن الربيع
وسعد بن معاذ وعبد الله بن ثابت والصبي الذي كان يهوديا فاسلم فلم يذكر في شيء من
هذه الاحاديث انه قرأها ولا امر بقراءتها قوله وليكن التوجيه كالتوسد في
صلاة المريض قوله هذا الكلام وقع هنا كما تراه لان القولين هنا انما هما هل
يجعل على جنبه الايمن كما في القبر او يجعل على ظهره واخمصاه الى القبلة وفي صلاة
المريض انما يبتدئ اولا بان يكون على جنبه الايمن فان لم يستطع فهل ينتقل الى جنبه

لا يسيرا ويكون على ظهره او يكون مخيرا في ذلك على ثلاثة اقوال هاكذا نقل المؤلف وغيره
في صلاة المريض **قوله** ويستحب في تلقينه الشهادة لما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من كان
اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة ولا يكثر عليه في ذلك فان قالها مرة ثم تكلم
بغيرها اعيد تلقينه وان لم يتكلم ترك قاله في الرسالة ويستحب الا يقربه حائض
ولا جنب وان قدر ان يكون طاهرا وما عليه طاهر فهو احسن **قوله** وتغميضه بعد
موته ه يعني يستحب اذا اخرجت روحه لا قبل ذلك ان يغمض وتمد رجلاه ان امكن
واستحب بعضهم خارج المذهب ان تشد لحياه وهذا قبل ان تبرد اعضاؤه لئلا يبقى
مشوه الخلقة ووقع في المذهب تجعل الحديدة على بطنه ونص الشافعية على معناه
قالوا لئلا يسرع انتفاخ بطنه **قوله** واذا رجي الولد الى اخره ه المشهور انه لا
يفعل ذلك والاقرب جوازه وشرط اخرون اخراجه من محل الخروج وهو بعيد **قوله**
وكذا المال الى اخره ه يعني انه مختلف فيه في بقر بطنه لاخراج المال الذي له بال كما
اختلف في جواز بقرها على الجنين هذا وان كان الجنين اعظم حرمة من المال الا ان
حياة الجنين موهومة والمال محقق او كالمحقق **قوله** وخرج المضطر الى اخره ه
اكثر نصوص المذهب ان المضطر لا ياكل ميتة الادمي ومنهم من اجاز ذلك وهو
الظاهر قيل قال بعض الائمة خارج المذهب يقتل من تعين عليه القتل في فرض ذكره
واما تخريج اكل المضطر على مسألة البقر فينبغي ان تكون مسألة المضطر احرى لانه
يستلزم حفظ حياة محققة وليست حياة الجنين محققة **قوله** وغسل الميت واجب
على الاصح ه انما كان الوجوب اصح لقوله صلى الله عليه وسلم في ابنته اغسلنها ثلاثا
قوله ولا يغسل الى اخره ه يعني ان الغسل مراد للصلاة عليه فاذا تعذرت الصلاة
تبعها الغسل وتفسير السقط والكمال سيأتي **قوله** ومن تعذر غسله يمم ه لما
كان الغسل شرطا في الصلاة عليه اجراه مجرى الجنابة في اشتراط الماء الطهور
واشتراط النية وهاذان مختلف فيهما في المذهب والثالث جعل التيمم بدلا عنه
وهذا متفق عليه في المذهب والخلاف فيه خارج المذهب ويلزم من يقول في مذهبنا
ان الغسل معقول المعنى للنظافة فلا يشترط الطهورية للماء ولا النية في
الغسل ان لا يرى عند تعذر الغسل تيمما **قوله** كعدم الماء بين وتقطيع الجسد
ه يريد اذا كان تقطعا حسيا قال مالك يصب عليه الماء حرا ان تهشم **قوله** وكرجل مع
نساء غير محرم **قوله** ه يعني لتعذر اطلاعهن عليه **قوله** وفي العكس قولان ه
اختلف هل ذات محرم منه كالاجنبية اولا والمشهور انها تغسله لانه يجوز
لها ان تطلع منه على ما لا تطلع الاجنبية وتلمس كثيرا من جسده **قوله** وعلى
غسله الى اخره ه وقيل تصب الماء من فوق ثوب ومن تحت احسن لان الماء اذا

صب على

الثوب لصق بالجسم فيصف العورة **قوله** واما صغير لا يمكنه وطء فيغسله ه
ظاهره الاطلاق من فوق ثوب او عريانا وقال بعضهم لا بد من ستر عورته وكذلك
الصبية على ما يأتي **قوله** والمرأة الى اخره ه يعني انها مع الرجال غير المحارم كالرجل
مع النساء غير محارم الا ان الرجل ييمم الى المرفقين وتيمم المرأة الى الكوع لانه يجوز لها
النظر الى ذراع الاجنبي ولا يجوز له النظر الى ذراعها واخذ بعضهم من اقتصارهم بها
الى الكوع ان مسح الذراعين في التيمم ليس بواجب وفيه نظر وانظر كيف جاز منهما
لمس وجه الاخر ويديه مع انه لا يجوز ذلك في الحياة فان قلت لعله على انه يلف على
يديه خرقة ويضعهما على التراب قلت فما بال قصر التيمم على الكوع اذا **قوله**
وفي المحارم يا النسا يغسلها محارم النسب لا الصهر ه يعني اذا كان مع المرأة دون
محرم لا غير ففيه ثلاثة اقوال بعضها لا يغسلها محارم النسب كالاخ
والابن ولا يغسلها محارم الصهر كزوج ابنتها وابن زوجها والعكس من هذه
الاقاويل ومن القولين في عكسها جواز الغسل وانظر هل يخرج في عكسها القول
الثالث فيها **قوله** وفي صغيرة الى اخره ه الاقيس الجواز ايضا والقول الاخر احتياطا ط
وكان نفوس الرجال الى الصغيرة اميل من نفوس النسا الى الصغير **قوله** ويغسل
كالجنابة ه يعني الاجزا كالاجزا والكمال كالكمال الا ما اختص به غسل الميت كالتكرار
فانه يسنه **قوله** وفي استحباب توضيه قولان ه الكاف هذا الغسل بغسل الجنابة
كما تقدم يقتضي تقديم اعضا الوضوء **قوله** وعلى المشهور الى اخره ه هذا يقتضي
ان المشهور من القولين في المسألة التي قبله استحبابه وقد تقدم نظيره في باب الوتر وهو
من محاسن اختصاره والظاهر ان التوضي يكون في غسله الماء الطهور على القول باشتراطه الماء
لان الموجب للوضوء انما هو الحاقه بغسل الجنابة **قوله** وفي كونه تعبدا الى اخره ه
تقدم الاشارة الى هذا ومعنى غسل الذمي ان يلي غسل المسلم بنفسه اذا لم يوجد
مع الرجل الا نساء مسلمات ورجل ذمي هل يلي غسله او ييمم منه وكذلك رجل معه
امرأة اجنبية مسلمة واخرى ذمية مات المسلمة وقيل الجمع بين الغسل والتيمم
قوله واختلف في وجوب غسله الى اخره وهذا ايضا مما تقدم من الاشارة اليه **قوله**
وفي غسله بماء زمزم قولان ه القول بالمنع في كتاب ابن شعبان وانكره الشيخ ابو
عبد الله محمد بن ابي زيد انه مخالف لقول مالك واصحابه ولا شك انه ماء مبارك
وهو مع ذلك فلا يمنع ان يجري فيما تقدم اذ من المعلوم ان هاجر ام اسماعيل
صلوات الله وسلامه عليه انما كانت هي وابنها ومن نزل عليها من العرب حين لم يكن
بمكة غيره لم يستعملوا في كل ما يحتاجون اليه سواه **قوله** الا ان يكون فيه نجاسة ه
هذا السير براجع الى حكم ماء زمزم حتى يقال انه ينطلق على انه لا تزال النجاسة الميتة

مما زعموه وانما الاستثناء راجع الى اصل المسألة فيه قوله وفي وجوب غسله بالمطهر
قولان الخلاف في وجوب غسله بالمطهر انما هو اذا لم يكن على الميت نجاسة واما اذا كانت
عليه نجاسة فلا بد من ازالتها بالمطهر فان قلت في تقرير المولف في باب زوال النجاسة
قولا احد انما تزال بنحو الخل فالخلاف باق سواء كانت على الميت نجاسة ام لم يكن قلت
انما يكون باقيا لو اتحد القايل حتى يكون من يقول بجواز ازالة النجاسة بكل مايع قال هو
القايل بجواز غسل الميت بما لا يطهر اما اذا كان غيره واحتمل ذلك فلا يلزم ما
ذكرت ومن الجايز ان يقال ان غسل الميت متعبد به وازالة النجاسة تزال بنحو الخل
وفي تقرير الاشارة الرهونية النكتة في اول هذا التقييد وان كثيرا من المولفين
ينشا تحرير في مثل هذا من تركيب الاقوال ولا ينظرون الى اتحاد القايل وهو غير سديد
من تعسر قوله ويستحب التكرار وترا الى سبع ش ظاهر الحديث وهو ظاهر قول مالك
ان ما زاد على الثلاثة الى السبع انما هو الى نظر الغاسل لقوله صلى الله عليه وسلم
اغسلنها ثلاثا او خمسا او سبعا ان رايتن ذلك الا ان السبع مستحب اولا قوله وان لم
يحصل الانقا زاد ش يعني انه لم يحصل الانقا بالسبع زيد عليها ما يحصل به الانقا من
غير طلب للوتر بل لو حصل الانقا في بعض الجسد ولم يحصل في البعض اقتصر على انقا
ذلك قوله والتجريد من الثياب مشروع ش يحتمل انه يريد بكون تجريد الميت من ثيابه
مشروعا انه مطلوب وعلى هذا يقتصر على اول درجات في المطلوب وهو المستحب
ويحتمل انه ما دون فيه مباح لان المباح متلقى من الشرع والاول اقرب الى الاصطلاح
ويدل عليه قوله وستر العورة والثاني هو الظاهر في النظر وانما فالاقرب ان المولف
اراد التنبيه على خلاف مذهب الشافعي في ان الميت لا ينزع قميصه الا من ضرورة ولا
اذا نهكه المرض بجعل الخرقة على صدره ولذلك يوصي الا يحضره الا من يغسله او يعين
على الغسل قوله الا الاشراف الى اخره ش الاحتياج الى الافضا ما لم يكن نادرا لان الغاسل اذا
لف على يده خرقة وكثر صب الماء قبل ان يبقى هناك شي قال بعضهم ويكره اللف
على يده واعلم بان القول بجواز الافضا انما ياتي على القول بوجوب الغسل والواو
من قوله وهي مستورة واو الحال والمبتدا راجع الى العورة قوله ولا يقلم ظفر
ولا شعر ش هذا تنبيه على خلاف الشافعي فيه وفي خصال الكفارة الا الختان فانه
اتفق عليه قوله والمقدم الزوج ش ولا خلاف ان له غسلها والحق اكثر العلماء الزوجة
بالزوج فان لها غسله وهذا ما لم ينقض اختيارا وما لاجل الجمع بينهما لو كانت حية
فاما ان نكح فاختلف هل يجوز له غسل الميتة او يكره وكذلك المنصوص الا ان لها
ان تغسله وان وضعت حملها وقال بعض الشيوخ لا تغسله حينئذ قوله ولو كان
الخيار لاحدهما ش يعني لان الحق باق لها ولو مع الخيار الذي يقول الى وجود الخلل

ان يكون

في العصمة

العصمة وكان التجهيز ربما وجود الخيار ربما نافيا ونا ول المنصوص على ان القايل يرى ان
الخيار ارتفع بالموت ولو سلم ثبوت الخيار لما صح ان يقول بجواز الغسل قوله وفي
الطلاق الرجعي قولان ش اما ان فرع على ان الرجعية محرمة فلا شك انه مانع واما
ان فرع على انها ليست بمحرمة فيحتمل ان الاباحة مشروطة بنية الرجعة وقد فات
التجهيز بالموت فيكون اظهر القولين المنع قوله وفي القضا الى اخره ش الظاهر القول
بالقضا لان من ثبت له حق وجب تمكينه منه وثبوته له مع عدم تمكينه منه كالعدم فتقضى
ويرجع الى التشاجر وكذلك الاظهر من القولين في الرقيق ثبوت القضا بشرطه وهو
اذن السيد قوله واذا امتنعا او غابا ش يعني الزوج والزوجة فان الحق ينتقل الى
اولياء الميت على ترتيب ولاية النكاح ثم قال المولف قوله وبنت البنت كالابن
وابنة الرجل ش مراده على هذا اجوابه عن سؤال مقدر وهو ان المولف قال الاولياء
على ترتيب الولاية والاولياء للمراة هم الرجال وليسوا في الرتبة باكثر الازواج بل النسا
الاجنبيات مقدمات على اوليا المراة بل ربما كان الولي لا يجوز له غسل وليته كابن العم
فقال ان الميت وبنت البنت وفي بعض النسخ وبنت الابن تنزل منزلة الابن وابن
ابنه للرجل لكن قد لا يتم ذلك في بقية المراتب حتى يقال ان بنت العم تنزل في حقها منزلة
ابن العم في حق الرجل قوله ويجب تكفين الميت ساتر لجميعه ش هذا مما لا يختلف
فيه قوله وموارة شهيد قتال العدو في المعترك ش المجرور متعلق بقتال لا انهما
يواري وموارانه على ما قال هي السنة كما في شهداء احد وليس كما يقوله ان الاصل
تعويه الحكم قوله وان قصرت عن الستر ش يعني عن الستر الساتر انه يقول لساتر
لجميعه فيزاد الى ان يستر كما فعل بمصعب بن عمير رضي الله عنه قوله وفي الدرع والخف
ومن الخف والقلنسوة والمنطقة قولان ش الاظهر عندي في الخف والقلنسوة
الا ينزعا لقوله صلى الله عليه وسلم زملوهم بثيابهم وهما من جملة الثياب ويلحق بهما
استحسانا القلنسوة والخاتم ليس من جنس الثياب فهو مثل المنطقة قوله واما
المطعون الى اخره ش يعني بقوله كغيره اي شهيدا اي فحكمه كغير شهيد وهو
مثل من قتل دون ماله ومثل الغريب وغيرهم ممن جاء انه شهيد وهو يغسل ويصلى
عليه ويدل انما انه يراد الحمل عوض والمراة تموت بجمع انها هي وقيل انها البكر
قوله واما المحرم فكغيره ش نبه به على خلاف الشافعي فيه وقول الشافعي عندي
اظهر قوله واقله كالتكرار لما تقدم والا حسنه هنا الانتقال منه الى بيان اكثره
قوله ولا يقضى بالزايد ش اي على الثوب الواحد الساتر لجميع الجسد لانه زيادة
على الواجب فلا يلزم الورثة ولا اهل الدين قوله الا ان يوصي به ولا دين مستغرق ويكون
في ثلثه ش هذا مبالغة في البيان لانه من المعلوم ان الزايد على الثوب الساتر اذا

لما قال

لم يقض به ان الوصية عاملة فيه بشرطها وهو عدم الدين المستغرق و حمل الثلث
لها او من به قوله وقيل يقضى بثلاثة مطلقا اه يعني يقضى بالثلاثة سوا كان عليه
دين مستغرق ام لا مع مشاحة الورثة في الثلاثة اولا وهذا القول هو الظاهر عندي
لانه غالب كفن الناس وهو كلباسه في الحياة واذا لم يبع على المفلس ثياب جمعته اذا
لم تكن لهما قيمة معتبرة فثلاثة اثواب للميت اولى ان تترك له قوله وخشونته ورقته
على قدر حاله اه يعني ويكون كل ما يحتاج اليه من حنوط وحمل وحفر وغير ذلك موسع
فيه او يضيق على قدر حاله قوله والاثنان الى اخره اه يعني ان المطلوب في الكفن الستر مع
حصول الوتر فان اضطر الى احدهما لتعارض في بعض الصور قدم الستر على الوتر لان جنس
الستر من باب الواجبات والوتر من باب الفضايل ولاجل ذلك قدم الاثنان على الواحد
اذا اول درجات الستر لا تحصل مع الثوب الواحد وانما يحصل معه الاجزا خاصة وقدمت
الثلاثة على الاربعة لحصول الوتر والستر جميعا في الثلاثة وفقدان الوتر في الاربعة قوله
ولو سرق الى اخره اه يعني اذا سرق كفن الميت بعد الخروج من عهدة الواجب وهو الدفن
فهل يلزم الورثة اعادة التكفين ام لا ثلاثة اقوال يلزمهم ذلك لا يلزمهم الفرق بين ان يعثر
على ذلك قبل قسمهم المال فيلزمهم او يعثر عليه بعد قسمته فلا يلزمهم والاقرب الزامهم
ذلك لان الواجب مواراته مكفنا وذلك مقدم على الميراث وطرو هذا الوجوب يقرب
من طرو الدين بعد القسمة اه واما العكس وهو ان يعدم الميت بعد التكفين ويبقى
الكفن كما لو نبشته السباع واكلته فان الكفن يرجع الى الورثة قاله بعضهم قوله ومن
الزوجة الى اخره اه يعني ان كفن الزوجة هل يتبع كسوتها في الحياة فيكون على زوجها
او لا يتبعه لان الكسوة من حقوق الحياة وقد انقطعت بالموت فلا يجب على الزوج تكفينها
والقول الثالث استحسان على خلاف القياس قاله غير واحد والاقرب بعد الاول
وقد معنا القولين الاولين القولان في الفرع الذي في هذا وهو تكفين من تجب نفقته
الا ان كسوة الزوجة تجب في حالتي الغنا والفقر وذا القرابة انما تجب بشرط الفقر
ويتبعه مونة الدفن تابعة للكفن فتجب على من يجب عليه الكفن قوله ويكفن الفقير من
بيت المال اه هذا صحيح ان كانت وامكن ذلك وان لم يكن بيت المال او كان ولم يتاتى
ذلك فعلى من حضر من المسلمين على الكفاية على العورات والصلاة قوله وفي الحرير
الى اخره اه يعني هل يجوز تكفين الميت في الحرير ثلاثة اقوال الجواز ذلك في الرجال والنسا
لا يجوز ذلك فيهما يجوز ان تكفن النسا فيه دون الرجال والقياس القول الثالث
والاقرب هو الثاني وعلى القول بالجواز فينبغي ان يترجح عدم الحرير عليه من باب الاولى
وقد قال الصديق الحي اولى من الميت بالحرير وانما هو للمهنة مع ان تحسين الكفن
مطلوب شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا كفن احدكم اخاه فليحسن كفنه ؤ

لوقوع

كمال

قوله وافضله البياض اه لموافقته كفن النبي صلى الله عليه وسلم ومن اجل بعده السواد
عنه كره تكفين الميت فيه قوله وفي المعصفر قولان اه يعني ان هذا الصبغ انما هو من
شان لباس النسا ومن بعض التشبيه بهن من الرجال فكرهه من اجل ذلك بعضهم
قوله ويجوز بالورس والزعفران اه يعني ان هذين اللونين يجوز لباسهما في غير الاحرام
فجاز التكفين بهما كسائر الالوان وان كان الصحيح ان لباس المزعفر لا يجوز للرجال في
غير الاحرام لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله والتقميص مباح اه يعني في التكفين واستحب
بعضهم ادراج الميت في اثوابه من غير قميص ولا عمامة على ما هو ظاهر الحديث قوله
ويستحب الحنوط وهو ما يطيب به الميت عند تكفينه ولا خلاف في ذلك قوله والكافور
اولى لانه يجمع الى الطيب شد الاعضا ويمنع من سرعة التغيير قوله ومحله اه يعني
محل الحنوط مواضع السجود ونشر بقيتها على بقية البدن ومغابن البدن ما خفي عنه
وقرب منه مرافقه وهي ما رق جلده منه مثل ما تحت الابطين واصول الفخذين وما
تحت الركبتين لانها سريعة التغيير وكذا الحواس يعني مواضع الحواس كالاذنين والعينين
والانف والفم لما قد يخرج منها ولاجل هذا يجعل على هذه المنافذ قطن خشية ان يخرج
منها شي وكذلك استحب بعضهم ان يجعل في الدبر قطن فان فضل من الحنوط فضلة جعلت
على بقية الجسد وبين الاكفان لا على الكفن من فوق لانه محض السرف ونبه المولف
بالعطف بثم على تقدمه مواضع السجود وما عطف عليها بالواو في بقية الجسد
وانما يحنط ساير الجسد ببقية الحنوط ان بقي منه شي كما قلنا واستحبه ابن القاسم
ومضا عليه عمل الناس على المراة قبة على سريرها مبالغة في سترها قوله ولا
يستحب حمل اربعة على المشهور اه يعني ان المشهور جواز حمل سرير الميت على ما
امكن ولا مزية لعدد على عدد ومنهم من استحب الاربعة على ما دونها من العدد
لان الثلاثة او الاثنين يميل بهم السرير من بعض الجوانب وذلك مما يودي الى خروج
شي من الميت وبين ارباب هذا المذهب تنازع في كيفية ابتداء الحمل والكيفية خارج
المذهب فلا يشتغل به قوله وفي التشييع الى اخره اه يعني اختلف في محل سير
المشيعين من الجنازة على ثلاثة اقوال هل التقدم بين يديها او التاخر خلفها او يفرق
بين المشاة والركبان فيتقدم المشاة ويتاخر الركبان وجاءت في ذلك احاديث
قوله واما النسا فيتاخرن اه يعني ان النسا على الاقاويل الثلاثة الا ان ذلك استر لهن
قوله ويجوز للقواعد الى اخره اه يعني ان حكم النسا في التشييع ينقسم الى ثلاثة
اقسام بالجواز والتحريم والكراهة فيجوز للقواعد وهي من قعد عن الحيض لعلو
السن ويحرم على من يخشى منها الفتنة ويكره على من فقد منه الوصفان معا من
قصر عن السن المذكور ولكن لا يخشى منه فتنة الا ان تفطم مصيبتها بموت
ابيها

ان يجعل

ابويها وابنها او زوجها ومنهم من كرهه مطلقا وهو الظاهر لكثرة الاحاديث في
هذا الباب من لعنه صلى الله عليه وسلم زوارات القبور ومن قوله صلى الله عليه وسلم ارجعن
مازورات غير ماجورات وغير ذلك مما روي في هذا الباب والمسئلة من بدر كلام الالي
تركوه العدو ونحوه قوله والصلاة الى اخره ش استثنا الشهيد كما ذكر المولف هو المحفوظ
في المذهب وذكر بعض المتاخرين عن الجوزي انه ذكر عن مالك مذهب ابي حنيفة الصلاة
على الشهيد ولا يغسله ورده من نسبة ذلك الى الامام ووجوب هذه الصلاة او
ندبها انما هو على الكفاية ولا نزاع في ذلك واضافة الشهيد الى قتل العدو يخرج
كل شهيد كانت شهادته بغير القتل كالمبطون والغريب ومن ذكر معه او بالقتل
لكن قتل دون ماله اذ مراد المولف من العدو انما هو الكافر قوله وان كان في بلاد
الاسلام على الاصح ش يعني انه تترك الصلاة على الشهيد المذكور وان كان قتله
في بلاد الاسلام على اصح القولين من دخول العدو اليهم والقول الثاني يصلى عليهم لانحطاط
درجتهم على درجة من يخلص المسلمين بلاد العدو فيستشهد هناك وجاما [illegible]
قوم في عقر دارهم الا ذلوا قوله ولو كانوا نياما على الاصح ش يعني ان من قال في
الفرع الذي قبل هذا بنفي الصلاة اختلفوا هل من شرط ترك الصلاة ان يحاربوا
على انفسهم او لا يشترط ذلك حتى لو كانوا نياما فمنهم من شرط هذا ومنهم
من لم يشترطه وهو الاصح بعد تسليم ان من غزي في عقر داره فقتل لا يصلى عليه
قوله ومن انفذت مقاتله ولم يحي حياة بينة وتركه العدو وعلى هذه الحالة فمات
ش تامل ما الذي افاد قوله ولم يحي حياة بينة بعد كونه منفوذ المقاتل لكن قد
تطول حياته اليوم ونحوه وهو القسم الذي جعل المولف بعد قولان لان كلامه يقتضي
اما ان يكون منفوذ المقاتل او لا الثاني يغسل ويصلى عليه كغير الشهيد والاول اما
الا يحيى حياة بينة او يحيى حياة بينة والاول لا يصلى عليه بلا خلاف والثاني فيه قولان
والصحيح ما قاله سحنون انه ان كان بحيث يقتل قاتله بغير قسامة فهو في حكم الميت
فلا يصلى عليه والا صلي عليه قوله ولو كان الشهيد جنبا فقولان ش يعني هل من شرط
ترك الصلاة على الشهيد سلامته من الجنابة او لا يشترط ذلك لان غسل الملائكة
لحنظلة رضي الله عنه فضيلة له غير متعبد بها قوله ولا يصلى على من قد صلي عليه
ش هذا هو المعروف والظاهر ابن العربي مال الى الجواز وجعله بعض شيوخنا مع ان
زيادة غيبة الميت كما يقوله المخالف وهو الصحيح عندي قوله ولا من يحكم بكفره
ش الرتبة توجب تقديم هذا الفصل على فصل الشهيد لتقدم اللفظ الذي
يقتضيه في حد من يصلى عليه على اللفظ الذي يقتضي فصل الشهيد والمولف في
تفصيل كلامه ابتدا بالاخص فالاخص والاخر فما بدا بالشهيد وثنى في كلامه بغير

المسلم

بغير المسلم وهو مقابل غير المسلم وثلث بالكلام على السقط وما بعده وهو مقابل
قوله الميت ش وهو حسن ايضا في الكلام ومنه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما
الذين اسودت وجوههم ومن النوع الاخر فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا وغالب
استعمال القرآن في بيان الموسوم المولفين هذا الان التفاسير كما في الاثنين بعطف الواو التي
لا توجب رتبة وانما قال على من يحكم بكفره لاستلزامه بيان حكم الكافر صراحا الخلاف
العكس وايضا فالاشكال انما هو في المحكوم بكفره واما الكافر الصريح فلا اشكال
في ترك الصلاة عليه قوله ولو ارتد مميز فقولان ش هذا الفرع كالجزء من الكلي الذي
قبله لان من قال بترك الصلاة عليه حكم بكفره ومنه قوله في المدونة ومن ارتد قبل البلوغ
لم توكل ذبيحته ومن قال يصلى عليه راى ان ما صار منه قبل البلوغ لا يواخذ به والصحيح
اعتبار كفره في الاحكام التي بينها وبينه كما اعتبر اسلامه في حديث اسلام الصبي
الذي كان يهوديا الواقع في الحديث الصحيح قوله وفي المبتدع قولان ش يريد بناء على
كفرهم ومن يرى اسلامهم فهم عنده كمظهر الكبائر قوله وفي الامام فيمن قتل حدا
قولان ش يعني انه اختلف فيمن كان حده القتل فقتل هل يصلي عليه الامام او لا يصلي
عليه وانما يصلي عليه غيره من سائر الناس وسبب هذا الاختلاف اختلاف الاحاديث
هل صلى النبي صلى الله عليه وسلم على الغامدية وينبغي ان يضبط لفظ قتل من كلام المولف
على البنا لما لم يسم فاعله لانه اذا بني للفاعل يكون الخلاف مقصورا على ما اذا قتله
الامام ونص في المدونة على ان الناس اذا قتلوا المحارب دون الامام ان الامام لا يصلي
عليه ومع هذا فكلام المولف غير واف بالمسئلة لان من قتل قصاصا يشارك المقتول
حدا في هذا الحكم وكلامه لا يعطي ذلك فان قلت بل يعطيه لان مراده بالحد العقوبة
كانه يقول من قتل عقوبة قلت الحد حقيقة عرفية في المعنى الذي قلناه فمن
اراد استعماله في غير ذلك وجب عليه البيان قوله ولا يصلي على سقط لم تعلم حياته
ش الذي عليه جمهور العلماء انه لا يصلي على سقط الا بعد تقدم حياته بعد خروجه
ومنهم من قال انه يصلى عليه وان لم تعلم حياته وما قاله الجمهور هو الصحيح لان شرط
كونه ميتا تقدم حياته ولا مبالاة بحركته في بطن امه ولو ظن ان معها الحياة كما لا
مبالاة بها في الميراث والبا من قوله بالصراخ متعلقة بتعلم قوله وفي الصراخ
الى اخره ش الخلاف في هذه المسئلة خلاف في حال وينبغي ان يلحق العطاس بالرضاع
لان العطاس يرجع الى الحركة وهو خروج هواء متحفز والرضاع وان قل معه
ضرب من التمييز وذلك مستلزم قطعا للحياة قوله ويصلى على جله ش لا خلاف
اعلمه في ذلك وكذلك الصحيح عنده من القولين الصلاة على دون الجل وان قل وقد صلى
ابو عبيدة على ايد وجدت له وذلك يدل على ان القليل والكثير يصلى عليه قوله وفي

[illegible] الغامدية [illegible] ومنهم [illegible] مشدوده [illegible] والعامة تقول [illegible] العامرية

الصلاة على المفقود الراجحة ه الخلاف في هذا كالخلاف في الصلاة على الغائب
الموجود جوازها على المعدوم قوله ولا يصلى على قبر على المشهور ه الظاهر هو الشاذ
لحديث المسكينة قوله فإن دفن بغير صلاة فقولان ه يعني أن القائل في الفرع
الذي فوقه بالمنع من الصلاة على القبر منهم من أجازها هنا والفرق بين المسئلتين
ظاهر والقائل بالجواز هنا بالمنع اختلفوا في الإخراج على ثلاثة أقوال أحدها يخرج
الثاني لا يخرج وهو بعيد جدا إذ يلزم ترك الصلاة عليه مطلقا والثالث يخرج بالقرب
ولا يخرج بالبعد وهو قريب من الذي قبله لما فيه أيضا من ترك الصلاة على الميت من
بعض الوجوه قوله وكذلك من دفن ومعه مال ه يعني هل يخرج أولا وينبغي أن ينظر مع
كونه له بال هل أهله محتاجون إليه أولا قوله ويكبر أربعا ه اختلف السلف في هذه
المسئلة اختلافا كثيرا والذي أخذ به علماء الأمصار عموما ما ذكره المؤلف حتى صارت
الزيادة شعارا لأهل التشيع قوله فإن زاد الإمام ه يعني أن الإمام لا يتبع على
الزيادة إلا أنهم هل يسلم المأموم ولا ينتظره أو ينتظره حتى يسلم بسلامه قولان
وسببه هل يبالغ في مخالفته من نحا إلى التشيع ولا سيما إذا لم يتنوّ مخالفته التي
ترك مخ جلي والأقرب أن ينتظر سلام الإمام لصحة صلاته ومن سلم قبل الإمام بطلت
صلاته لأنها لو لم تكن صحيحة للإمام لم يلزم أن يكون متعمدا لبطلانها وحينئذ يسري
البطلان إلى المأموم قوله وإن سلم بعد ثلاث كبر ما لم يطل فتعاد ه يعني أن المصلي
إذا سلم ساهيا بعد ثلاث تكبيرات رجع إلى الصلاة بالقرب فكبر ثم يسلم فإن
طال ابتدأ ولا يرجع هاهنا بنية وتكبير للرجوع لما يلزم عليه من الزيادة من
عدد التكبير بل يقتصر على النية وإن كبر حسبه من الأربع وينبغي أن يكون سلم
من قوله وإن سلم بعد ثلاث هو المصلي المفهوم من السياق ولا يكون الإمام وهو
فاعل الفعل في الجملة التي قبله لأن المسئلة الأولى لا تتصور إلا في حق الإمام وهذه تتصور
في الإمام والفذ وحكم من انصرف منهما من غير سلام حكم من سلم منهما قبل إكمالها
قوله ما لم يطل فتعاد ما لم يدفن فتجيء الأقوال يعني أن الحكم الذي ذكر يختص بالقرب
فإذا حصل الطول فالإعادة فإن دفن جاءت الأقوال المذكورة قبل هذا فيمن دفن ولم
يصل عليه هل يصلى على قبره أم لا إذ قلنا لا يصلى على قبره فهل يخرج أولا فالألف
واللام في الأقوال للعهد قوله وفي رفع اليدين إلا في الأولى ه يعني أنه اختلف هل يرفع
المصلي يديه في التكبير على الجنازة على ثلاثة أقوال الرفع في الجميع والترك في الجميع
والرفع في الأولى ومخير فيما بقي واعلم أن قوله الشاذ لا يرفع في الجميع يعني
أن القولين الباقيين وهما الرفع في الجميع والرفع في الأولى وحدها مشهوران فإن
قلت عادة المؤلف في هذا الكتاب الاستغناء بذكر المقابل عن مقابله والذي

بتقابل

بتقابل عدم الرفع في الجميع هو الرفع في الجميع ولما كان عدم الرفع في الجميع شاذا وجب
أن يكون الرفع في الجميع هو المشهور وأما الرفع في الأولى وحدها فليس مقابلا لها فلم يحكم
عليه بالشذوذ فلا يكون مشهورا قلت عادة المؤلف أيضا أنه لا يصف موضوعا
بصفة إلا إذا كان مختصا بها عن غيره فإن شاركه غيره فيها ذكرهما معا طلبا
منه للاختصار فوصفه القول بعدم الرفع بالجميع بالشذوذ يدل عليه أي على أنه
المختص بهذه الصفة دون غيره من الأقوال في هذه المسئلة ولما كان الشاذ والمشهور
ضدين على طرفي النقيض وكان هذا القول وحده شاذا وجب أن يكون ما عداه من الأقوال
مشهورا وأيضا فالقول بالرفع في الأولى خاصة مساو للقول بالرفع في الجميع بحسب
الشهرة أو أشهر منه إذا رجعنا للنقل مما في الأمهات فوجب أن يكون هذا مراد المؤلف
تقليلا لنسبة الخطأ إلى المؤلف قوله وفي دخول المسبوق الراجحة ه يعني أن هذا
المسبوق إذا وجد الإمام قد كبر في الثانية مثلا وما بعد ذلك فهل يكبر ويدخل مع
الإمام أو ينتظر الإمام فإذا كبر الثالثة كبر هو وذكر المؤلف قولين مذهب
المدونة أنه ينتظر والقول الآخر لأشهب وذهب الشيخ أبو الحسن القابسي إلى أنه ينظر
فإن كان ما بينه وبين التكبيرة الماضية أقل مما بينه وبين التكبيرة الآتية دخل وإن
كان أكثر انتظر قالوا وسبب الخلاف بين القولين الأولين هل تنزل التكبيرات
منزلة الركعات في غير هذه الصلاة فيكون الداخل حينئذ كالقاضي في حكم الإمام
أولا تنزل فيدخل ومذهب الشيخ أبي الحسن استحسان وتخريج على الجمع بين القولين
أما لو وجد الإمام بأثر ما كبر فلا شك ولا إشكال أنه مأمور بالدخول معه
واعلم أن قول المؤلف بين التكبير يقتضي بمفهومه أنه لا يدخل معه بعد التكبيرة
الرابعة ولم يذكر المؤلف قضاء المسبوق بعد الإمام في هذه الصلاة للعلم الآتي
قالوا إن تركت له الجنازة دعا بين التكبير وإن لم تترك له كبر نسقا مع قولهم
إذا لم يدع في صلاة الجنازة واقتصر على التكبير لم يجز قوله وفي استحباب الابتداء
الراجحة ه المراد بالحمد هنا الثناء على الله تبارك وتعالى لا السورة المعينة
وحكى بعض أهل المذهب الرد على أبي حنيفة وهو أن يحمد الله بعد التكبيرة الأولى ويصلي
على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ويشفع للميت بعد الثالثة وأصل هذه المسئلة
مع الغير بعدها إنما هو اتباع ما ورد وقد جاء في الصحيح من حديث ابن
عباس أن السنة القراءة بالفاتحة وفي الصحيح من حديث عوف بن مالك أنه صلى خلف
النبي صلى الله عليه وسلم على ميت فسمعه يقول اللهم إنه عبدك وابن عبدك الراجحة
وأجمع ابن أبي زيد في رسالته أدعية يعني أنه قال ومن مستحسن ما قيل في ذلكم
وأضاف إلى ذلك ابن يونس أدعية أخر وهذا كله يدل على أنهم استحسنوا أدعية

معينة على أعيانهم وخلاف قول المؤلف ولا يستحب دعاء معين اتفاقا وأما قوله
ولا قراءة الفاتحة على المشهور فمعناه ولا تستحب قراءة الفاتحة على المشهور وإن الشاذ
استحبابا وظاهر كلام أشهب وجوبها وقد قدمنا حديث ابن عباس وهو حجة له والأ
حاديث الدالة على وجوب أم القرآن في غير هذه الصلاة دالة عليها في هذه الصلاة
قوله وفي الجهر بالسلام قولان هـ سببهما اختلاف عمل أهل الصدر الأول [illegible] للإمام
وهو مراد المؤلف وبنى بعض الشيوخ على هذا الخلاف الخلاف هل يرد المأموم أولا على أن
بعض القائلين بذلك أنكر وجود الخلاف في رد المأموم وقال الرواية أنه يرد على الإمام
من سمعه قوله وإذا اجتمعت جنائز إلى آخره هـ المعنى أن الجنائز إذا اجتمعت كان
الإمام مخيرا في جمعها أو جعلها صفا واحدا أما جمعها فقال المؤلف يقدم للإمام الذكور
الأحرار البالغين الأفضل فالأفضل هذا معنى كلامه والاتفاق في ذلك فإن تساووا في
الفضل وهو الدين رجح بالسن فإن استووا فيه أقرع بينهم إلا أن يتراضا الأولياء على
أمر هكذا قيل وينبغي أن يكون النظر إلى الإمام لا إلى الأولياء قال المؤلف قوله ثم الصغار
هـ يريد أيضا الأفضل فالأفضل قال قوله ثم الخنثى هـ يريد الأفضل فالأفضل
وكذلك ما بعده قوله ثم الأرقاء ثم أحرار النساء هـ وظاهره تقديم الأرقاء المذكور مطلقا
أعني صغارهم وكبارهم على الحرائر وذكر أبو الوليد الباجي تأخير صغار الذكور الأرقاء
عن الحرائر وكذلك ذكر ابن زرقون عن ابن القاسم تقديم البالغين من ذكور الأرقاء على صغار
الأحرار قال الجزولي أما تقديمهم والتقديم في هذا الباب من المستحبات قوله فإن كانت من
جنس واحد جاز أيضا أن يجعل صفا واحدا هـ يعني أن الجنائز إن كانت أجناسا
جعلت بين يدي الإمام على ما تقدم وإن كانت أجناسا جاز فيها ما تقدم وجاز مع ذلك
وجه آخر وهو أن يجعل صفا واحدا من المشرق إلى المغرب ويقف الإمام في وسطهم ويكون
أفضلهم على هذا الوجه هو الذي يقف الإمام عند وسطه ومنكبه ويليه في الفضل من هو
إلى جهة المغرب على هذا الأفضل رجلا المفضول عند رأس الأفضل ويلي من هذا في
الفضل دونه يكون رأسه عند رجلي الأفضل مطلقا ثم إن كان رابع دونه الثالث في
الفضل جعل من جهة المشرق ورأسه عند رجلي الرابع وعلى هذا الترتيب إن كثروا هكذا
فسره ابن رشد وظاهر كلام المؤلف أن هذا الترتيب مختص بالجنس الواحد كما تقدم
ولا ينبغي أن يختص به بل يكون جاريا في الأجناس المختلفة إذا اجتمعت فمن كان يجعل
في الوجه الأول ثانيا الذي يليه الإمام يجعل هنا من جهة المغرب ومن كان ثالثا
يجعل هنا في هذا الوجه الجهة المشرق ثم كذلك إلى آخرها قوله ويقدم الأفضل
من أوليائها هـ يعني في الصلاة وكلامه محتمل من جهتين أحدهما إذا كان جنازة
واحدة لها أولياء قدم أفضلهم فإن تساووا فالقرعة بينهم على أن التقديم

من أوليائها

من أوليائها على أن جنس الجنائز وجمع عدد منها فإنه يقدم أفضلهم إلى الصلاة
عليها فإن تساووا في الفضل أقرع بينهم ويترجح الوجه الأول على الثاني لأنه أكثر
فائدة بسبب اشتماله على حكم اجتماع الأولياء في الجنازة الواحدة والجنائز الكثيرة
ويترجح الوجه الثاني من حيث السياق لأن ما قبل هذا الكلام وما بعده في الجنائز
الكثيرة قوله وفي تقديم ولي الذكر وإن كان مفضولا قولان هـ معناه أنا إذا رجحنا
في التقديم بفضل الولي فهل يرجح أيضا في التقديم بمنزلة الجنازة في نفسها على سائر
الجنائز التي معها كما يرجح بذلك في القرب من الإمام أو يقال إنما يكون الترجيح بوصف
حاصل في أحد جانبي التعارض وهو هنا الصلاة بين الأولياء لا بين الجنائز وفي ذلك قولان
ويترجح القول باعتبار وصف الولي في نفسه لا الجنازة أنهم لا يختلفون في عدم
اعتبار فضل الجنازة في نفسها كما لو تساوا ولي الجنازتين في الفضل والجنازتان
رجلان أو امرأتان وأحدهما أفضل وإنما يختلفون إذا كانت إحدى الجنازتين
ذكر والأخرى أنثى وما أشبه ذلك ولو كان المعتبر إنما هو فضل الجنازة لقدم
عند هذا القائل ولي أفضل الجنازتين ولو كان وليها مفضولا قوله وقال المؤلف
ماتت أم كلثوم إلى آخره هـ ذكر ابن حبيب هذه القصة في تقديم ولي الذكر
مطلقا لأن الوارد في فضل الحسين وإن كان ما حكي الآن إلا قوله صلى الله عليه وسلم
في الحسن والحسين رضي الله عنهما سيدا شباب أهل الجنة وقوله عليه السلام هما ريحانتاي
وقوله عليه السلام اللهم إني أحبهما فأحبهما وأحب من يحبهما وقوله عليه
السلام فيهما وفي أمهما وأبيهما نفعنا الله بمحبتهما اللهم إن هؤلاء أهل
بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا إلى غير ذلك من الفضائل المخرجة في
الصحيح في الحسن والحسين وقد قدم عمر أسامة بن زيد على ابنه عبد الله بن
عمر في العطاء فقال عبد الله لم قدمه والله ما سبقني لمشهد فقال عمر لأن أباه
كان أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أبيك وهو أحب إلى رسول الله صلى
الله عليه وسلم منك هذا فيما بين عبد الله وأسامة فكيف فيما بينه وبين
الحسين أدام الله علينا محبة الجميع وزادنا منها ويمكن أن يقال إن هذه القصة إنما
تكون حجة لو كان المقدم لعبد الله غير الحسين كالخليفة أو غيره من علماء الصحابة
وأما الحسين لكماله في التفضيل يرى لعبد الله فضلا عليه ولا يرى لنفسه فضلا ولخطر
قربه حينئذ من ابن عمر وشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاح وتقدمه في بيعة
الرضوان قبل أبيه عمر وحضوره من المشاهد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته
وزهده في الخلافة بعد أن عرضت عليه مرتين وغير ذلك من فضائله ما يحمل الحسين
على تقدمه في هذه الصلاة وقوله لم يورثا هـ يعني لم يورث كل واحد منهما

من صاحبه وفي ذلك خلاف محله كتاب الغرائب وقال الحسيني لا بن عمر هذا هو موضع
الحجة لمراد المولف وانما يتم لو كان قوله لانه اجوز بدل من كلام الحسيني وبه تتم
اربع سنين **قوله** ويقام عند وسط الجنازة الى اخره **اه** يعني ان كانت الجنازة رجلا
اقام الامام عند وسطها وان كانت امراة فقولان احدهما انه يقام عند وسطها
ايضا والثاني وهو المشهور انه يقام عند منكبيها قالوا لئلا يتذكر بذلك ما يشوش عليه
في الصلاة **وروى** هذا التفصيل عن ابن مسعود رضي الله عنه وانكر بعضهم صحة
روايته عنه بل روي عن النبي صلى الله عليه عكس هذا القول وايضا فان التشويش
على الامام لبعضهم ابعد منه على الماموم فاذا وقف الامام عند منكبيها لم تر وسطها
للماموم وقد مشا عمل الناس من ايام عمر او قبل ذلك جعل قبة من قصب او تابوتا
او غير ذلك عليها يسترها من الامام وغيره وهو حسن **قوله** ويجعل راسه على يمين المصلي
اه هاكذا السنة ولا خلاف اعلمه في ذلك ولو عكس هذا الترتيب لم تبعد الصلاة وهو
يدل على ان هذه الرتبة مترتبة عليها **قوله** ووصي الميت الى اخره **اه** يعني ان الوصية
بالصلاة على الميت لها مدخل في ذلك وزيادة التقدم على الاولياء لكن بشرط ان
يقصد الميت الخير في الموصى له بذلك وظاهر كلامه ان هذه الشروط مخالفة لنفي
الضرر في وصية المال من حيث ان الاصل في وصية المال عدم الضرر بالوارث والاصل في
الصلاة بقا حق الولي فيها حتى يعلم قصد الميت الخير والتحقيق ان الخير في الاولى شرط
والضرر في الوصية مانع واليك الفرق بينهما وبين احكامهما ومنه يظهر الكلام على هذه
المسئلة وفي المسئلة نظر اخر نتكلم عليها ان شاء الله في النكاح **قوله** والا فالولي **اه**
يعني ان لم يكن وصي او كان لكن قصد به احد الاولياء فان الحكم ينتقل الى الاولياء **قوله** واذا
اجتمع الولي والوالي فالوالي الاصل لا الفرع اولى **اه** يعني اذا لم يكن وصي وحضر الوالي
مع الولي فقدم الوالي ان كان الخليفة او امير البلد فانه مقدم على الولي وان كان صاحب
شرطة او غيره من الولاة وهو مراده فلا يكون اولى ولو كان صاحب الصلاة الا ان تكون
صلاة الخطبة وهي الجمعة فقيل ذلك قولان قال ابن القاسم يقدم هذا الوالي الذي اليه الخطبة
وقدم ابن الماجشون ومطرف واصبغ الولي وهو مراد المولف من قوله وغيره والظاهر
ان الاولياء اذا حضروا الجنازة موضع الصلاة والخطبة فانه يقدم الوالي وان لم يحضروها
هناك بل صلوا عليها في موضع الدفن وغيره فحضر الوالي الدفن فهو اولى منه ولم يتعرض
المولف لحكم ما اذا اجتمع الوصي والوالي وظاهر كلام غيره ان الوصي مقدم فان قلت
لم تعرض لذلك لانه جعل الوالي الاصل مقدما على الولي ونقل الخلاف في الولي مع الوالي
الفرع فمن قال بتاخير الوالي عن الولي فالحكم فيه بين لانه متاخر عن الولي المتاخر عن
الوصي ومن جعل هذا الوالي مقدما على الولي فعن الحكم بالوالي الاصل قلت

اما

هنا

هو

قوله نص سوى على تقديم الوالي الاصل على الولي الفرع وتقدمه عليه اعم من كونه مساويا
للوصي او احدهما مقدما على صاحبه بل اما سبقوا الى الفهم تقديم الوالي على الوصي لان الوالي
يدلي بالولاية على امور المسلمين والوصي يدلي بسبب الميت وقد تقرر ان الوالي الاصل مقدم
على من هو من جهة الميت **قوله** واذا لم يكن الا النساء الى اخره **اه** يعني انه اذا لم يحضر الميت
الا النسوة فانهن يصلين عليه ولا يتركن الصلاة وفي كيفية الصلاة عليه جماعة او افذاذ
قولان احدهما افذاذا وقيل جماعة اما ابتناء على رواية ابن ايمن واما للضرورة هنا
من اجل عدم الرجل ولا موجب لتخصيص بعضهن دون بعض بالصلاة ولا يصلين واحدة
بعد واحدة لما فيه من اعادة الصلاة وقد تقدم ولا مجتمعات دون امام منهن لما قد يودي
من التشويش واذا قيل انهن لا يصلين جماعة فهل يصلين واحدة بعد واحدة او مجتمعات
قولان قال المولف احدهما الاول **قوله** وترتيب الولاية كالنكاح **اه** يعني ان الصلاة اذا
صارت الى الاولياء فربما حضر جماعة متساوين في قربهم من الميت او يكون بعضهم اقرب
والمتساوون قد يوجد في بعضهم زيادة وصف يوجب التقدم وبيان احكام هذه
الجملة مذكور في النكاح لان الولاية فيها اخص من هذا الباب لانها شرط هناك
وليست كذلك هنا ولان الوصي في النكاح مقدم على الوالي مطلقا وليس كذلك هنا **قوله**
واللحد افضل من الشق ان امكن **اه** يعني انه يجوز في وصف القبر ان يكون شقا وان
يكون لحدا والثاني افضل من الاول وذلك فرع عن وجوب مواراته ولا خلاف في ذلك حتى
انهم اوجبوها على المسلم للذمي اذا لم يكن هناك من اهل دينه من يتولى ذلك
وصفة الشق ان يوسع القبر ثم يحفر في وسطه قبر اخر قدر ما
يسع الميت يجعل الميت فيه واللحد ان يحفر في حائط القبر من جهة القبلة قدر
ما يسع الميت ايضا ويكون فيه وفي الشق على جنبه الايمن وان كان اللحد افضل لانه
كذلك صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم وجا اللحد لنا والشق لغيرنا **قوله** ان امكن
اه يعني ان اللحد لا يمكن الا في ارض صلبة ولا يطلب الا في الارض التي يتاتى فيه ذلك
والا ينتقل عن الارض الى ارض اخرى بسببه وبقيت فروع يناسب ذكرها هنا لم يتعرض
المولف لها **قوله ويكره** بنا القبور الى اخره **اه** يعني ان البنا اما ان يقصد به المباهات
او التمييز او لا يقصد شيا من ذلك والاول حرام وربما كان ذلك حكم الحريم فيما يحتاج اليه
من اكل ولباس وركوب وبنا وغيره والثاني مختلف في كراهته واباحته وقد وضع
رسول الله صلى الله عليه بيده الكريمة حجرا عند راس عثمان بن مظعون وقال اتعلم
بها قبر اخي وادفن اليه من مات من اهلي واما تحويز موضع الدفن ببنا فقالوا
انه جايز ما لم يرفع فيه الى قدر ما يرى اليه بسبب ذلك اهل الفساد وان فعل ذلك
فانه يزال منه ما يستر اهل الفساد ويستتر به فيه **قوله** واذا احفر قبرا في ملك

اذا

او

هات

اعلم

اطلى الى الراجح اه يعني ان من حفر في ارضه قبرا والارض مملوكة للحرث او السكنى لا للدفن
فتعدى اجنبي فدفن فيه فانه يخرجه المالك ان شا وهذا بين واما ان كانت الارض حبسا
للدفن فحفر فيها رجل قبرا فتعدا اخر فدفن فيه فهذا لا يخرج وهل يجب عليه حفر
قبر اخر مثل ما دفن فيه او قيمة حفر القبر الذي تعدا عليه او الاقل منهما او الاكثر
منهما اربعة اقوال للمتاخرين وبفهم القول الاول والثاني من كلام المولف في القول
الثالث وهو محل التخيير الحفر والقيمة واذا جمع المختار بين والمختار عليهم لان الكلام
في ورثة الميت او اوليا به واقرب هذه الاقوال الى اصل المذهب هو الثاني ولم يعد
هذا الكلام اقسام المسئلة وكان الاولى ذكرها في غير هذا الموضع قوله واذا دفن الميت
فموضعه حبس اه يعني اذا دفن في مكان غير مغصوب فموضعه حبس عليه لا يجوز
نقله عنه ولا ان يتصرف فيه **ووقع** في بعض كتب المذهب عن بعضهم انه يجوز حرث
البقيع بعد عشرة اعوام ووقع ايضا لبعضهم انه اذا درست المقابر اخذ كراوها
ممن حرثها وصرف في جهاز الموتى قوله ولو دفن في دار فيبيعه الراجح اه يعني
لان ما استحق تحبيسها واعتراض عبد الحق تبعا منه على المشهور وجواب من جاوب
عنه ايضا ظاهر على المشهور كما يسير اذا وجدت زعافا في ارض لا يجهل من بانها
ذلك قوله ومن دفن اسقط من البيوت قولان اه يعني وفي كراهيته والطاهر
الجواز اذ لا حرمة له والاقرب كونه عيبا لكراهة النفوس له

قوله الزكاة واجبة

اه لا اشكال ولا ريب ان زكاة
المال واجبة وانها احد اركان الاسلام التي بني عليها واما حكم جاحد وجوبها او
الممتنع من ادائها فسياتي ان شاء الله قوله المخرج منه اه هو الذي يعبر عنه غيره
بمتعلقاتها وهو اشبه من كلام المولف لان فيه اشارة الى سببية الاخراج بما
يعطيه لفظ التعلق وكان مالك العين والحرث والماشية على الشروط المعتبرة
سبب الاخراج وجاء عن النبي صلى الله عليه الزكاة في العين والحرث والماشية
قوله وشرط العين غير المعدن والركاز الراجح اه انما اخرج العين من المعدن
لعدم شرط الحول فيه وكذلك الركاز مع عدم شرطية النصاب على ما سياتي فيهما
وذلك بين في المعدن واما الركاز فلا معنى للاحتراز منه الا لو كان اسم الزكاة
ينطلق على ما يوخذ منه او يتوهم ذلك والمذهب انه لا يشارك الزكاة في الحول ولا
في الجنس ولا في القدر الماخوذ ولا في الصرف ولا في الملك وبعض هذه متفق عليها وبعضها
مختلف فيه في المذهب فكيف يحترز منه مع ذلك قوله نصابا مملوكا حولا كاملا
اه يريد اما النصاب او ما هو اصل للنصاب كربح او ربح باع اخر الحول بمائتي
درهما واشترى به سلعة فيبيعه بذلك وشبه ملكا كاملا قوله احترازا من ملك

العبد

اهل

من

ملك العبد مطلقا او ملك المديان للعين قوله غير معجوز عن انمائه اه احتراز
من العين المغصوبة وكل هذه سياتي ان شاء الله قوله فنصاب الذهب اه رجوع
الى الشروط التي قدم بالتعبير وبيان ما يتعلق بها من المسائل ولما كان اول
الشروط كون العين نصابا بدا بتعبير النصاب في العين فقال نصاب الذهب عشرون
دينارا وذلك هو متفق عليه اليوم قوله والورق مائتي درهم بالوزن الاول وذا الكل
متفق عليه ايضا وسائر الكلام على هذا في مقدار الوزن الاول قوله فان نقصت وزنا
لا تحطها اه يعني ان النقص فيهما اما ان يكون في وزنها او صفتها ومع كونه في صفتها
فاما ان تحطها او لا تحطها فان تحطها قال المولف فالزكاة على المشهور وثالثها ان كان
يسيرا جدا كالحبة يعني ان فيه ثلاثة اقوال المشهور الوجوب والثاني السقوط
والثالث التفصيل بين اليسير جدا كالحبة فتجب الزكاة وبين ما فوق ذلك فتسقط
والنظر السقوط لان الشرع قدر النصاب بخمس اواق فمن نقص لم يحصل النصاب
والاستحسان هو القول بالتفصيل ولا سيما ان كانت وازنة في بعض الموازين **خرج**
الترمذي من حديث علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال قد عفوت لكم
عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا الرقة من كل اربعين درهما درهما وليس في تسعين
ومائة شي فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وان كان النقص في العدد ووقع
ذلك بحطها فلا زكوة فيهما ولا خلاف في ذلك قوله فان نقصت بغش او صفة لا تحطها ك
كالمرابطية فكالخالصة ومعنى ان كان النقص في الصفة بسبب رداءة المعدن او بالجوبة
ما يكون باضافة اليسير اليه جزءا ولا تحطها مع ذلك فحكمها كالخالصة وتقسيم المولف
بين ان تحطها ولا تحطها ابيناه ان كان غشا مضافا واما ان كان بسبب رداءة المعدن فلا
يعتبر وان حطها ولو قال فان نقصت برداءة في الاصل لكان احسن لان الغش انما يستعمل
فيما كان من فعل الادمي لا فيما كان في اصل الخلقة قوله فان حطها الراجح اه معنا
فان حطها الغش المضاف اعتبر الخالص منها خاصة وصار النقص كانه في العدد
وهذا هو المشهور وهو الصحيح واما الشاذ وهو اعتبار الاكثر فبعيد جدا قوله
فان كانت بسكة الراجح اه يعني ان كان الخالص من الفضة او الذهب ما مقداره
اقل من خمس اواقي لكنه بجودته وبسكته يساوي في القيمة خمس اواق فان
تلك الجودة او السكة غير معتبرة اتفاقا وانما ينظر الى الوزن الحاصل بجودته
وسكته وفاعل تصورت من قوله ان تصورت ضمير يعود الى السكة او الجودة على
البدل معناه ان تصورت احداهما اي ان تصورت جابرة للنقص وهذا الغالب في
الضمير اذا اتى بعد المعطوف باو وقد يجي مثنى ومجموعا وكان بعضهم اسبا جنا
يراه عائدا هنا على الجودة لا على السكة ويرى ان الجودة قد تنضبط زيادتها

بعتني

موضعا

على القدر المتوسط من نوعها ولذلك ادخل المولف عليها حرف التشكيك الذي هو او
واما السكة فانها مثل الدمغ مثلا هو محسوس لا فرق بينها وبين الصياغة
لولا ان الصياغة يتمكن كل انسان من تحصيلها اما بنفسه او بالاستيجار عليها
كالخياطة وغيرها فصارت كالعرض والسكة مقصورة على دار مخصوصة لا بتاتا
المعاملة بين الناس بالعين عموما الا بها فصارت لذلك كالجودة للعين ثم ان المولف
لما حكى الاتفاق على عدم اعتبار السكة والجودة ذكر ما حكاه الغزالي ونفى صحته
لئلا يكون نقضا عليه وليس لقايل ان يقول الغزالي حافظ بل الشافعي وهو الذي حكى
عنه الغزالي انه حكى عن مالك مثله مائة وخمسين تساوي مائتين قراطة ومن حفظ
حجة على من لم يحفظ لانا نقول اهل كل مذهب اعرف بما نقل عن امامهم حقيقة ومنها
اثباتا ونفيا ومن تامل ما يحكيه اهل المذهب بعضهم عن بعض وجد فيه الفاظ كثيرا
ولولا الاطالة لبينا منها جزءا كثيرا ولا سيما وقد وجد الموضع الذي لم يكن الانسان
ان يتوهم منه عن مالك ما حكاه عنه الشافعي ونقلا بيان ذلك ابو الطاهر بن بشير
فانظره في كتابه به **قوله** ومن الصياغة الجايزة فولان **اه** يعني انه اختلف هل تلغا
الصياغة الجايزة فلا يعتبر في الزكاة الا الوزن المصوغ اعتبار العين وتعتبر
الصياغة اعتبار العرض وقد تقدمت الاشارة الى الفرق بين الصياغة وبين الجودة
والسكة معنى **قوله** والحرام ملغاة اتفاقا **اه** يعني ان الصياغة المحرمة لا اثر لها
سوا بنينا على القول بتحريم الاقتنا والاستعمال او على القول باجازة الاقتنا
دون الاستعمال **قوله** وعلى الاعتبار الى اخره **اه** معناه وعلى القول باعتبار الصياغة
الجايزة فتزكى الصياغة وحدها على حكم زكاة العروض من ادارة او احتكار ويزكى
جوهر المصوغ على سنته ولا يكمل النصاب بقيمة هذا العرض كما لا يكمل بالجودة
هذا هو المنصوص فان قلت الجودة غير معتبرة اتفاقا والغرض ان الصياغة
معتبرة فالحاقها بالجودة الحاق للمعتبر بما ليس بمعتبر **قلت** الصياغة
معتبرة في تعلق الزكاة بها لتعلقها بالعروض وغير معتبرة في تكميل النصاب
بها وهذا الوجه حصلت المشاركة فيه بين الصياغة والجودة فحسن تشبيه احدهما
بالاخر فيه فان قلت اذا كان جوهر الحلي مزكى والعروض ايضا مزكاة وزكاتهما راجعة
الى زكاة العين فقد ال الامر الى انه اشترى عرضا للتجارة وهو الصياغة وعنده دنانير
فيها مع قيمة العرض نصاب فيزكى الجميع فاي فرق بين القول المنصوص والمخرج قلت
لا يلزم من كونه كالعرض ان يزكى مع العرض لانا نفرض اولا انه ورثه والعرض
الموروث لا يزكى او اشتراه ولم ينو به التجارة او ينوي به تجارة المحتكر وفي هذه الصور
يفترق حكم العين من العرض الى غير ذلك من الصور **قوله** وخرج التكميل الى اخره

اه انما يتم هذا التخريج ان لو الحق القايل اذ من المحتمل ان يكون القايل في مسئلة
الحلي المربوط القايل بان الصياغة كالعرض **قوله** ويكمل احد النقدين بالاخر **اه**
يريد انه اذا كان له جزء من نصاب الفضة وجزء من نصاب الذهب فان اجتمع من
مجموع احد الجزئين الى الاخر نصاب كامل من غير النظر الى القيمة وجبت الزكاة مثاله
اذا كان له مائة درهم مع عشرة دنانير او خمسة عشر دينارا مع خمسين درهما
او مائة وخمسين درهما مع خمسة دنانير فها هنا حصل من جمع الجزئين الى الاخر
نصاب كامل اما لو كان له مائة درهم مع خمسة دنانير تساوي مائة درهم
لغلاء الذهب او عشرة دنانير مع خمسين درهما تساوي عشرة دنانير لغلاء
الفضة فلا زكاة لان تمام النصاب انما حصل بالقيمة وقول المولف اتفاقا راجع
الى القسمين معا يعني انه اتفق المذهب على انه يضم الذهب الى الفضة بالاجزاء واتفق
ايضا انه لا يضم بالقيمة وخالف الشافعي في القسم الاول ونفى الضم مطلقا وخالف
ابو حنيفة في القسم الثاني فاوجب الضم بالقيمة والظاهر والله اعلم مذهب
الشافعي كما لا يضم اخر ساير النصب بعضها الى بعض **قوله** والحلي الجايز اذا اتخذ
للباس فلا زكاة وان كان لرجل **اه** يعني ان الحلي الجايز اذا اتخذ للباس من يجوز
له لبسه فان ذلك يلحق بعروض القنية فاذا قصر التجمل بصورته لحق بالعروض
وفي هذه المسئلة خلاف كثير خارج المذهب وجاءت احاديث تقتضي سقوط الزكاة
عن الحلي واحاديث اخر تدل على وجوب الزكاة **وقال** الترمذي لا يصح في هذا
الباب شي واشار بعض شيوخ المذهب الى مناقضة هذه المسئلة بايجاب اهل
المذهب الزكاة في النعم وان لم تكن سايمة وربما اتخذت للاستعمال وان زكاها
في اخراج ما اصله الزكاة الى ما لا زكاة فيه والحاقه بالعروض وجب في القسمين
ويفرق بان اتخاذ النعم للاستعمال والمعلوفة لا يمنع من حصول النما فيهما كما
يحصل في السايمة بخلاف نما العينين انما يكون بصرفه في التجارة وذلك لا يحصل مع
اتخاذه للباس **قوله** وان اتخذ للتجارة او كان حراما فالزكاة كل عام كالنقد
اما اتخاذه للتجارة وهو مقابل للقسم الاول الذي هو متخذ للباس على ان التجارة
انما تقابل في الحقيقة القنية التي هي اعم من اللباس فهذا لا خلاف في تعلق الزكاة
به واما الحرام وهو مقابل الجايز الذي هو مورد التقسيم للقسمين الاولين
فلا خلاف ايضا في تعلق الزكاة به وذلك بين فيهما اذ التجارة تلحق العروض بالعين
مع كون زكاة العروض على خلاف الاصل وكذلك الحلي الحرام لا جوهريته موجبة للزكاة
ما لم يعرض الاستعمال المأذون فيه لشبهه اذ ذاك بعروض القنية وقد فقد المعنى
هنا **قوله** وان اتخذ للكرا الى اخره **اه** هذه بقية اقسام القنية التي مقابلة هي

لقسم التجارة وانما لم يرتب المولف تقسيم هذا الفصل كما فعل غيره طلبا منه للاختصار
اذ بعض هذه الاقسام تشترك في الحكم مع ما يقابلها او يغايرها بل ما هو اعم منها ومعنى
كلامه ان الحلي الجايز اذا اتخذ لان يكرى او يعد لامراة لم تتزوج بعد والحق به
وهو في معناه من يشتريه لابنة ان تزايد له او امة يشتريها للتسري وهو فيها
وفي الرواية انه اتخذ منه في الابنة او لعاقبة وهو ان يتخذ لحاجة ان عرضت واكثرهم لا
يجعل في هذا القسم خلافا في وجوب الزكاة والمولف وبعضهم جعله من محل الخلاف
وحكي في هذا القسم ثلاثة اقوال سقوط الزكاة ووجوبها والفرق بين ما اتخذ للكرا
فتسقط وبين غيره فتجب وهو المشهور وبعضهم يرى ان الخلاف في الكرا انما هو اذا
اتخذه لذلك من لا يحل له لباسه كما اذا اتخذ الرجل حلي النسا للكرا او اتخذت المراة السيف
وما في معناه للكرا واما ان اتخذت المراة حلي النسا للكرا فلا يدخلها عند هذا القايل
خلاف في سقوط الزكاة **قوله** واذا نوى بحلي القنية او الميراث الى اخره **ش** يعني
انه اذا اشترى حليا للقنية سواء كان للباس او الكرا وغير ذلك من وجوه القنية
او ورثه وفي معناه وهب له ثم انه نوى به التجارة فالمشهور ان حكمه الى التجارة ويزكيه
بعد مضي حول من يوم نوى به التجارة والشاذ ان النية لا توثر لانه كالعرض فلا زكاة
الا بعد حول من يوم قبض ثمنه وقد تقدم ما يوخذ منه وجه المشهور ورجحانه على الشاذ
والنظر لو اشتراه بنية التجارة ثم نوى به القنية لان مخالفته للعرض بسبب ان جوهر
الحلي مقتضي الزكاة فوجب ضعف انتقاله عنها الى القنية الا ترى ان هذه النكتة
روعيت في العرض لما كان اصله سقوط الزكاة فاذا اشتري بنية القنية لم ينتقل عنها
الى التجارة بالنية وتامل قول المولف القنية او الميراث وجعله احدهما مطابقا للاخر
قوله والمصوغ الجايز **ش** لما جرى في الكلام الحلي الجايز والحرام اخذ يبين ما هو الجايز
والحرام والمختلف فيه فان قلت لم غير العبارة فقال حين تحدث في حكم الزكاة والحلي
الجايز ولما اخذ يتحدث فيما يجوز اتخاذه قال والمصوغ **قلت** لان العرف يقتضي
ان المصوغ عام والحلي خاص الا ترى الى قوله حلي النسا وما في معناه كالازرار
فالحلي انما يستعمل في بعض المصوغ فذكر المولف المصوغ الذي هو عام وبين ما
يجوز منه مما لا يجوز ليكون فيه كلاما اعم فايدة مما لو قصره على الحلي خاصة
قوله وحلية المصحف مطلقا **ش** يعني بالاطلاق انه تحلى بالذهب وبغير الذهب وبالفضة
بخلاف السيف على احد القولين **قال** ابن رشد حكاية عن غير ابن الحكم كراهية تحلية
المصحف بالذهب **قوله** والخاتم الفضة لا الذهب للرجال **ش** يعني ان خاتم الفضة
يجوز للرجال والنسا واما خاتم الذهب فالجواز فيه مقصور على النسا لقوله صلى
الله عليه وسلم الذهب والحرير محرمان على ذكور هذه الامة هذا هو الصحيح من القول
في ذلك

ينتقل

في ذلك **قوله** وحلية السيف الى اخره **ش** يعني ان السيف يجوز ان يحلى بالفضة سواء كانت
الحلية متصلة بالنصل كقبضته او منفصلة بما اتصل به كالغمد وفي الذهب قولان
والاقرب المنع لحديث العتقى **قوله** وفي حلية ما في الة الحرب الى اخره **ش** يعني ان حلية
الة الحرب ما عدا السيف فيها ثلاثة اقوال الجواز والمنع والتفصيل بين ما يطعن به
كالرمح فيجوز تحليته وبين ما يتقى به ويتجرد فلا يجوز ولانه في الاول اقوى ارهابا
مع انه في معنى السيف الذي هو الاصل بخلاف الثاني ولا سيما ما يتخذ وان الحرام
يتخذ في الحرب وغيره بخلاف ما يتقى به **قوله** والحرام ما عداه من حلي الرجال **ش** يعني
سواء كان الحلي متصلا بثيابهم او منفصلا عنها والضمير المجرور بعنه عايد الى جميع ما
ذكر وتقدم الكلام على الاول في اول الكتاب **قوله** والحلي المزكى **ش** لما قدم بيان ما
يزكى وما لا يزكى تكلم هنا فيما يزكى اذا اختلط بشي من الجوهر وكيفية تزكيته
قوله **ش** منضوما حال من الضمير المستتر في المزكى فان قلت لم عدل المولف
عن ان يقول يزكي كل نوع على حكمه الى قوله فالحلي نقد والجوهر عرض وهذا الا
تحصيل الحاصل لان كل احد يعلم ان الحلي نقد والجوهر عرض **قلت** لا اشكال ان حقيقة
هذا الكلام غير مراده هنا وانما المراد لازمها وهو ان النقد يزكى كل عام والجوهر
يزكى زكاة العروض ادارة واحتكارا وهو اخص بالمقصود وابين من الكلام الذي
قاله السايل في مساواته اقل منه في عدد الكلمات **قوله** والا فقولان **ش** يعني
ان لم يمكن نزعه الا بضرر وهو اما فساد او خسارة اجرة على ذلك ففي ذلك ثلاثة اقوال
احدها انه كالعرض نظرا الى صورته مع ما لازمها من الجوهر والثاني انه يعطى كل
واحد من جزئيه حكم نفسه الا انه لا يلزمه تفصيله لما في ذلك من السرف بل يتحرى
وزن الجوهر ان كانت تباع وزنا ثم قيمتها والثالث ينظر الى الاكثر ويبطل حكم
التابع والاولان يعمان جميع صور المسئلة بخلاف الثالث اذ من صورها ان يكونا
متساويين واستغنى المولف عن نقل الخلاف الذي ذكر في الصور ما هو كما اشرنا
اليه لتقارب القولين فيه الا ان الصور ربما قرر في غير هذا الموضع بما يجحف
مال الانسان وليس مراده هنا وها هنا تم الكلام على الجزء الاول من اجزاء شروط
زكاة العين وهو كونه نصابا **قوله** والحول شرط الا في المعدن والمعشرات
ش اما المعادن فاتفق المذهب على عدم اعتبار شرط الحول فيها وخالف
الشافعي في ذلك وقول الراوي في المعادن القبلية لا يوخذ منها اليوم الا الزكاة
يرد عليه والله اعلم لانه قصد الى بيان ما تختص به المعادن من الاحكام فلو شاركت
غيرها من العين من اعتبار الحول لما كان الاخذ منها خصوصا وانما يكون الاخذ
منها او من اعراضها ان تجربها في الحول واما المعشرات فهي وان كان الحول الحقيقي

غير شرط فيها الحول من زمن الزراعة الى الحصاد بتنزل فيهما منزلة الحول قوله
فلو ضاع الى آخره ش يعني لو ضاع بعض نصاب العين بعد كمال الحول وقبل التمكن
من الاخراج فهل تسقط زكاة بقية النصاب ام لا المشهور سقوطها واوجبها
ابن الجهم ولهذا المعنى اعني اعتبار التمكن حين ادخل هذا الفرع في فصل الحول
والا فالفصل الذي قبله كان اليق منه ولا سيما والمولف لم يجعل سبب الخلاف
الاعتبار شبه الشركة لا اعتبار التمكن من الاخراج قوله بناء على انهم كالشركاء
اولا ش يعني سبب الخلاف في هذه المسألة هل الفقراء كالشركاء في النصاب بربع
العشر اولا ليسوا كذلك بل المقصود ارفاقهم بربع العشر الا ترى انه يجوز دفع
ربع العشر من غير النصاب ولا حق لهم في عين النصاب بخلاف الشركاء ولاجل
ذلك ادخل المولف كاف التشبيه على الشركاء قوله ولذلك قال الموجب بربع عشر
الباقي ش يعني ولاجل ان سبب الخلاف ما قلناه قال من اوجب الزكاة انما يجب
ربع عشر الباقي من النصاب لا زكاة جميع النصاب تحقيقا لشبهة الشركة
وفي هذا الكلام فايدة اخرى وهو ان المولف لما ذكر القولين ولم يبين ما الذي
يقوله الموجب فخشي ان يفهم عنه انه يقول بوجوب زكاة جميع النصاب فاتى بهذا
الكلام رفعا للبس وقوله بربع متعلق بقال لا بالموجب قوله ولو اخرجها الى آخره
ش هذا مما لا خلاف فيه وانما الخلاف في امور هل يعد معها مفرطا ام لا واهل
الكلام عليها في المستقبل اولا قوله ووجب انفاذها وان ضاع الاصل ش يعني
ان الضياع عند حلول الحول اما ان يكون في النصاب او بعضه وذلك البعض اما ان يكون
قبل تمييز الزكاة او بعدها وان كان بعدها فاما الزكاة او بقية النصاب والكلام
في جميع الاقسام مع عدم التفريط فان ضاع جميع النصاب فلا زكاة ومضى حكم ما
اذا ضاع جزء من النصاب قبل التمييز او بعده والضايع هو الزكاة وهذا القسم
هو اذا كان الضايع غير الزكاة وبقيت الزكاة قال وجب اخراجها وهو بين
لانه في يديه بنصيب الفقراء وكما لا يلزمه ضمانه اذا ضاع بعد تمييزه
وكذلك يجب اخراجه لهم اذا بقي وكان الشايع نصيب رب المال وحكم ضياع جميع
النصاب ظاهر من هذه الاقسام قوله اما لو اخرجها الى آخره ش يعني باخراجها
هنا تمييزها وكذلك في الفرع الذي قبله والموجب هنا تفريطه في اعطايها للفقراء
حين تعلقت بذمته بسبب تاخيرها عن وقتها من غير موجب فاشبه من جحد
الوديعة بعد ان ضاعت عنده قوله ونماء المال ربح وفايدة وغلة ش النماء
الزيادة وانما اضاف النماء الى المال وهو اعم من العين مع ان كلامه في زكاة العين
لان الغلة لا تدخل تحت نماء العين وان دخل بعض انواعها لم يدخل جميع انواعها

كغلة

ضمان له لانها دونه

نصابه

ثم اقرضها

كغلة الرقيق والدواب وغير ذلك ثم ان هذا النماء لا يخلو اما ان يكون من جنس الاصل
الذي تكون به اولا والثاني هو الغلة والاول لا يخلو اما ان يكون من طريانه وحدوثه تغيير
الاصل اولا والاول هو الربح والثاني هو الفايدة ثم جعل النماء جنسا لهذه الانواع الثلاثة
يوجب كونها غير جامعة لما يحتاج الى ذكره هاهنا وذلك انه لا يدخل تحته من الفايدة
الا ما تقدمت قبلها فايدة اما الفايدة التي لم يملكها الانسان اولا وما يملكه ويستفيده
بعد فقده فلا تدخل تحت هذا الجنس لانها ليست بنماء قوله فالربح يزكى لحول الاصل
على المعروف كالنتاج لا كالفايدة ش يعني ان من كان له مال فتجر فيه حولا او
بعض حول ولكن مضى له حول من يوم ملكه فانه يزكيه في آخر الحول ان كان حينئذ
وسوا كان في اول الحول نصابا او دونه اذا كمل بالربح نصابا وكان الربح لما نشا
عن المال موجودا فيه من اول ما ملكه هذا هو المعروف في المذهب الحاقا له بولادة
الماشية عند اهل المذهب ايضا فانهم يزكون الاولاد على حول امهاتها قوله وروي
في مسألة لو احج خاصة كالفوايد ش يعني انه روي عن مالك فيمن له عشرون دينارا
حال عليها الحول فلم يزكها حتى اشترى بها سلعة فباعها في آخر الحول الثاني باربعين
انه يزكي العشرين للعامين ويستقبل بالربح وهذه الرواية خرجها المولف في زكوة
العريان في قوله وروى اشهب وابن عبد الحكم يستقبل بالربح كله وهو غريب وكانه
رأى في هذه الرواية ان الربح مخالف لولادة الماشية من حيث ان الماشية اذا بقيت
تناسلت بانفسها والنفقة عليها انما هي لحفظها في انفسها لا للتناسل
ولا تحصل الارباح في الاموال الا بالحركة فيها واتلاف اعيانها الا ترى ان الغاصب يرد
الاولاد ولا يرد الارباح قوله وقيل كالاصل بعد الشرا لا قبله ش يعني وقيل انه
يعد الربح موجودا من يوم الشرا لا من يوم ملك اصل المال لانه بسبب الشرا حصل
فلا يضاف لما قبل ذلك هكذا حكاه المولف وغيره وهذا القول لا يوجد الا لابن
القاسم في مسألة العشرة الآتية الا ان قوله وعلى المشهور الى آخره ش القول المشهور
الذي فرع عليه هنا هو القول المعروف الذي نقله اول الفصل ومراده من هذا الكلام
اعطا اصل ينبني عليه مسألة ابن القاسم واشهب والمغيرة وليس يشعر بذلك لانه ذكر
القول المعروف وهو بنا الارباح على اصلها من غير نظر الى يوم الشرا وذكر
الرواية التي فيها عدم ضم الارباح الى اصولها بل يستقبل بها حولا بعد حولها وذكر
ايضا القول بضمها الى اصله لاكن من يوم الشراء لا من ملك الاصل والاول المعروف
هو قول المغيرة في مسألة العشرة وغيرها والقول الثالث هو قول ابن القاسم
في مسألة العشرة ايضا والرواية الثانية هي قول اشهب في المسألة فكيف تجعل
هذه الاقاويل مبنية على واحد منها وهي متضادة في انفسها ومعنى قوله كرا

بعد هذا

حول

يوم

عشرة الى اخره هو ما ذكره في المدونة فيمن له عشرة حال عليها الحول فانفق خمسة
ثم اشترى سلعة باعها بخمسة عشر او اشترى قبل ان ينفق ومذهب المغيرة الى
وجوب الزكاة في الوجهين وقال اشهب لا زكاة ويستقبل حولا بعد القبض وقال ابن
القاسم بسقوطها في الوجه الاول ووجوبها في الثاني والمغيرة يقدر الخمسة عشر موجودة
قال المؤلف حين الحول وليس قول المؤلف بظاهر بل يوم ملك العشرة التي هي اصل
المال واشهب حين الحصول وابن القاسم يقدرها حين الشراء وان كان الشراء سابقا على
الانفاق فقد اجتمعت الخمسة تقديرا مع الخمسة المنفقة فتجب الزكاة وان كانت
النفقة سابقة لم يجتمعا فتسقط الزكاة اما لو كان الانفاق قبل الحول فلا زكاة
اتفاقا ومذهب المغيرة الظاهر من قول ابن القاسم اذ لا خلاف بينهما فيما عدا هذه
المسألة ان الارباح مضمومة الى اصولها وقد قال ابن القاسم في المدونة فيمن له عشرة
دنانير حال عليها الحول فباعها بما يبلغ دينارا انه يزكيها الى غير ذلك من المسائل
قوله وفي ربح سلف الى اخره **ه** معناه ان من اشترى سلعة بمال تسلفه ولم
يكن له مال يجعل هذا السلف فيه على ما يأتي في زكاة المدين ثم باع هذه
السلعة بربح فاما رأس مال السلعة فلا كلام في سقوط الزكاة عنه فيه لانه
دين عليه واما الربح فهل يكون حوله من يوم الشراء بناء على ان الارباح مضمومة
الى اصولها وهذا هو القول الاول او يستقبل به حولا من يوم قبضه لانه اذا سقطت
الزكاة على اصل المال الذي اسند الربح اليه فاحرى ان تسقط عن الربح وهذا هو
القول الثاني ويفصل بين ان يدفع في ثمن هذه السلعة شيئا من ماله ولو قل فيبنى
على يوم الشراء او لا يدفع شيئا بل يكون جميع الثمن سلفا عليه وهذا هو القول
الثالث وهو ضعيف والاول الظاهر **قوله** وفي ربح المشتري الى اخره **ه** يعني ان من
اشترى سلعة بثمن وهو ملك لعقاره ومن هذا الفرع فارق هذا الفرع الفرع
الذي قبله ثم باع السلعة بربح فاختلف في هذا الربح هل يزكى على حول المال الذي
هو ملك له ولم ينقده او يبنى من الشراء او يستقبل به حولا وفيه ثلاثة اقوال ايضا
ايضا الاول وهما من كلام المؤلف على النوع الاول من انواع انماء المال وهو الربح
وشرع في النوع الثاني **قوله** ويستقبل بالفوائد بعد قبضها الى اخره **ه** يعني انه
يستقبل حولا من يوم يقبض فلا تزكى يوم تستفاد ولا يوم تقبض ولا خلاف في ذلك
قوله وهي ما تجدد لا عن مال
اليوم وحكى بعض اهل الصدر الاول في ذلك خلاف
مزكى كالعطايا والميراث **ه** ان قلت لم اخر المؤلف الكلام في تعريف ماهية
الفائدة مع انه اولا بالتقديم لانها من التصور الذي هو سابق على بيان حكم من احكامها
لانها تصديقات قلت لما كان يتكلم في الارباح وبين انها تضم الى اصلها بين ان

احكام الفوائد بخلاف ذلك منها وانها يستقبل بها حول واحد البعض بل قد يشعر بالاخر
ولا سيما اذا كان الناظر في التعليق كما هنا فيسهل من اجل ذلك تقديم هذا الحكم
الخاص وقوله في حدها ما تجدد لا عن مال مزكى يعني سواء كان تجدده لا عن اصل او عن
اصل غير مزكى لان المخرج من التعريف المجرد عن المال غير المزكى اما الاول فكالعطا
فان ملكها تجدد لا عن اصل واما الثاني فكثمن سلعة القنية لانه تجدد عن اصل غير
مزكى وهو سلع القنية **قوله** وتضم ناقصة الى الثانية اتفاقا **ه** يعني ان
الفائدة اذا تعددت فان كانت الاولى ناقصة عن النصاب ضمت الى الثانية كما اذا
افاد خمسة عشر محرمية وكان في الثانية ما يكمل به النصاب سواء كانت نصابا او لا
فان الاولى تضم الى الثانية اتفاقا **قوله** فلو ضاعت الاولى او انفقها الى اخره **ه** يعني
اذا كان من المسألة باقيا على حاله وضاعت الاولى بعد حولها او انفقها بعد حولها
بل اذا حال حول الثانية وهي ناقصة فهل تسقط الزكاة عن الضائعة والباقية ام لا
قولان اسقطها ابن القاسم فيهما واوجبها اشهب فيهما وذلك لان ابن القاسم يشترط
اجتماع المالين في الملك والحول ولم يحصل واشهب يشترط اجتماعهما في الملك وبعض
الحول وقد حصل والظاهر هو مذهب ابن القاسم لانهما انما يركبان زكاة المال الواحد
ولا يكون كذلك الا اذا اشتركا في جميع الحول وتقييد المؤلف حلول حول الثانية بالنقص
مستغنى عنه لان كلامه في زكاة الاولى والثانية معا وخلاف ابن القاسم واشهب
حاصل في تزكية الاولى سواء كانت الثانية نصابا ام لا الا ان الغائبين قد اجتمعتا
في الملك ولم يجمعهما في الحول ثم يتفقان على زكاة الثانية اذا كانت نصابا **قوله**
فان كانت الاولى الى اخره **ه** يعني اذا كانت المحرمية عشرين فانه يزكي كل مال على
حوله من غير ان ينظر الى الثانية هل هي نصاب ام لا وكذلك لو تعددت الفوائد والاولى
نصاب متفق عليه **قوله** فان نقصت الاولى قبل حولها فكالناقصة **ه** يعني ان الاولى
وهي النصاب اذا انقصت قبل تمام حولها الاول ولم تزل ناقصة لا تزكى حتى يحول حول
الثانية ويكون مجموعهما نصابا كما لو كانت دون النصاب في الاصل **قوله** فلو حال حول
الاولى ثانيا الى اخره **ه** يعني لو حل حول الاولى في ثاني عام ناقصة بعد ان كان
حال عليها الحول الاول وهي كاملة وجرت فيها الزكاة وبالضرورة جرت الزكاة
لان هذه الزكاة مقابلة لزكاة الدين والدين يزكى لعام واحد فالزكاة التي تقابله
بالضرورة تكون لكل عام واذا كان القول الثالث مركبا من جزئين الجزء الاول منهما
هو القول الاول والجزء الثاني هو القول الثاني هذه طريقة المؤلف في نقل هذه الاقوال
واختصارها وهي حسنة والاشبه هو القول الاول لانه مملوك بيد صاحبه وعدم
وصوله اليه من سببه ولانه لم يبالغ في طلبه بعد اعتبار مانع من تعلق الزكاة والله اعلم

قوله والمخرج من النقدين الى اخره هـ يعني ان القدر المأخوذ من الذهب والفضة
في الزكاة وهو ربع العشر ولا خلاف في ذلك لتعينه وجه من السنة واما ما زاد
فمذهب المالكية والجمهور انه لا يشترط اربعين دينارا في الذهب ولا اربعين درهما
في الفضة خلافا للحنفية ثم وقع لاهل المذهب اختلاف عبارة فمنهم من يقول كما قال
المولف وما زاد فبحسابه ما امكن ومنهم من يقول فبحسابه وان قل فكان بعض
اشياخنا يجعله خلافا حقيقيا ويرى ان الامكان المشترط في القول الاول هو
انقسام الزائد على النصاب الى جزء الزكاة وثانيا في ذلك منه وفي القول الثاني لا يشترط
ذلك بل ان لم يمكن قسمته اشترى به طعاما او غيره مما يمكن قسمه على اربعين جزءا
ويحتمل ان يكون الامكان المأخوذ في القول الاول هو الوجود وجيبه في القول الثاني وربما
زاد النصاب زيادة محسوسة لا يمكن ان يشترى بها ما ينقسم اربعين جزءا قوله وفي
اخراج احدهما الى اخره هـ يعني وهل يخرج الذهب عن الفضة والفضة عن الذهب
في ذلك ثلاثة اقوال الاول يجوز ذلك فيهما والثاني لا يجوز فيهما والثالث يخرج الفضة
عن الذهب بخلاف العكس هذا ظاهر نقل المولف وظاهر الروايات ان المنع في هذا
الفصل من باب الكراهة ولاسيما القول الثالث وهو سحنون قال اخراج الفضة عن
الذهب اجوز من اخراج الذهب عن الفضة فهو كما ترى بالاشتراك في الجواز وجعله
في اخراج الفضة اجوز اي اظهر في الجواز والقول الاول هو مذهب المدونة المشهور
ومعنا قوله بخلاف العرض والطعام ان هذا الخلاف مقصور على هذا الفصل وليس
هو الخلاف الذي في اخراج العرض والطعام عن النقدين لان الخلاف الاول محله جواز
الاقدام على اخراج احد النقدين عن الاخر والخلاف الثاني محله الاجزاء بعد الوقوع
لا الجواز ابتداء نعم من منع اخراج النقدين عن الاخر يمنع اخراج العرض عن احد
النقدين ولا ينعكس لو وجد في العكس خلاف ابتداء قوله وعلى الاخراج الى اخره
هـ يعني انا فرعنا على انه يخرج احدهما عن الاخر فاختلف هل المعتبر صرف
الوقت او صرف الاول او صرف الوقت ما لم ينقص عن الصرف الاول وجعل المولف
هذا القول الثالث هو المشهور وليس كذلك بل المشهور هو القول الاول ان المعتبر
صرف الوقت وهو اختيار الشيوخ والقول الثالث مذهب ابن حبيب قوله واذا وجب
جزء من المسكوك الى اخره هـ يعني اذا وجب في الزكاة اخراج جزء دينار لان
النصاب كله دنانير ولا يخلو اما ان يوجد ذلك الجزء مسكوكا او لا يوجد فان
وجد وجب اخراجه للفقراء وان لم يوجد فاما ان يريد المالك اخراج الورق او يريد
اخراج الذهب فان احب اخراج الورق لزمه ان يقوم الجزء مسكوكا ويخرج الورق
ولا خلاف في ذلك وان احب ان يخرج الذهب فهل يلزمه اخراج قيمة السكة لم يوجد ذلك

في كتاب

سحنون
ابن كنانة
وهو
احد

115

كتاب ابن حبيب واوجبه الشيخ ابو الحسن القابسي وهو الاصح كما قال المولف
لانه لما ثبت ان للفقراء حقا في السكة اذا اخرج ورقا وجب مثل ذلك اذا اخرج
ذهبا فان قلت قد عهد من المولف انه اذا ذكر فرعا مختلفا فيه ثم شبهه
بفرع اخر ولم يذكر في المشبه به خلافا كان مراده ان المشبه به فيه من
الخلاف ما في المشبه من الخلاف ولكنه ترك ذكر الخلاف فيه اختصارا وهذا
كما فعل في الحلي الذي ليس بمصوغ فليكن مراده هنا من التشبيه بالورق
وما قلناه انه مختلف في اعتبار السكة فيها كما اختلف في اعتبار ما اذا اخرج ذهبا
قلت انما يسلك ما ذكرته اذا ذكر الخلاف مجردا عن التخريج مثل ما قلته
في مسئلة الحلي الذي ليس بمصوغ واما ان رجح بعض الاقوال كما صنع هنا بالا
صحية لاحد القولين فانما يريد التشبيه بيان الوجه الذي من اجله كان ما
اختاره راجحا او اصح وهو في هذا الموضع كذلك لان بعض الشيوخ حكى الاتفاق
في مسئلة الورق قوله ولا يكسر الكامل اتفاقا هـ يعني ان الدينار الكامل او
الدرهم المسكوك الكامل لا يجوز كسره اتفاقا حماية من تناول الدنانير
والدراهم بالقطع لان قطعها افساد لسكة المسلمين سواء كان القطع فيها
ظاهرا او غير ظاهر قوله وفي كسر الرباعي وشبهه قولان هـ يعني ان المسكوك
اذا قصر عن الكامل بان يكون نصفا او ثلثا او غير ذلك من الاجزاء فاختلف
هل يجوز قطعه او لا يجوز والاقرب عدم الجواز ولا فرق في الحقيقة بين الكل
والجزء لان المانع من القطع في الكامل كونه مسكوكا لا كونه كاملا قوله واذا
اوجب مسكوك الى اخره هـ يعني اذا اوجب دينار كاملا او درهم كاملا واخرج
ادنى منه في الصفة او وزنا او اعلا منه في الصفة واخف لكنه مساو له في القيمة
فهل يجوز له ذلك ويجزيه قولان حكاهما ابن بشير عن المتاخرين ونص ابن المواز
على المنع وعلى عدم الاجزاء ان وقع لانه يتبرا اذا اخرج الاجود واقل وزنا وفيه
تكلم ابن المواز ان لم يخرج القدر الواجب عليه وانما اخرج بعضه فان نظر الى
القيمة دخله دوران الفضل لان احد الجنسين اجود والاخر اوزن واذا نظر هذا
النظر فلا ينبغي ان يقتصر في فرض المسئلة على المسكوك بل هذا جار في المصوغ
وغيره قوله واما المصوغ الى اخره هـ يعني ان المصوغ اذا اراد ان يخرج عنه غير
مصوغ من جنسه فلا يلزمه الا اخراج مثل قدر النقدات الى الصياغة الحاصلة
فيه هذا هو المشهور وذكر بناء على وجود قول شاذ فيه باعتبار قيمة الصياغة ولا
اذكره الان وان كان يمكن استقراؤه من غير مسئلة وفي قوله ادلة كثيرة اشارة
الى جواب عن سوال الفرق بينه وبين المسكوك المتقدمة ومعناه ان الصياغة يجوز

الوزن

اذ عابها واعطا الجزء الواجب من عين النصاب فاذا اخرج من غيره حصل للفقير
مثل ما فاته من المصوغ واما المسكوك فلا يغور على كسره فاذا اعطا الفقير
غير مسكوك لم ياخذ مثل ما فاته بل دونه **قوله** فان اخرج ورقا عن مصوغ جائز
الى اخره **هـ** معناه اذا اخرج عن المصوغ الصياغة الجايزة ورقا وبنينا على
المشهور في الفرع الذي فوقه من ان الصياغة ملغاة اذا اخرج ذهبا لجواز كسر
المصوغ وفي غيره من الفروع على نظر في ذلك فهل لا بد هاهنا من اعتبار قيمة الصياغة
ويخرج قيمة ربع العشر المصوغ بصياغته وذلك مذهب ابن القاسم ابن الكاتب او لا
يلتفت الى قيمة المصوغ بل يخرج من الورق قيمة ربع العشر على انه غير مصوغ وهو
مذهب ابي عمران الفاسي وقول المولف واليه القولان مع نقله الخلاف عن الشيخين
المذكورين اشارة الى ان لكل واحد منهما اتباعا على قوله حاز باتباعه كالقولين
على ان هذا الموضع نقله من تنبيه ابن بشير وفيه ما يحتاج الى تأمل عن ذلك ان ابن
بشير حكى هنا عن المتاخرين في عد الصياغة كالعرض فيسلك بها مسلكه في
الادارة والاحتكار ولعله مراد المولف بقوله و قلنا انه ملغاة لاما اشرنا
نحن اليه اولا هذا الكلام من انه بناه على المشهور في الفرع الذي فوقه ومن ذلك
ان ابن يونس حكى عن الشيخين ابي محمد وابي الحسن في الحلي الجائز انه اذا اخرج ورقا
وانه يعتبر قيمة الصياغة قال ابن يونس ومذهب المدونة خلافه وحكى ابن يونس
ايضا خلافه لابي عمران وابن الكاتب في الصياغة المحرمة كالآنية ولم يحك عنهما في
الصياغة الجائزة شيئا وقول المولف بناء على ان الورق الى اخره يعني ان الخلاف المذكور
مبني على ان الورق بالنسبة الى حلي الذهب الذي يزكى كالطعام بالنسبة الى جزاء
الصيد حيث الشرع في جزايه بين مثله من النعم وبين الطعام ومع ذلك فان الذي
يقوم بالطعام هو الصيد لا جزاؤه الذي هو مثله من النعم وكذلك مخرج الزكاة
وبالفرق جرت الزكاة في الثالثة لانه اذا مضى للاولى عام من
والثانية شاركتها في بعض الحول فان الثانية يكون لها اكثر من حول فاذا كان مجموع
الاولى والثانية نصابا فاكثر يعقب كل واحدة على حولها هذا هو المشهور وقيل انهما
يزكيان على حول الثانية كما لو لم يتجر فيهما زكاة والاول اظهر لما قدمناه **قوله** وعليه
لو نقصا الى اخره **هـ** يعني وعلى المشهور لو نقص مجموعهما عن نصاب ثم تجر فيهما
حتى صار مجموعهما نصابا وكان ذلك قبل الاولى فان كل مال منهما يبقى على حوله
وهو بين لان ربح المال مضموم الى اصله فصارت كل واحدة منهما كانها لم تنقص شيئا
اعني بعد ان صار مجموعهما وقول المولف رجع كل مال الى حوله يعطي ان المالين انتقلا
عن حولهما وليس كذلك لان فرض المسألة ان حول الاولى ما حال عليها الا وقد حال

فيهما

حلول

ن مجموعهما نصابا ثم ان كان التجر فيهما مجموعتين فضر ربحهما عليهما حتى يزكي ربح
كل واحدة معها **قوله** فلو كان بعد شهر **هـ** يعني ولو كان حصول النصاب فيهما
انما هو بعد مضي شهر من حول الاولى فانه ينتقل حولها اليه وتبقى الثانية على
حولها وكذلك لو كان عند حلول حول الثانية او بعده بشهر فان حوليهما معا ينتقلان
الى هذا الشهر **قوله** ولو كان بيده خمسة محرمية الى اخره **هـ** يعني لو ان خمسة
محرمية ثم خمسة رجبية فتجر فيهما فصار بربحهما اربعين من محرم السنة الثانية فانه
يفض الربح عليهما معا فتكون المحرمية بربحها عشرون وحولها سابق فتزكى والا الرجبية
في حولها وهذا ايضا بين اما لو تجر في خمسة منها فصارت عشرين ولم يدر اهي الرجبية
او المحرمية فانه يزكيها لحول اخرهما مع الخمسة الاخرى على ما نص عليه في المجموعة
ونظير هذه المسألة لانه لو زكى لحول الاولى فقد تكون هي الاخرة فيلزم عليه زكاة المال قبل
حوله ولو خلط الخمستين ثم اخذ منهما خمسة فتجر فيهما فلا زكاة حتى تبلغ بتجرها اربعين
فيزكى عشرين في المحرم وعشرين في رجب ان كان ان تقوى الخمسة التي لم يتجر فيها فلكل نفوض
هذه المسلة **قوله** والمضمومتان بالنسبة الى الثالثة كالاولى بالنسبة الى الثانية
هـ يعني ان الفوايد اذا تعددت فكانت ثلاثة والاولتان منها كل واحدة منهما
دون النصاب فان الاولى منهما تضم الى الثانية وتصيران كانهما فايدة واحدة اولى
وتضم الفايدة الثالثة كانها ثانية فان حصل من مجموع الاولى والثانية نصاب كانتا
كانا على حول الثانية والثالثة على حولها وان لم يحصل ضمتا الى حول الثالثة ثم ان
كانت هناك فايدة رابعة طردت هذا الحكم على هذا المعنى الذي بيناه **قوله** وفي
الحاق غلة سلع التجارة الى اخره **هـ** يعني وفي الحاق الغلات الناشئة عن سلع التجارة
بشرط الا تكون في عين الغلة الزكاة كثمر النخل المشتراة للتجارة فانها اذا وجبت
في عينها الزكاة فلا يختلف انها انما تزكى زكاة الحرص والتضمير المحفوظ من عينها
راجع الى غلة لا الى سلع والمشهور من القولين انها كالفوايد ولذلك ادخل المولف
هذا الفرع في فصل الفوايد والا ففصل الغلات اليق به لانه من الغلات كما ذكر
ولكونه من الغلات جعله اخر فصل الفوايد متصلا باول فصل الغلات وهذا الشرط
الذي ذكر المولف له شرط ايضا وهو ان يكون نصابا فاما ان كان دون النصاب فانه
يلحق عندهم بما ليس في عينه الزكاة وليس المراد من لفظ العين هنا المشهور وان
كان هو الاليق به وانما المراد انها تؤخذ الزكاة من عين الغلة لا من عوضها فان
قلت في لفظ المولف اشكال ودلك ان غلات سلع التجارة على قسمين كما ذكر فقسم تجب
فيه الزكاة في عينه كثمر النخل على ما فسرناه وقسم لا تجب الزكاة في عينه كمنافع
الرقيق والدواب ولا سيما في ان احدا لا يقول بزكاة المنافع فاين محل القولين

المذكورين فان اجبتم بان الكلام على حذف مضاف وكأن التقدير وفي الحاق اعواض غلة
سلع التجارة قلنا هذه الاعواض في عينها الزكاة كثمر النخل ولا خلاف في تعلق الزكاة
بها فاين محل القولين والحاصل ان الغلات على قسمين قسم تتعلق الزكاة به وفاقا
وقسم لا تتعلق الزكاة به وفاقا ولا وجود لصورة الخلاف التي ذكر المولف قلت
الجواب صحيح وحذف المضاف كما ذكر لان المعنى وفي الحاق اعواض غلة سلع التجارة
اذا لم يكن في عين غلة سلع التجارة زكاة واما جواب الاشكال الثاني من حيث ان المعنى
فوهم ان قوله عينها يعود الى الاعواض وليس كذلك بل هو الى الغلة يعني هنا شيء
وذلك ان فايدة الشرط انما هو في انتفاء المشروط لانتفائه والخلاف المذكور موجود
في الاعواض وان كانت في غلة سلع التجارة الزكاة كما بينه المولف لان في فصل
الغلة فان الخلاف موجود في اعواض الغلة سواء كانت في عين الغلة الزكاة او لا
فايدة في هذا الشرط قوله والغلة ما عن المال من غير معاوضة ح انما جنس
لها تعم ما يدخل تحته الانواع الثلاثة التي هي الربح والفايدة والغلة وقد اخرج
المولف الفايدة بقوله عن المال لان الفايدة وان كانت نما في المال على ما مر
لكنها ليست ناشئة عن المال وانما حصلت بميراث او عطية او ما اشبه ذلك
واخرج بقوله من غير معاوضة الربح لانه نما نشأ عن المال لكن مع المعاوضة
قوله كمن اشترى اصولا الى اخره ح يعني ان مثال الغلة ما ذكره وهو ان من اشترى
اصولا للتجارة ولا ثمرة فيها فاثمرت فالمشهور من المذهب ان هذه الثمرة فايدة
فان كانت في عينها زكاة زكاها وان لم يكن في عينها الزكاة كالتفاح او كانت لكن
قصرت عن النصاب فلا زكاة ثم ان باع الغلة في الجميع استقبل حولا والشاذ انه
يزكي الثمن على حول الاصل الا فيما في عينه الزكاة وكان نصابا فان حول الثمن من
يوم زكي عين الغلة قوله وكذلك غلة دور التجارة وعبيدها وغنمها ح يعني
انها ملحقة بها مساوية لحكمها ولا يتوهم انها لما لم يكن لها عين قايمة فانها تلحق
بالارباح بخلاف الثمرة فانها كسلع استفيدت فلينفي هذا الوهم ذكرها المولف
فان قلت فهذا المثال الذي ذكره المولف للغلة هو الفرع الذي ختم به فصل الفوايد
فلم اعاده هنا وهلا اكتفى بما ذكره في ذلك الفصل مع قرب العهد به وايضا فانه
لم يذكر حكم غلة سلع الغنيمة وهي اولى بان يذكر هنا مما ذكره قلت التكرار
انما يقبح اذا لم يفد وفي هذا الكلام فايدتان احداهما تنبيه على المشهور
هنا ولم ينبه عليه قوله والفايدة الثانية انه اخبر ان الحاق غلة سلع [التجارة]
بالفوايد واخراجها عن حكم الارباح يستلزم مثل ذلك في غلة سلع الغنيمة ولا ينعكس
ذلك وهذه الفايدة هي الجواب عن السوال الثاني على ان المولف قد ذكر حكم غلة
[الغنيمة]

الغنيمة في مسئلة اكترى الارض بعد هذا ولقائل ان يقول السوال الاول لازم وذلك ان
غلة سلع التجارة تقدم حكمها وتعيين المشهور لم يحافظ عليه كل المحافظة لاسقاطه
اياه في كثير من كتابه وحكم غلة سلع الغنيمة ياتي فاذا تقدم حكم [غلة] سلع التجارة ويذكر
بعد هذا حكم غلة سلع الغنيمة فلا معنى لذكر هذا المثال هنا قوله ولو اشتراها
معها الى اخره ح يعني اذا اشترى الاصول مع غلتها والغلة لم تطب كان حكمها
كما تقدم من القولين وهو الذي يستفاد من قولهم كذلك وزاد تشبيها اخر في قوله
كالعبد بماله لم ينتزعه اي طيبها وجدادها بعد اشترائها كانتزاع مال العبد المشترى
بماله وهو في الثمرة ابين لانها لما طابت على ملكه حدث عنده وصف لم يكن وذلك
كالفايدة والمال قد يقبض بعد الاشتراء على ما كان عليه قبل الشراء وكما ان انتزاع مال
العبد فايدة فكذلك جداد الثمرة قوله ولو باعها قبل طيبها فحصتها كالربح الى اخره
ح يعني انه كما اشتراها مع الاصل قبل طيبها ولم يجعل لها من الثمن حصة وان ابرت [اذا]
كمال العبد فكذلك لا يكون لها حصة من الثمن اذا بيعت مع الاصل قبل طيبها وذلك يوجب
كونها فايدة في المسئلة الاولى وكون ما يزاد في الثمن لاجلها ربحا في المسئلة الثانية وينبغي
ان يحمل كلام المولف في قوله قبل طيبها على ثمر النخل وما في معناه مما فيه الزكاة في
عينه بخلاف الثمر الذي لا زكاة فيه كالتفاح والرمان فان البيع اذا انعقد على اصولها
بعد طيبها وقد دخل في اشترائها شرط ادخالها في البيع وان جميع الثمن يزكى على حول الثمن
الذي اشترى به الاصول هكذا نص ابن المواز وجعلها تابعة للاصول باعتبار الزكاة
وان طابت ما لم تجد واذا جدت وبيعت وحدها او مع الاصول كان ثمنها او ما ينوبها
بها من الثمن فايدة وقال بعض الشيوخ فيمن باع غنما مع صوفها التام وقد كان اشتراها
للتجارة ان الثمن يفض على الغنم والصوف فما ناب الصوف فهو فايدة على اصل ابن
القاسم الذي يقول يرده المشتري مع الغنم اذا اطلع على عيبها قال وعلى قول اشهب
في مسئلة العيب لا يرد الصوف بعد الجز جزه ولو كان تاما يوم الشراء لا يفض الثمن
في مسئلة الزكاة ويجعل كان الثمن كله للغنم ولا شيء للصوف منه وهذا الاجراء
ظاهر وما قاله ابن المواز مخالف لما ياتي على مذهب ابن القاسم فيه لان تبعية الصوف
التام للغنم اظهر من تبعية الثمر للشجر لان الصوف يدخل في بيع الغنم من غير شرط
والثمر المابور لا يدخل في بيع الاصول الا بشرط فاذا جعل للصوف حصة فاحرى ان [من الثمن]
يجعل للثمر قوله ولو اكترى او اشترى ارضا للتجارة فزرعها للتجارة فغلتها
كالربح ح معنى الكلام ان من اكترى ارضا للتجارة وزرعها فاصاب بزرعها التجارة
فان رفع من حبها خمسة اوسق فاكثر زكاها ثم يكون الطعام بعد زكاة عينه كعروض
التجارة فالمدير يزكيه كل عام والمحتكر يزكيه اذا باعه قوله بعد حول من يوم زكاه

وكذلك لو اشترى للتجارة وزرعها للتجارة (قوله) وما ذكره في وجه الاكترا هو طريقة
بعضهم في معنى لفظ المدونة انه انما يراعى في كون الطعام كعروض التجارة ان يكون
اكترى الارض للتجارة وان يزرع للتجارة من غير مبالاة بالطعام الذي زرعت له
هل كان اشترى للتجارة او للقوت وذهب غير واحد من شراح المدونة انه
لابد مع ذلك ان يكون الطعام مشترى للتجارة وان اشترى للقوت فلا يزكي ثمن هذا
الطعام الا بعد حول من يوم قبضه هذا كله بناء على مذهب ابن القاسم وغلة ما اكترى
للتجارة انه يكون غلة واما على مذهب اشهب وهو له نص في هذه المسألة بانه يكون
فايدة لا كما قاله بعضهم من نفي الخلاف وان الحكم كما قاله ابن القاسم وما قا وما ذكره
المولف من فرض المسألة فيمن اشترى ارضا للتجارة فليس بصحيح لان غلة ما اشترى
للتجارة فايدة (قوله) وان كان الامران لا للتجارة استقبل بثمنهما (ش) يعني
بالامرين اكترى الارض مع زرعها او اشتراها مع زرعها والحكم حينئذ الاستقبال
بالثمن وهو متفق عليه وثنى الضمير للمضاف اليه الثمن لانه راجع الى الارض والزرع
(قوله) وان كان احدهما للتجارة والاخر (ش) يعني اما الارض او الزرع ففيها اربعة
اقوال الاول يستقبل بالثمن حولا بعد ان يزكي الزرع ان كان فيه نصاب وهذا المتفق
عليه والثاني الحكم تابع للارض ولا ينظر الى البذر والعمل فان كان اكتراها
للقنية استقبل بالثمن حولا وان كان اكتراها للتجارة زكى الثمن لحلول حول
من يوم زكى عين الطعام ان كان فيه نصاب وان قصر عن النصاب زكى الثمن لحلول
حوله من يوم زكى ما اكترى به الارض والقول الثالث ان الحكم تابع للارض فان
كان البذر والعمل قصد بهما القنية استقبل بالثمن حولا وان قصد التجارة زكى
ثمنها على ما اشرنا اليه انفا والقول الرابع انه لا يلغى واحد من هذه الثلاثة اعني
الارض والبذر والعمل بل يقسط الثمن على الثلاثة فان كانت قيمة الثلاثة متساوية
مثلا كان الثمن مقسوما على ثلاثة ثم ينظر في كل ثلث على ما تقدم وكان القول
الاول اقرب الى قواعد المذهب والقول الرابع اقرب الى التحقيق واعلم ان
القول الثالث والرابع انما يتصوران على الطريقة الثانية في فرض المسألة وهي الطريقة
التي اشرنا اليها اول المسألة من انه لابد ان ينظر الى الارض والطعام وقصد الزارع
ثم بعد ذلك اما ان تكون الثلاثة للتجارة او لا للتجارة او احدهما والمولف لم
يسلك هذه الطريقة (قوله) وفي الحاق كتابة المكاتب بالثمن او بالغلة قولان
(ش) يعني ان من اشترى عبدا للتجارة فكاتبه فاختلف في كتابته هل تلحق
بالاثمان فتزكى على حول الثمن الذي اشترى به هذا العبد لان الكتابة عوض عن
العبد وكانه اشترى نفسه من سيده بما يوديه من الكتابة او تلحق الكتابة

للبذر والعمل ولا ينظر الى

بالغلة

بالغلة لانها نشأت للسيد اذا عجز العبد عن شيء منها وهذا هو القول المشهور
والقول الاول هو القياس وقد يستحسن انها مع اداء جميعها وخروج المكاتب الى
الحرية كالثمن وما عجز المكاتب عن بعضها يكون ما ادى منها كالغلة واذا فرع على
المشهور فلا زكاة لان غلة ما اشترى للتجارة فايدة على المشهور ايضا **والدين**
الى قوله ملك وحول (ش) اعلم انه ادرج في هذا الكلام ما يشترط في زكاة الدين
وكيفية زكاته بعد حصول ما اشترط فاما الشروط فاولها ان يكون اصل الدين عينا
او ما يجري مجراه وهو عروض التجارة وهو المراد من قوله عرض تجارة وثانيها ان يقبض
الدين عينا وثالثها ان يكون المقبوض بنفسه نصابا او بما اجتمع معه من العين
من ملك وحول فان اختلفت هذه الشروط او واحد منها سقطت الزكاة عن الدين
لان باختلال الشرط الاول لا يكون العين موجودا في اخر الحول وباختلال الثالث لا
يكمل النصاب واما كيفية زكاة الدين فهو انه اذا اجتمعت الشروط المذكورة
فانه يزكي زكاة واحدة سواء بقي ما كان عليه حولا واحدا او احوالا كثيرة وكلام
المولف يدل على انه انما تكلم على دين المحتكر واما الدين الذي للمدير فلا
يشك انه لا يشترط في تزكيته القبض بل يزكيه في كل حول اما عدده او قيمته
على ما سياتي واما قوله او بعين قبل القبض فمعناه انه يكمل النصاب بعين
حل حولها في ملكه قبل القبض او حل مع القبض او حل بعد القبض اذا بقي المقبوض من الدين
الى ان حل حول هذا العين (وقوله) زكاه عند قبضه حولا يتعلق مع قوله او بعده (وقوله)
جمعه واياه ملك وحول من تمام قوله قبل القبض وبعده (قوله) وفي اتمامه بالمعدن
قولان (ش) يعني وفي اتمام المقتضى من الدين بما يخرج من المعدن قولان ومن لم ير
الاتمام فلان المالين لم يجتمعا في الحول لان نيل المعدن يحصل في اقل من حول ومن راى
الاتمام جعل زمن طلب النيل الى ان يخرج كالحول له كما في الزرع وقد اجتمع المال
في ذلك الحول ولا خصوصية لهذا الفرع بباب زكاة الدين لان من له عين دون نصاب
تحت يده من اول الحول فلما كان في اخر الحول اخذ من المعدن ما كملها به نصابا فان
الخلاف المذكور في الدين هو بعينه في هذه الصورة وكذلك شرط اجتماع المالين
في الملك والحول عام في كل زكاة العين بل ساير ابواب الزكاة (قوله) ثم يزكي ما يقبض
بعد وان قل (ش) لان هذا الاقل قد اجتمع في ملكه وحول مع ما اقتضاه قبله ومع ما
كمل به ان كان كمل بشيء (قوله) وعن ابن القاسم الواحدة (ش) فان اخذ الاقتضاء فرادى زكى
لكل حول مرة وقول ابن القاسم هذا محله من كلام المولف على اثر قوله زكاة واحدة
وانما اخره الى هذا الموضع لئلا يطول كلامه في القانون الذي اعطاه في زكاة العين
مع امن الالتباس بتاخيره والذي افاد قوله وحوله وان كان بعيدا انه خلاف

ما تقوم اشاره الى انفراد ابن القاسم به مع ضعفه وليس بضعيف بل الصحيح مذهب الشافعي وهو ايجاب الزكاة لما مضى من السنين مطلقا وقد وقع في المذهب في غير موضع ان الدين انما لم يزك قبل الاقتضا خشية الا يقتضى فينبغي على هذا اذا اقتضى ان يزكي لما مضى من السنين **قوله** فلو تلف العشرة اعتبر على الاصح الى قوله ثم عشر صور هذا الفرع كما ذكر ان يقتضي من دينه بعد ان مضى له حول فاكثر عشره ليس في يده عين يزكيها غيرها وهو معنى قوله لا يملك غيرها فيضيع جميعها او بعضها ثم يقتضي من دينه عشرة فاختلف هل يزكي العشرين او لا زكاة عليه والقولان لابن المواز وسحنون وذكر المؤلف ان الاصح الزكاة وقيل بل سقوطها هو الاصح لان النصاب ضاع بعضه قبل التمكن من اخراج الزكاة والمشهور ما عند ابن الجهم على سقوط الزكاة كما قدمنا اذا ضاع جزء من النصاب بعد الحول وقبل التمكن وقال ابن الجهم يزكي ما بقي من النصاب وها هنا الضياع قبل كمال النصاب بيده وقد الزم زكاة جميع ما اقتضا واما قوله كفائدتين فيعني ان الفائدتين المختلفتي الزمان اذا اجتمعتا في بعض الحول ثم ضاعت الاولى بعد حولها وقبل حول الثانية فلا تتعلق بهما زكاة عند ابن القاسم واتفق على ذلك ابن المواز وسحنون كما اتفقا لو اكل الاولى ابعد حولها وقبل حول الثانية لان الفائدتين لم يجتمعا في حول وعشرة الاقتضا اجتمعتا في الملك والحول **قوله** فلو انفقها فالرواة متفقة على الزكاة ه يعني لو انفق العشرة الاولى ولم تضع ثم اقتضا العشرة الثانية فاتفقت الروايات على وجوب الزكاة لان العشرين قد اجتمعتا في ملك وحول وقد انتفع بكل واحدة منهما بعد حولها فلا معنى لسقوط الزكاة وهذا ابين على قول من يقول من اهل المذهب ان الدين وجبت زكاته وانما منع من اخراجها خشية الا يقتضى وكانه يشير الى ان اقتضا الدين من شروط الادا اذ الزكاة واما من يرى ان الدين لا تتعلق به زكاة اصلا لا احصا ولا تقديرا ولذلك يزكي لعام واحد بعد اقتضائه وان اقام احوالا وكان الاقتضا عنده من شروط الوجوب فينبغي على مذهبه في مسئلة العشرين هذه سقوط الزكاة لان العشرين لم تجتمعا في سقوط الوجوب والى هذا ذهب بعض الشيوخ واشار اليه المؤلف بمقابله وهو قوله فالروايات متفقة على الزكاة يعني ان في غير الروايات ما يقتضي سقوط الزكاة والاشبه ان يقول فالمنصوص عوض لان اصطلاحهم جرا بقصر الروايات على الاقوال المنسوبة للامام ويجوز كلام اصحابه باقا ويل والامر في هذا قريب **قوله** وفرق للشاذ بالتشبيه والانتفاع ه هذا القول المقابل للاصح من قوله فلو تلف المقتضى اعتبر على الاصح ويعني المؤلف انه لو انفق العشرة الاولى ثم اقتضا عشرة اتفقت الروايات على الزكاة اما لو ضاعت العشرة الاولى قبل اقتضا العشرة الثانية

فالاصح

فالاصح الزكاة والشاذ السقوط والفرق للشاذ بين وجوب الزكاة في مسئلة الاتفاق وبين السقوط في مسئلة الضياع ظاهر وهو الانتفاع التام في المسئلة الاولى وذلك مناسب لتعلق الزكاة وعدم الانتفاع في الثانية وهو مناسب للسقوط فان قلت مقابل الاصح انما هو الصحيح على ما يقتضيه على صيغة افعل كما ان مقابل الاشهر انما هو المشهور والشاذ انما يقابله المشهور لا الصحيح فهلا قال المؤلف وفرق للصحيح قلت قد قدمنا هذا السوال في اول فصل الوتر من كتاب الصلاة وهو هناك لازم غير لازم هنا لانه يمكن ان يجاب عنه هنا بان الصحيح شاذ لان الصحيح والشذوذ لا يتنافيان وكذلك الشهرة والضعف فاراد المؤلف ان يبين ان هذا الصحيح شاذ وذلك الاصح مشهور لكنه اشار الى صحة الشاذ بقوله في مقابله الاصح واشار الى مشهورية الاصح في مقابله الشاذ وهذا احسن في صناعة العربية ان يحذف من كل واحد من المتقابلين ضد ما اثبته منهما ليستدل بما اثبته على ما حذفه كما قيل في قوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع وكما قيل اعني قول الشاعر ش وانى لتعروني لذكرك فترة كما انتفض العصفور بلله القطر **قوله** وفي اوليته حول المتمم الى اخره ه يعني انه لو اقتضى من دينه دون نصاب ثم اقتضا بعد ذلك بمدة دون النصاب وزكى الجميع فهل يكون حول اقتضائين من يوم اقتضا فيهما وهو مذهب اشهب او يكون حول اقتضائين من يوم زكاهما وهو مذهب ابن القاسم ومعنى قول المؤلف كالفائدتين اي القولين هنا كالقولين في الفائدتين اذا كانتا كل واحدة منهما دون النصاب ومجموعهما نصاب فاذا حال حول الاولى لم يزكها فان حال حول الثانية والاولى باقية زكاهما بلا خلاف ثم هل يكون حول كل واحدة من يوم تمام حولها اولا او ينتقل حولها الى حول الثانية القولان المتقدمان في مسئلة الاقتضا **قوله** ولو زكى نصابا الى اخره ه يعني اقتضا دينه نصابا فزكاه فنقص بسبب اخراج الزكاة منه ثم اقتضا من دينه دون نصاب فلا شك انه يزكيه فاذا حل حول الاقتضا الاولى ثانيا وهو دون النصاب ولكنه يكمل نصابا بالاقتضا الثاني الذي لم يحل حوله ثانيا فهل يزكي الاقتضاء الاول قبل حول الاقتضا الثاني او ينتظر به حول الاقتضا الثاني في ذلك قولان المشهور انه يزكيه الان والشاذ انه ينتظر خشية الا يبقى الاول الى حول الثاني وهذا الخلاف كالخلاف المتقدم للمؤلف في فصل الفوائد وهو قوله فلو حل حول الاولى ثانيا ناقصة وفيها مع الثانية نصاب فالمشهور بقاؤها لا انتقالها الى الثانية وهذا هو المراد من قول المؤلف في هذا الفصل فكالفائدتين مثلهما اي فكالفائدتين اللتين جرت فيهما الزكاة الان كل واحدة منهما ناقصة على انفرادها عن النصاب ومجموعهما

نصاب فاكثر والصغير الحجر وبعضها عائد الى الاقتضا بين وقول المولف وفيه مع الثاني
فالثاني صفة لاقتضا محذوف اي وفيه مع الاقتضاء الثاني الزكاة ايضا واختصر
لفهم المعنى قوله ولو اقتضا دينارا ثم اخر الى اخره ه معنى كلام المولف ان من كان
له دين لا يملك غيره فاقتضى منه دينارا ثم دينارا واشترى بكل واحد منهما سلعة
وباع كل واحدة من السلعتين بعشرين دينارا فاما ان يبيع السلعتين في زمان واحد
او يبيع احدهما قبل الاخرى وعلى التقدير الثاني فاما ان تكون بيعه لاحدهما قبل شرائه
للاخرى او بعد شرائها والقسمان الاولان هما اللذان قال المولف في حكمهما فواضح
يعني ان الحكم اذا باعهما معا يزكي عن اربعين وهذا انما يكون واضحا اذا اتحد زمن
الشرا كما اتحد زمن البيع واما ان كان شراؤه باحد الدينارين قبل الشراء بالاخر
فليس بواضح على نظر مثا في المسئلة ولو اتحد زمن الشراء والقسم الثالث ان يشتري باحد
الدينارين بعد ان باع ما اشتراه بالدينار الاخر والحكم فيه وهو ان يزكي على احد وعشرين
لان الشيء عن الربح مضافة الى اصلها والدينار الاخر اجتمع مع اصلها في ملكه وحول
والقسم الثالث اذا اشترى احدهما قبل بيع الاخرى وفيها طريقان يحمل ما قال المولف
الطريق الاولى يزكي احدا وعشرين منها عشرون ثمن السلعة المبيعة اولا ودينار
وهو الذي اشترى به ثمن السلعة الاخرى والطريقة الثانية فيها قولان احدهما مثل
الطريق الاولى والقول الثاني انه يزكي لاربعين ثمن السلعتين قال المولف على مذهب ابن
القاسم واشهب بناء على ان الربح من حين الشراء يعني فيزكي الاربعين او من يوم الحصول
يعني فيزكي احدا وعشرين كما في الطريق الاولى واشار باهل ابن القاسم واشهب
الى ما قدمه في مسئلتهما مع المغيرة وقد علمت ما فيه هنالك واعلم انا اذا حققنا
الاول بان الربح مضاف الى يوم الشرا فالذي يجري عليه في هذه المسئلة ان يزكي احدا
وعشرين لان ربح السلعة المشتراة اولا مضاف الى يوم اشتريت وكانه اقتضى يومئذ
عشرين وعنده الدينار المقتضى فيجب ضمه الى العشرين واما ربحه فهو ربح مال
بعد ان وجبت فيه الزكاة فلا يزكى الا بحول اخر كما تقدم واذا حققنا القول
بان الربح انما يعتبر يوم الحصول فهو فايدة يستقبل بها حولا ثم ان هذين الاصلين
اللذين اشار اليهما المولف لا يتعذر اجراؤهما في القسم الاول من اقسام هذا الفصل
وبالجملة فهذا الفصل كثير الاشتباه التفريع والكلام فيه على اضطراب بينهم
فيه وانما تعرض المولف الى التيسير منه قوله ولو وهب الدين الى اخره ه هاذان
القولان جاريان على ما تقدم مرارا هل يقال الزكاة وجبت في الدين وانما منع
من اخراجها خشية عدم الاقتضا فاذا حصل اقتضا الموهوب وجب ان يزكيه الواهب
لان فرض المسئلة ان الهبة انما كانت بعد الحول او يقال ان الزكاة لا تجب الا بعد

القبض

القبض ولم يجعل القبض للواهب قوله كالمحيل المليء ه يعني انه اختلف في المحيل
ايضا هل يزكي ما احال به او لا والقولان اللذان في الواهب هما القولان اللذان في
المحيل وقد نسبوا الى المدونة ان زكاة المحيل من زكاة الواهب قوله وعلى تزكيته فهو نصاب
يزكيه ثلاثة ان كانوا املياء ه يعني انا اذا قلنا ان المحيل يزكي ما احال به اذا كان
مليا فاحرى ان يزكي المحال لانه قابض لدينه وكذلك المحال عليه اذا كان مليا ايضا وشرط
الملاء في المحيل والمحال عليه بين لانهما مدينان والمراد من الملاء في حقهما ان يكون
عندهما من عروض القنية او غيرها ما يجعلان فيه هذا الدين واما المحال فانه يشترط
فيه الملا حسبه ان يكون عليه دين والا فهو طالبه في هذه المسئلة والمحال والمحيل مطلوبان
وهذه المسئلة جرت عادة الناس يلغزونها في المعايات فيقولون مال واحد يزكى في
العام الواحد ثلاث مرات **ولك ان تقول** يزكيه اكثر من ثلاثة لان للمحال على هذا
ان يحيل به في دين اخر عليه ايضا ولمن احاله به ان يحيل عليه ايضا وكذلك ما شئت
قوله وان لم يكن اصله بيده عينا ه يريد ولا عرض زكاة وانما لم يحتج الى هذا التنبيه
لان عرض الزكاة يجري مجرى العين واذا انتفى الاصل الذي هو العين انتفى الفرع الذي كما تقدم
يجري مجراه ويحتمل ان يقال انما لم يحتج اليه لانه يقول الان وكذلك ان كان عن سلعة قنية
على المشهور ومفهوم قوله سلعة قنية ان حكم سلع التجارة بخلاف هذا واعلم ان الشاذ
في ثمن سلعة القنية ليس كما يعطيه ظاهر لفظه من ان الزكاة بعد قبض القنية اذ لا
يقول بهذا احد فيما علمت وانما الشاذ ما روي عن نافع في ثمن سلع القنية المؤجل
قال في الرواية لانه سلك بالاجل نوعا من التجارة هذا معنى لفظ الرواية قوله ولا
زكاة في صداق الى اخره ه يعني ولا يختلف فيه كما اختلف في ثمن عرض القنية قوله
فاما المعينة الى اخره ه يعني ان الماشية المعينة اذا كانت صداقا او الشجر
ولا تكون صداقا الا معينة فعلى المراة زكاة ما فيه الزكاة من ذلك قبل الطلاق
بدليل انها ضامنة له لما ذكروا ان لها من التصرف التام بالبيع والهبة والعتق ولا يحجر
في ملكها صداقها وجوب الجبر بها عليها لدخولها على زوجها ونص في كتاب
الرهون من المدونة انها قبل الطلاق مالكة لجميعه وقيل انها مالكة لنصفه وقيل
لا تملك شيئا حتى يدخل بها زوجها او يموت احدهما وتحقيق هذا ياتي ان شاء الله في
كتاب النكاح قوله واذا اختلطت احوال الاقتضاءات الى اخره الاول ه يعني باختلاط
الاحوال هنا ان يكون له دين او ديون على رجل او ناس من الديون التي تتعلق بها
الزكاة على ما تقدم فيقتضي منها على مرات ما يتعذر عليه بسبب ذلك ضبط حول
لكل اقتضا ولا سيما على مذهب اشهب المتقدم في حول المتمم فاذا ال الامر
الى هذا زكى الجميع على حول الاقتضاء الاول قال والاول اكثر العلماء بوجوب الزكاة

في الزيت قبل اقتضائه وذلك موافق لقول الجمهور وهذا اصح ما فيه انما يشهد
بنا على مراعاة الخلاف المشهور **قوله** وفي الفوائد المشهور العكس اهـ يعني
اذا اختلفت احوال الفوائد على الوجه الذي تقدم انعكس فيه الحكم المتقدم
بان تضم الفائدة الاولى الى حول الاخرى لما يلزم من ضم الاخرة الى الاولى وهذا هو
المشهور وقيل لا ينعكس الحكم بل تضم الاخرة الى الاولى وهو قول ابن حبيب واستحسن
اللخمي في الفوائد ان تؤخر الاولى وتقدم الثانية الى حول وسط لانه يلزم على التقديم
ما تقدم وعلى التاخير اسقاط بعض حق الفقراء فصار ذلك مراعاة رجحان فوجب
ردهما الى حول وسط **قوله** وتضم الفائدة الى الاقتضاء قبلها او بعده اهـ يعني
اذا استفاد ما دون النصاب وبقي الى ان حال عليها الحول ثم اقتضى من دينه ما
يكمل به النصاب فانه يزكي مجموع الفائدة مع الاقتضاء وهو المشهور وهذا هو
ضم الاقتضاء الى الفائدة قبله واذا اقتضى من دينه دون النصاب وعنده فائدة
لم يحل عليها الحول حين الاقتضاء فاذا حل حولها والاقتضاء باق فانه يزكي مجموعهما
وهذا هو ضم الاقتضاء الى الفائدة بعده وذلك كله لان المال بين في الصورتين اجتمعا
في الملك والحول اما لو انفق الاقتضاء او ضاع بعد الفائدة وقبل حولها فلا زكاة
فيما عند ابن القاسم خلافا لاشهب **قوله** فان كمل بالاقتضاء قبل حولها تفرقا
فان كمل النصاب من اقتضاء دين والفائدة بينهما تفرق الاقتضاء من الفائدة ولم
يجمعهما كما لو اقتضى عشرة بعد حول ما نفقها ثم افاد عشرة حال عليها الحول
ثم انفقها ثم اقتضى من الدين المتقدم خمسة فلا زكاة عليه لان عشرة الاقتضاء
مع عشرة الفائدة لم يجتمعا في ملك واحد **قوله** وقيل كالخليط الوسط اهـ يعني
ان الخمسة قد اجتمعت مع كل واحدة من عشرتي الاقتضاء والفائدة في ملك وحول
فصارت بالنسبة الى كل واحدة منهما كخليط وسط **قال** الشيخ ابو الطاهر لكن
الخلاف انما هو هل تجب الزكاة في هذه الخمسة المقتضاة خاصة يعني ان مسئلة
الخليط الوسط لا خلاف ان الزكاة تجب في الواسطة والطرفين وانما الخلاف في
كيفية ذلك الوجوب ومسئلة الاقتضاء لا تتعلق الزكاة بعشرتي الاقتضاء
المشتبهتين بالطرفين فيكون هذا اقرب الى التشبيه ثم قال وسمعنا في المذاكرة
قولا بتعلق الزكاة بالجميع **قوله** ولو تلف المقتضى الاول اهـ معناه هذا هو ما
قدمناه من القولين او لهذا الفصل لو قدم هذا النوع في الانفاق لكان احسن
من غير قصد في التلف **قوله** ثم اقتضى ما يكمل به احدهما زكاهما اهـ يعني لو كان او
المقتضى اخرا يكمل الاقتضاء الاول به نصابا ان اضيف اليه ولا يكمل به الفائدة
نصابا ان اضيف اليها وبالعكس فانه يزكي المضافان ان كمل النصاب من اضافتهما

اضافتهما مثال الاول ان يكون الاقتضاء الاول خمسة عشر والفائدة عشرة والاقتضاء
الاخير عشرة فان الاقتضاءين اذا اضيف كل واحد منهما الى صاحبه كمل نصاب فيزكيان ولا تزكى الفائدة ومثال الثاني ان يكون الاقتضاء الاول عشرة والفائدة خمسة
عشر والاقتضاء الاخير خمسة فانه يزكي الفائدة مع الاقتضاء الاخير دون الاقتضاء الاول
والعرض **قوله** المثالين معا ان الاقتضاء الاول انعقد قبل ان يستفيد الفائدة **قوله** وفي
تزكيته ما لا يكمل به القولان اهـ يعني بما لا يكمل به القولان يعني بما لا يكمل به هو الفائدة
في المثال الاول والاقتضاء الاول في المثال الثاني وهذا الكلام من المؤلف يدل على انه جعل
الشبه بين هذا الباب وبين الخليط الوسط على عمومه على نحو ما حكاه الشيخ ابو الطاهر
من المذاكرات لا ما حكاه ابو الطاهر اولا من قصر الخلاف على الاقتضاء الاخير والاول
واللام في القولين للعهد **قوله** وان كمل به كل واحد منهما زكى الجميع اهـ يعني ان الاقتضاء
الاخير كل واحد من الاقتضاء والفائدة زكى الاقتضاءين والفائدة لان الفائدة قد اجتمعت
مع الاقتضاء الاخر في قول ملك وحول وفي مجموعهما بالفرض نصاب فيزكيان وكذلك
الاقتضاءان ايضا وهذا كما لو كان الاقتضاء الاخير في المثالين المتقدمين عشرة
قوله والعرض المملوك بمعاوضة الزكاة اهـ قصره هنا الكلام على زكاة العروض
والزكاة تتعلق بها عند جمهور الفقهاء خلافا للظاهرية ويفترق فيها حكم
الادارة من حكم الاحتكار خلافا لاكثر الفقهاء وتكلم المؤلف اولا على حكم الاحتكار
وشرط في تعلق الزكاة الاحتكار بعوضه خمسة شروط اهـ الاول ان يملك
بمعاوضة احترازا من الهبة ونحوهما والثاني ان يكون بنية التجارة احترازا من نية الميراث و
القنية كان بعاوض به ولا نية له او تكون له نية مضادة لنية التجارة كما لقنية او في
حكم المضادة كنية الاجارة في احد القولين **الثالث** وهو احد ما يبني على البدل ان يكون
اصل هذا العرض المحتكر عينا او يكون بعرض التجارة احترازا من ان يكون اصله عرض
قنية فان كان كذلك فذكر المؤلف فيه قولين وهذه الشروط الثلاثة اذا حصلت تعلقت
الزكاة من حيث الجملة **والشرط الرابع** في زكاة الاحتكار وهو الذي يمتاز به هذا
النوع من نوع زكاة الادارة ان يرصد به السوق ومعناه ان يمسكه الى ان يمسكه
الى ان يجد فيه ربحا معتبرا عادة فان المدير لا يرصد الاسواق بل يكتفي بما امكنه
من الربح وربما باع بغير ربح **والشرط الخامس** ان يباع بعين فان بيع بعرض لم
تتعلق به زكاة فاذا اجتمعت هذه الشروط الخامسة زكى زكاة الدين وان اختلت
الثلاث الاول او واحد منها اسقطت زكاة الدين **والقمح** ونحوه عرض اهـ يعني
بنحو جميع الحبوب والثمار التي تتعلق بعينها الزكاة لان الزكاة انما تتعلق بعينها اذا
عند المعاوضة **قوله** بخلاف نصاب الماشية اهـ يعني ان الماشية اذا قصرت عن

والنصاب فهي كالعرض يتعلق بها في جميع ما تقدم اذ لا تجب في عينها حتى تزكى زكاة الخلاف
وما اذا اجملك نصابا قوله فان نوى الغلة الى اخره اه من هنا الى تمام هذا الفصل كالبيان
لما اجمله في قوله والعرض المملوك الى اخره الشروط الخمسة وقد تقدم تنبيهنا
على هذين القولين والمشهور منهما سقوط الزكاة تم لمنه قوله وان نوى التجارة و القنية
فقولان اه يعني فان اشترى عرضا بنوى الانتفاع به وهو القنية وان وجد فيه ربحا
باعه وهو التجارة فهل يترجح النية الاولى لانها على وفق الاصل في العروض اذ الاصل
فيها سقوط الزكاة او تترجح النية الثانية احتياطا فقولان قوله فان نوى التجارة او الغلة و
القنية احتمل القولين اه يعني فان نوى الغلة مع التجارة او نوى الغلة مع القنية
فان كل واحدة من الصورتين تحتمل قولين والالف واللام في القولين للعهد اشارة منه الى
القولين في الفرع الذي قبله بناء في الصورة الاولى على القول بسقوط الزكاة اذا نوى الغلة
خاصة وفي الصورة الثانية على القول بوجوبها والاقرب وجوب الزكاة في الاولى للقوة
الموجب وسقوطها في الثانية لضعفه ومعنى قوله على الاولوية فيما يعني على الاولوية
في ترجيح الموجب او المسقط في نية التجارة او القنية ومن هذا المعنى ان ينوي الثلاثة
الغلة مع التجارة والقنية وقد عرفت اصل ذلك قوله فان لم ينو شيئا فكالقنية اه
هذا الفرع لا خلاف فيه وهو مما يبين ان الاصل في العروض سقوط الزكاة قوله فان
كانت بمعاوضة للتجارة بعرض القنية فقولان اه يعني فان باع عرض القنية
بعرض ينوي به التجارة فهل يكون ثمن هذا العرض الاخير كالدين ويستقبل به
حولا بعد قبضه في ذلك قولان والمشهور منهما انه كالدين وبكذا لا ينبغي القول الاخر
لشذوذه وضعفه قوله والنية الى اخره اه يعني انه نوى القنية في عرض التجارة
واثرت النية في نقله وصار حكمه حكم عرض القنية وتسقط الزكاة عن عرضه بخلاف
عرض القنية فان النية لا تؤثر فيه ولا تنقله الى حكم التجارة قالوا لان الغالب من
مقاصد الناس في كسب العروض انما هو القنية لا التجارة فصارت القنية اصلا
فيها ويقرب رجوع الشيء الى اصله ويضعف انتقاله عن اصله قوله الا ان يكون
اولا بمعاوضة التجارة اه مثاله ان يشتري عرضا بنية التجارة ثم ينوي به القنية
فاختلف في هذه النية الاخيرة هل تؤثر في حكم العرض وترفع حكم نية القنية وو
القولين ظاهر قوله واما عرض الميراث والهبة الى اخره اه لولا جمعه مع العرض هذا
الدين الذي ذكره لكان تقديم هذا الفرع قبل هذا احسن لان هذا العرض اختل منه
الشرط الاول وهو ان يكون ملكه بمعاوضة غير ان ذكر الدين معه اوجب لهذا الفرع
ان يكون مركبا من فصلي الدين والعروض فوجب تاخيره عن الفصلين جميعا لان المركب لان
متاخر عن البسيط قوله لا زكاة فيه اه اي لا زكاة في كل واحد منهما ولذلك افرد

الضمير

الضمير الذي اضاف اليه صيرورته والبعدية الاخيرة من كلامه سابقة على البعدية
المتقدمة في الموجود فان قلت صيرورة الميراث والهبة عينا معقول فما بال وصف
دين الميراث بهذه الصيرورة قلت لم يوصف كل واحد منهما بصيرورته عينا حالة
بل بصيرورته عينا بيده لان الدين وان كان عينا لكنه ليس عينا بيده قوله وعبد
التجارة الى اخره اه يعني ان الكتابة كالاستغلال وعجزه عنها ليس باستئناف ملكه
جديد فتكون العروض مستقبلا ان لم ينو به التجارة لكن اختلف الشيوخ في العبد المأذون له
في التجارة اذا كوتب ثم عجز هل يعود بعد عجزه كما كان مأذونا له او يعود محجورا
عليه او يعود منتزع المال والاقرب من هذه الاقوال هو الذي يشبه الحكم بالفرع الذي
ذكره المؤلف قوله وان لم يرصد اه هذا هو المقابل لقوله اول الفصل ورصد به السوق
قوله وكان مدارا زيادة بيان لان العروض اذا كان للتجارة ولم يرصد به السوق فهو
المدار قوله فالزكاة بالتقويم كل عام اه يعني اذا حصلت الادارة في العرض وجبت
زكاته كل عام بحول ويزكي قيمته لكن بشرط ان ينض من اثمان العروض المدارة في
الحول شيء ما ولو كان درهما ولا يبالي في اي اجزاء الحول حصل النضوض من اوله او وسطه
او اخره وقيل لا بد ان ينض في اخره وقيل لا بد من نصاب قوله ولو زاد بعد الى اخره اه
يعني ان المعتبر في التقويم زمن اخراج الزكاة ولا ينظر الى الثمن التي تباع به السلعة
بعد ذلك نقص او زاد بخلاف الحلي المربوط اذا تحرى فيه فانه يخرج زكاة الزائد هذا
والفرق بينهما ظاهر وسيأتي بعد هذا ان شاء الله تعالى قوله ويقوم الحلي وزنا معه
اه يعني ويقوم المدير وزن الحلي الى قيمة العرض ويزكي الجميع قوله ولو كان مدارا
بالعرض الى اخره اه يعني لو كان يدير العروض بعضها ببعض ولا يبيع بشيء من
العرض العين فهل تتعلق بعروضه زكاة في ذلك قولان المشهور سقوطها والشاذ
وجوبها وسبب الخلاف هل الحكم في الاصل بان ضبط حول معين مع اختلاط الاحوال
مما يشق في حق المدير فلا يزكي هذا اذ ليس في حقه هناك حول حتى يتم بالعين
او يقال ان العروض في حقه كالعين في حق المحتكر فيزكي قوله وعلى الوجوب في اخراج
العرض قولان اه يعني اذا فرعنا على القول الشاذ وهو وجوب الزكاة في هذا الفرع
فهل يخرج عرضا وهو القياس لان العرض صار في حقه كالعين فلا يلزمه غير العرض
كما لا يلزمه في فضته الردية وطعامه الردي بغيره من الطيب او يقال لابد من اخراج بيع
العين عيا للاصل لئلا يبعد عنه بالكلية قوله وعلى المشهور الى اخره اه يعني وعلى
القول بسقوط الزكاة اذا لم ينض له شيء ان نض له شيء بعد الحول بشهر مثلا فانه
يقوم حينئذ وينتقل حوله الى ذلك الشهر قوله وفي جعل المدار الى اخره اه يعني اذا
كسدت سلع الادارة حتى لم يحصل فيها ربح البتة فانتظر سوقها لاجل ذلك فهل

ينتقل الى الاحتكار فى ذلك قولان احدهما انه ينتقل ويكون كسادها كنية نقلها
الى الاحتكار والثاني انه لا ينتقل الى ذلك لانه لو حر فعارج بيعت فى الحال وهاذان
القولان هما الطريق الاولى والطريق الثانية ان القولين مقصوران على ما اذا بار
الاقل واما لو بار الاكثر او الجميع فلا خلاف ان الحكم ينتقل والاقرب صحة الطريق
الاولى قوله وفى تحريك المراة الى اخره ش يعني اذا قلنا ان الحكم ينتقل لاجل البوار
فاستثنى من ينتقل وفي ذلك قولان كما ذكره قوله واذا اجتمع نوعا العروض ش
يعني انه اذا كان المالك يدير بعض ماله ويحتكر بعضه فلا يخلوا اما ان يتساويا
المالان اولا فان تساويا زكي كل نوع على سنته وهو معنى قوله فعلى حكمهما وان
اختلفا ففي كون احد المالين اكثر فثلاثة اقوال احدها انه يزكي كل نوع من المال
على سنته والثاني يتبع الاقل الاكثر فان كان الاكثر هو المدار زكي النوعين على
حكم الادارة وقوم كل عام وان كان المحتكر به اكثر زكي النوعين على حكم الاحتكار
ولا يزكي حتى يبيع ولو حل الحول والمدار سلع لم يقومه على هذا القول بل ينتظر بيعه
والثالث ان كان المدار اكثر قوم الجميع عند حلول الحول وان كان المحتكر اكثر
انتظر بيع المحتكر وقوم المدار وهو معنى قول المولف يتبع الاقل الاكثر ان كان
احوط قوله ولا يقوم المدير ماشية التجارة الى اخره ش يعني اذا كان ما يديره
ماشية فيها نصاب فانه [illegible] زكاة عينها مقدم على زكاة قيمتها الا ان يبيعها قبل
الحول ذلك المدير فيباع وهو معنى قوله قبله او قبل مجي الساعي اذا كان سعاة فانه
يزكي ثمنها ان مضى لاصلها حول واصلها اما ثمنها ان لم تجز في عينها زكاة واما من
يوم زكاها ان كان زكاها ثم باعها بعد حول وقبل مجي الساعي واما ان كانت دون
النصاب فهي كالعروض قوله ودين المدير ان كان للنما مرجو ش يعني للنما ان
يكون عوض سلعة من سلع التجارة لا سلفا كما يقوله الان وكونه مرجوا ان يكون
على ملي فاذا اجتمع الوصفان كان فيه القولان كما ذكر المشهور انه كسلعة
يعني من سلع الادارة لا كالدين يعني لا كدين المحتكر وفي هذا الكلام لبس لانه لا ينبغي
ان يكون المثبت والمنفي من باب واحد وايضا فتشبيهه بسلع الادارة يقتضي
ان يزكي كذاها فينبغي ان يقوم حالا ان كان موجلا وجعل المولف المشهور انه
كسلعة وانه يزكي عدده ان كان حالا قوله وان كان موجلا زكى قيمته المشهور
يعني والشاذ انه يزكي عدده والشذوذ في هذا القول انما هو بالنسبة الى المقابل
خاصة لا مطلقا الا ترى ان هذا الفرع انما ينبني على المشهور في ان دين المدير كسلعة
والا فكيف يكون الشاذ مفرعا على المشهور قوله وفي تقويم طعام من بيع قولان ش
يعني اذا اسلم المدير في طعام فحال الحول فهل يقومه لان القيمة امر تقديري لا بيع

حقيقة

حقيقة فلا مانع من تقويمه او يقال ان ذلك تقدير بيع والبيع لا يجوز فتقويم ما لا
يجوز ممتنع وفي المدونة ما يدل على هذا القول وان كان اكثر الشيوخ على خلافه
اما العروض المسلم فيها فلاشك في بدل لمناجزين فيها اعلم في وجوب تقويمها
قوله وان كان لغير النما الى اخره ش يعني وان كان دين المدير لغير النما كالسلف
ففيه طريقان الطريق الاولى انه كالدين يعني انه لا يزكي الا بعد قبضه والطريق الثانية
ان فيه قولان احدهما مثل الطريق الاولى والثاني كالدين والقول الثاني انه كسلعة على
ما تقدم قوله ولا زكاة على العبد وشبهه ش يعني بالعبد من ليس فيه حرية قوله
لانه لا يملكه غير كامل ش يعني لقدرة السيد على الانتزاع ولكن هذا المعنى
مفقود في بعض من يشبه العبد كالمعتق بعضه ولا زكاة عليه باتفاق المذهب
قوله ولا على سيده لانه انما ملك ان يملك ش يعني لا زكاة على سيد العبد لانه
غير مالك لمال العبد وانما يملك الانتزاع وهو معنى قوله لانه انما ملك ان يملك
والظاهر ممن تعلق الزكاة بمال العبد اما على العبد ان قلنا انه ملك وقوله بالتمهيد
على الانتزاع لا تخرج في كون العبد مالكا لان انتزاعه ملك احق واما على السيد
ان كان العبد غير مالك لانه حينئذ يكون السيد هو المالك فيكون هو المخاطب بادائها
ويكون العبد هو المخاطب بها اقرب على اصول المذهب لانه يتسرى بغير اذن السيد
ولا ينبغي ان يكون للسيد المنع من اخراج جزء الزكاة كما لا يمنعه من اداء
العبادات غيرها ولا ينبغي ان يحمل على المولف انه اشار الى الخلاف في وجوب زكاة
مال العبد على السيد لا زدها الى هذا الاصل المختلف فيه وهو ملك ان يملك لان
مقصوده انما هو الاشارة الى نفي كل واحد من ملكي العبد والسيد ولا يخاطب بها
واحد منهما قوله فان اعتق استقبل الى اخره ش يعني ان ملكه الحقيقي انما هو من
يوم عتقه كما ان سيده انما يكون ماله حقيقة من يوم انتزاع فلهذا استقبل
كل واحد منهما حولا من يوم ميرفيما يشترط فيه الحول وهو العين والماشية
قوله واما غيرهما الى اخره ش يعني اما غير المالين المذكورين وهما النقد
والماشية وغيرهما هو الحرث وما في معناه من الثمار فان تم الملك قبل الحول
الذي يتعلق به الزكاة وجبت وان كان بعد الحول لم تجب الزكاة وبيان هذا
الحول ياتي ان شا الله في محله قوله وتجب في مال الاطفال والمجانين اتفاقا عينا
او حرثا او ماشية ش يعني لتمام ملكهم بخلاف ملك العبد وسيده وهذا
الاتفاق انما هو في المذهب ولما لم يخرج الحكم ذكر المولف الاتفاق ولو لم
لقال لو عا عنه على المنصوص قوله وتخريج اللخمي الى اخره ش يعني ان اللخمي خرج
النقل المملوك الصغير الذي لا وصي عليه ولا ولي ولا من ينظر له في غالب على مسائل

مختلف فيها لاجل عجز مالكي المال فيها عن الوصول الى المال كمسألة الوارث مال غايبا والمال المغصوب والمال المدفون وفرق ابن كشكيل بين هذه المسايل وبين مسألة المعتبر بان عدم النما في مسألة المعتبر انما هو من عجز الملك على التنمية مع التمكن من التصرف وعدم النما في المسايل المشار اليها انما هو من عدم التمكن من التصرف في هذه الاموال وذالك كالخلل في الملك هذا معنى ما اشار اليه وهو صحيح ولكن عبارة المولف قاصرة عنه لان العجز عن نماية قدر مشترك بين مسألة المعتبر والمسايل المشار اليها وهو حاصل في الجميع على السواء وانما امتازت مسألة المعتبر بان العجز من قبل المالك خاصة والعجز في بقية المسايل من جهة المملوك وهو المال **قوله** ولا زكاة على المديان الى اخره **ح** يعني ان المديان في انواع الديون كانه لا تتعلق الزكاة بماله العين الحولي خاصة بخلاف غير العين من الحرث والماشية وبخلاف العين الذي ليس بحولي وهو المعدن فان الزكاة تتعلق بذلك كله وهذا التفريق الذي اتفق المذهب عليه ليس بالقوي في النظر وليس ثم نص ظاهر عليه والذي ينبغي ان يعول عليه تعلق الزكاة بجميع ما ذكر لان المديان مالك النصاب من الانواع المشار اليها بيقين وله الظاهر المقتضي للوجوب **قوله** ولو كان الدين مثل صفتهما **ح** يعني انه لا اثر للدين في سقوط زكاة الحرث والماشية ولو كان الدين حرثا او ماشية **قوله** ولذلك لم تجب الى اخره **ح** ولاجل كون الدين يسقط الزكاة كما تقدم لم يزد مال الاسير والمفقود لامكان ان يكونا مديانين او مدينين هذا ما ذكر المولف واكثر ما يعول عليه اهل المذهب في هذا انما هو احتمال الموت لا احتمال الدين وذلك ان الحياة تجري مجرى الشرط فالشك فيها شك في الشرط وذلك قادح في تعلق الزكاة واما الدين ففي المذهب قولان احدهما انه يصير المديان كالفقير في اسقاط الزكاة خاصة ولا يكن كمن لا شي له البتة والثاني انه فقير حقيقة والقول الاول هو قول من يرى ان المديان اذا وهب له الدين في اخر الحول فانه لا يزكي ولا يستقبل حولا والقول الثاني يرى انه يستقبل حولا بعد الهبة والقول الاول ايضا هو الذي يشهد له قول اهل المذهب في باب قسم الزكاة في الغارم الذي عليه من الدين مقدار ما عنده من المال فان لم يكن له مال فهو غارم وفقير فانت تراهم يجعلونه هنا فقيرا والذي يتحصل من هذا ان الاظهر في الدين ان يكون مانعا من اخراج الزكاة والقاعدة ان الشك في المانع لا يمنع من تعلق الحكم بخلاف الشك في الشرط وايضا فسوا كان الدين مانعا من الزكاة او صيّر المديان فقيرا حقيقة فان ذلك لا يكون عاما في ساير الاموال بل اثره انما هو في العين الحولي خاصة فينبغي ان يظهر لهذا الاحتمال اثر في شي من مال الا

كله

يسير

الاسير والمفقود الا في العين الحولي لا في حرث ولا ماشية **قوله** وفي دين الزكاة قولان **ح** يعني اختلف في دين الزكاة هل هو كساير الديون في انه يمنع من اخراج الزكاة او هو اضعف لان طالبه غير معين ولما علم من قول اهل المذهب فيمن مات وعليه زكاة وفي المذهب قول اخر في دين الزكاة انه اقوى من ساير الديون وهو لابن القاسم يقول يسقط الزكاة ولو كان له عرض لجعله فيه مثل مذهب ابن عبد الحكم في دين الزمين **قوله** وعليهما الى اخره **ح** يعني وعلى القولين في دين الزكاة لو اخر زكاة عشرين دينارا مثلا الى اخر الحول الثاني ووجد في العشرين عشرين اخرى فعلى القول بانه يسقط الزكاة يزكي للعام الاول عن عشرين وللعام الثاني عن تسع وثلاثين ونصف وعلى القول بانه غير مسقط للزكاة يزكي عن ستين عشرين عن العام الاول واربعين للعام الثاني وتقدم انما الاشارة الى قول ابن القاسم في العرض وتقدم ايضا قبل هذه الاشارة الى رواية اشهب وابن عبد الحكم المستغرق به **قوله** وفي نفقة الولد ان لم يقض بها قولان بخلاف الزوجة **ح** يعني ان نفقة الولد اذا اجتمع منها دين فلا يخلو فلا يخلو اما ان يتقدم حكم بها اولا فان تقدم بها حكم اسقطت الزكاة بلا خلاف وان لم يتقدم بها حكم فقولان ومخالفتها لنفقة الزوجة في انه لا يشترط في نفقتها الحكم اتفاقا قالوا لانها مرتبة على عوض بخلاف نفقة القرابة والنظر بحسب قواعد المذهب يقتضي ان القرابة تمنع من اخراج الزكاة وتقدير الحكم وصف طردي **قوله** وفي نفقة الابوين الى اخره **ح** يعني ان حكمها على العكس من نفقة الولد وهو انه ان لم يقض بها فلا خلاف في عدم سقوط الزكاة وان حكم بها فقولان **قوله** والاسقاط لاشهب **ح** يعني ان اشهب هو القائل هنا بالاسقاط بها مع الحكم وهو القايل ايضا في نفقة الولد انها تسقط من غير شرط تقدم حكم بها **قوله** وفي المعجل وشبهه الى اخره **ح** يعني ان مهر الزوجة جرت العادة انه لا يطلب الا عند الموت او عند الفراق وربما كان هذا المعنى في بعض الديون للزوجة كذلك او للاب على الولد مما لا يطلب الا عند موت او مشاجرة فاختلف هل يمنع من ذلك من اخراج الزكاة اولا كما اختلف ايضا هل تحاص المراة الغرما بمهرها على الزوج **قوله** وفيما يقبض اجرة المستقبل قولان **ح** يعني ان من اجر نفسه في عمل وكذلك عبده او غير ذلك واختلف فيما يا خذه مقدما هل هو مالك له حقيقة يوم قبضه من غير نظر الى احتمال الفسخ او ينظر الى ذلك ولا يتم له الملك الا بعد استيفاء العمل وكان هذا الثاني اقرب الى قواعد المذهب الا ترى ان عند الاختلاف بالاقباض فانما يقضي بدفعها شيا فشيا اذا لم تكن عادة ولا يقضى بدفعها للصانع الا بعد تمام العمل على المشهور اذا ثبت ذلك وجب الا يتم ملكه لها الا

يعم تمامه وهو ضامن لما قبض منه لانه لحق فيقبض نفسه فكان عليه دينا **قوله** فان
كان عرض يباع الى اخره **ش** يعني ان المدير اذا كان عنده من العروض ما يباع عليه
في دينه وعنده من العين نصاب فاكثر فهل يجعل دينه في قيمة العرض ويزكي العين اولا
يجعل الدين الا في العين في ذلك قولان المشهور هو الاول وابن شاس هو الثاني وهو قول ابن
عبد الحكم وقد تقدم التنبيه عليه قبل هذا بيسير وهو الظاهر لانه انما يجعل في العين
ما لو رفع الى الامام لحكم به لصاحب الدين وذلك هو العين وما هو في جنس الدين ثم ان
المولف قيد هذا العرض بكونه يباع مثله في دينه في مثله اذ من العروض ما لا يباع فمن
الدين اما لنوا رته كثوبي الجمعة اذا لم تكن لهما قيمة معتبرة او لمانع شرعي كالعبد
الا ابق وما اشبه ذلك مما يستثنى فيجعل دينه في داره وان احتاج الى سكناها الا ان احتياجه
لا يمنع الغرما مثلا واحرى سلاحه وخاتمه وما يغتفر في هذا الفصل فسياتي بعد هذا
ان شاء الله **قوله** وعلى المشهور فقد مراعات حول العرض قولان **ش** يعني اذا
فرعنا على المشهور ان الدين يجعل في العرض لا في العين فهل يشترط في هذا العرض ان يكون
مملوكا من اول الحول وهو مذهب ابن القاسم اولا يشترط الا كونه مملوكا في اخر
الحول وهو مذهب اشهب وسبب الخلاف ما تقدم هل الدين بصيره عند مالك الشي اليه
فلا بد من ان يملك هذا العرض من اول الحول والا كان انما ملك العين من يوم ملك العرض
الذي يجعل الدين فيه او يقال بل هو ملك للعين والدين مانع من اخراج الزكاة ولا يشترط
ملك العرض الا يوم اخراج الزكاة وهذا المعنى هو الذي يسميه الفقها مانع الحكم والا ول
هو الذي يسمونه مانع السبب **قوله** وتقويم وقت الوجوب فيهما **ش** يعني ان العرض انما
تعتبر قيمته وقت وجوب الزكاة على القولين معا والضمير المجرور عائد على قولي
اشهب وابن القاسم **قوله** ومنه جعل لابن القاسم قولان **ش** يعني ان المعتبر مع
تقويم العرض انما هو وقت الوجوب خاصة الا ان يكون ملكه من اول الحول ووجه التخريج
انه زيادة قيمة العرض في اخر الحول على اوله لم يمر عليها حول فكما لا يشترط مرور
الحول على هذه الزيادة ويجعل الدين فيها وكذلك لا يشترط في بقية العرض ورد هذا بان
الزيادة المذكوره مضمومة الى اصل الحول كما في الارباح وفي المسئلة كلام غير هذا
قوله وعليهما في الموهوب له او ما يجعل فيه قولان **ش** يعني على قول ابن القاسم واشهب
المتقدمين في الدين لو وهب اخر الحول او وهب له عرض يجعل دينه فيه فعلى قول ابن
القاسم يستقبل حولا وعلى قول اشهب يزكيه حينئذ وهذا الاجزا صح **قوله** وفي
الربح قولان **ش** يعني ربح مال اشتراه وليس له عرض يجعل دينه فيه فان كان زاد
هذا فقد تقدم له ان فيه ثلاثة اقوال **قوله** واما لو كانت له مائة محرمية الى اخره
ش يعني لو كان له نصابان فاكثر من العين وهما مختلفا الحول وعليه من الدين مقدار

ومن

زيادة

صح

احدهما

120

احدهما فالمشهور من المذهب ان يزكي اول النصابين ويجعل الاخر في مقابلة الدين
وفي كتاب ابن حبيب قول اخر يزكي النصابين جميعا كل واحد منهما في حوله لانه اذا حال
حول الاول جعل دينه في الثاني فاذا حال حول الثاني جعل دينه في الاول ولا يمنع تعدد
زكاته من جعل الدين فيه وهو ضعيف لوجوب مراعات هذا المعنى في النصابين
لو كان حولهما واحد **قوله** ولو اجر نفسه الى اخره **ش** انما فرض المسئلة في مواجرته
نفسه لانه لو فرضها في عبده او دابته لكان له ما يجعل فيه دينه كلها او بعضه
واستغنى بذكر القول الرابع عن ذكر بقية الاقوال لان فيه الاشارة اليها لانه يعلم
من حينئذ ان القول بسقوط الزكاة على الجميع هو المقابل للرابع حقيقة والقول الثاني
يشبهه في عشر بن خاصة ان كانت مقابة العام الاول والقول الثالث يزكي مع ذلك
تسعة عشر دينارا ونصف دينار من الاربعين الباقية كالمعلومين من تعلق الزكاة
بالجميع في القول الرابع بحسب مفهوم المخالفة الا ان ما يتميز به الثالث عن الثاني
غير معلوم من ذلك بل يعلم من اصل المسئلة التي هي كالفرع عنها وهو لو كانت له مائة
محرمية ومائة رجبية وعليه مائة **قوله** ولو اجر داره فكذلك **ش** يعني كما فرط
في المسئلة اذا اجر نفسه وفيها مع الاربعة المتقدمة قول خامس انه يزكي ما قابل
قيمة الدار سالمة ان كان نصابا فاكثر والقول السادس مثله الا انها تقوم مهدود منه
والاقرب عندي هو الخامس لان جميع السنين دين يجعل فيه قيمة الدار سالمة كسائر
الديون وحينئذ انهدام الدار لا يمنع من تقويمها كما لا يمنع من سائر الديون ومن قال
يزكي ما قابل العام الاول خاصة ان كان نصابا فاكثر ضعيف لان جميع السنين عوض
عن منافع الدار جميع المدة المكتراة فان عد المكتري كالقابض لجميع المنافع
لان قبض الاوايل كقبض الاواخر فينبغي ان يزكي ما قابل قيمة الدار وان عد
غير قابض فالواجب للمكتري منجود كل يوم ولا معنى المذكوره مقابلة اول عام خاصة
بل يكون يجب له كل يوم كالفوايد **قوله** وغير الحولي الى اخره **ش** يعني ان ما يزكى
من الاموال ولا يعتبر حول في زكاته حتى انه لو كان معرضيا فانه يكون كالعرض
اي يجعل الدين فيه فيزكي ما قابل عدد المعرضي وما قابل قيمة النبات فان قلت
تفسير المولف كلامه هنا بغير الحولي ان كان المراد به من العين خاصة فيلزم الا
يدخل فيه النبات وانتم ادخلتموه لم تفسروا كلامه وان كان المراد بغير الحولي ما
هو اعم من العين فيكون قاصرا لان بعض الحولي يشارك غير الحولي في هذا الحكم الا
ترى ان الماشية مال حولي ومع ذلك فان الدين يجعل فيها ولا يمنع من ذلك زكاتها
كما قلتم في النبات قلت لعل مراد المولف من الحولي ما يكون مرور الحول مع
الملك الصحيح كافيا في وجوب زكاته من غير ضميمة الى ذلك والماشية وان اشترط

الحول في وجوب زكاتها الا انه لا بد مع ذلك من قدوم الساعي فصار من وجوب الحول غير
كاف فيها فيدخل بهذا الاعتبار في قوله غير ويبقى في كلام المؤلف اشكال من جهة
انه عطف المعدن على العرض الذي تشمله عبارة الحولي والمعدن غير حولي فيكون
تشبيها للشيء بنفسه **قوله** والمكاتب كالعرض الى اخره اهـ يعني انه يجعل الدين
فيه كسائر العروض ثم ان ابن القاسم يقول يجعل الدين في قيمة كتابته واشهب
يقول في قيمته مكاتبا واصبغ يقول في قيمته عبدا وفرق المؤلف بين القائلين واقوالهم
في هذه المسئلة لانه اقرب الى الاختصار من جمع ذلك ورد الاول من الاقوال الى الاول
من القائلين وكذلك الى اخرها واقربها قول ابن القاسم لان المملوك في الحال انما هو
الكتابة والرقبة ليس بقادر على التصرف فيها وكذلك كونه مكاتبا **قوله** وفي المدبر
قبل الدين قولان اهـ يعني هل يجعل دينه فيه اولا وفيه دكون التدبير سابقا على الدين
لانه حينئذ يبيع ثبوت التدبير مع الدين بخلاف ما لو كان الدين سابقا فان الدين
حينئذ اولا من التدبير فيجعل في قيمته بلا خلاف وهذا القول المذكور ليس خاصا
بالتدبير **قوله** وعلى جعله الى اخره اهـ يعني انا اذا فرعنا على القول ان الدين يجعل
في المدبر وهو المشهور فهل يجعل في قيمة رقبته وهو مذهب ابن القاسم او في
قيمة خدمته وهو مذهب اشهب ومذهب اشهب هنا ارجح من مذهب ابن القاسم
لان السيد انما هو متمكن من التصرف في الخدمة وليس بمتمكن من التصرف في الرقبة
على ان الاقرب هو القول بعدم جعل الدين فيه لا في رقبته ولا في خدمته **قوله** المخدم المنصوص
الى اخره اهـ يعني ان المخدم وهو معطي الرقبة للخدمة يجعل دينه في مرجع الرقبة
هذا هو المنصوص فيه **فقال** الشيخ ابن بشير وقد يختلف في ذلك لقرب موته قبل
الرجوع يعني ان الخدمة لا شيء له فيها والرقبة لا يقدر على التصرف فيها لان رجوعها
اليه محتمل لاحتمال موت العبد قبل انقضاء اجل الخدمة فيكون ملكه لها اضعف
من ملكه لرقبة المدبر وقد تقدم ما فيه من الخلاف **قوله** ودين مخدمه في قيمة
خدمته اهـ يعني ان اخذ الخدمة يجعل دينه في قيمة الخدمة وظاهر كلام المؤلف
يقتضي ان في الخدمة خلافا مجردا كما في معطيها وابن بشير متبوع ابن شاس
والمؤلف في هذه المسئلة انما قصر التخريج على معطي الخدمة لكن هذه الخدمة انما
يجوز بيعها اذا قصرت واما اذا طالت فلا يجوز بيع جميعها وانما يباع اليسير
فصارت لاجل ذلك لا يتصرف فيها التصرف التام وما هذا شانه لا ينكر وجود
الخلاف في جعل الدين فيه **قوله** وفي الابق الى اخره اهـ يعني ان الابق اما ان ترجى
عودته اولا ترجى فان لم ترج لا يجعل الدين فيه لانه كالعدم والثاني فيه قولان
مذهب ابن القاسم انه لا يجعل الدين فيه قال في المدونة لان بيعه لا يجوز يعني لانه

لا يعلم

لا يعلم موضعه او يعلم ولكنه لا يقدر عليه او يقدر عليه بعد مشقة وهو في هذه
الوجوه كالعدم فلذلك لا يجعل الدين فيه وربما تمسك بعضهم بظاهر تعليله انه لا يجوز
بيعه فالتزمه في الهدوفة ان يقول في المدبر كذلك وكذلك فيما اقرب منه كالطعام
من سلم وبالجملة كلما لا يجوز بيعه واذا كان مرادها فرضنا لم يلزمه شيء من ذلك
والقول الثاني في الابق المرجو انه يجعل الدين فيه على حاله من الغرر وهو معنى قول
المؤلف وعلى جعله فعلى غرره وقد اختلف المذهب في جواز بيع الابق المحتبس عند
قاضي بلد غير بلد البائع والبحث تمام النظر في هذه المسئلة **قوله** والدين له كالعرض
اهـ يعني الدين هو عين وانما شبهه بالعرض لوجهين الاول انه هو الذي منه الا
ثم ان بيعه انما يجوز بالعرض والثاني ان العرض مختلف في جعل الدين فيه كما تقدم ثم
والدين كذلك مختلف فيه هل يجعل الدين الذي عليه فيه ام لا **قوله** وفي الدين عليه جعله
الى اخره اهـ يعني واذا قلنا بان الدين يجعل في الدين الذي له ففي كيفية جعله ثلاثة
اقوال احدها انه يجعل العدد في العدد والثاني انه يجعل العدد في القيمة
والثالث هو احسنها انه ان كان الذي له حالا مرجوا جعل العدد في العدد وان اختل
احد القيدين اما كونه مرجوا او لكونه حالا فانه يجعل العدد في القيمة وظاهر
المدونة ان الدين الذي له ان لم يكن مرجوا لم يجعل الدين عليه فيه وان كان مرجوا
جعل دينه في قيمته وسواء كان حالا او مؤجلا فان هذا كان مرهونا رابعا
وهو اقرب من القول الثالث ان لم يراع الاحتياط **والقراض** بغير الصاد
الى اخره اهـ يعني ان القراض اذا كان العامل محتكرا ايضا وكان رب المال محتكرا في
جميع ماله وهو مراد المؤلف من قوله موافقا لحال ربه فانه لا يزكي ما دام بيد العامل
لم يفاصل فيه ولا ولو طال احوالا كثيرة ولو كان حضرا في بعض الاحوال قال المؤلف
والمراد الحكمي كونه ان نص كالمدار يعني ان الحكمي يراد ان من قال في المدار اذا كان قائما
في راس الحول يحتمل المفاصلة ان يزكي ولا ينتظر به المفاصلة والجامع بينهما ان
العين في حق المحتكر كالعروض في حق المدار الا ترى ان المحتكر يزكي العين عند
حلول الحول كما ان المدير يقوم العروض ويزكيها عند حلول الحول بل تعلق الزكاة
بالعين هو الاصل وتعلقها بالعروض فرع عن العين وايضا فان رب المال لو
شاء المفاصلة لتمكن من ذلك واذا كان ما بيد العامل عروضا يديرهما لم يقدر
على المفاصلة وقول المؤلف واجيب بانه كالدين يعني ان العامل في القراض لدين
عين المال حق فصار كالغائب الخرج عن نفسه فكان ما بيده شبيها بالدين وهذا فيه
تكلف لان ذلك الحق الذي للعامل موجود فيهما اذا كان مديرا وحاله موافق لحال رب
المال ومع هذا فانه يزكي كل عام ولا ينتظر نصوص المال في احد القولين ولهذا

لم ينسب المؤلف الجواب الى نفسه وانما اجاب به ابن بشير على ما عرف منه في
بحثه مع اللخمي **قوله** وفي وجوبه الى اخره اهـ يعني اذا تأخرت المفاصلة فيما بين رب
المال والعامل سنين والعامل غير مدير كما تقدم وحاله موافقة لحال رب المال
فهل يزكي لسنة واحدة او لماضي قولان والاقرب تعلقها في كل سنة لان العامل نائب
عن رب المال في التجر لانه اما شريك واما اجير وايا ما كان فالمال كانه تحت يد ربه
فوجب تعلق الزكاة بها لكل سنة والضمير المضاف اليه عائد الى معنى الزكاة وهو
الحق والضمير المحفوظ بالظرف عائد الى التفاصل **قوله** وعلى ما مضى الى اخره
اهـ يعني انا اذا فرعنا على انه يزكي لماضي السنين فان ما بيده وقت المفاصلة
يزكى لسنة وهي الاخيرة من السنين ثم ان كان في المال زيادة فيما تقدم من السنين
سقطت الزكاة عنها لانها لم تصل الى يد رب المال ولم ينتفع بها وهذا معنى قول
المؤلف وعلى ما مضى بدأ بما في يده لسنة ويسقط الزائد قبله وهو الذي زاد له
كما دخل فيه حكم المال اذا كان في اول سنة اكثر منه في الثانية وفي الثانية اكثر منه
في الثالثة فكذلك يدخل فيه حكم المال اذا كان عدده يوم المفاصلة مساويا للعدد
يوم قبضه العامل لانه اذا زكاه عن السنة الاخيرة نقص وكان في الثانية اكثر منه
في الثالثة فينبغي ان تسقط زكاة زيادة الثانية عن الثالثة ثم الكلام فيما بين الاولى
والثانية كالكلام فيما بين الثانية والثالثة واما قوله فيعتبر الناقص كذلك
فمعناه ويعتبر الناقص قبله كذلك يريد على الحال التي كان عليها **قوله** وفي تكميل
النصاب بربح العامل قولان اهـ يعني ان الربح اذا قصر مجموعهما عن النصاب ولكنه
يكمل اذا اضيف الى ذلك نصيب العامل من الربح فهل تتعلق الزكاة بالجميع ام لا قولان
وسببه الخلاف في تغليب الاجارة على نصيب العامل او الشركة **قوله** والمدار موافق
لحال رب المال اذا كان رب المال والعامل مديرين **قوله** في تزكيته كل حول وجعله
كغير المدار قولان اهـ يعني انه اختلف هل يقوم في كل حول ويزكي ولا ينتظر
المفاصلة على حكم الاجارة ان لم يكن قراضا وينتظر المفاصلة لشبهه بالدين
كما تقدم ثم يزكي لماضي السنين وهو المراد من قول المؤلف او جعله كغير المدار لا
ما يعطيه ظاهر لفظه من دخول القول الثاني في غير المدار انه لا يزكي الا لعام
واحد **قوله** وعلى تزكيته الى اخره اهـ يعني انا اذا فرعنا على انه يزكي كل حول ولا
ينتظر المفاصلة فاختلف من اين تؤدى زكاته هل من مال القراض او من عند
ربه المال وهذا من المؤلف يقتضي ان الخلاف منصوص في المسألة وانما حكى اللخمي الحكم
في هذه المسألة مخرجا من الخلاف المعلوم في ماشية القراض وعبيد القراض في
في زكاة الفطر واياه تبع ابن بشير وابن شاس وعليهما غالب معول المؤلف

رأس المال مع نصيبه من

في النقل

في النقل **قوله** والمخالف منهما الى اخره اهـ يعني ان العامل اذا خالفت حاله حال
رب المال فكان احدهما مديرا والاخر محتكرا فان رب المال اذ ذاك يكون له مالان
احدهما ما بيده والاخر ما بيد العامل والفرض ان احدهما مدار والاخر محتكر فيجري
ذلك على الخلاف المذكور في بابه هكذا قال ابو القاسم بن محرز وسلمه له ابن بشير
على القول بان العامل انما يعمل لرب المال بربح كانه كالاجير وكانه يشير الى انه اذا
كان كالشريك لم يحسن هذا الاجراء وليس كذلك فان رب المال لم يفد اجرا انه تبع
للعامل واذا كان كذلك لم يكن بد من اعتبار ما له بيد العامل اما لانه كله ملكه
واما لان له فيه شركا وانظر اذا كان للعامل مال وهو فيه مخالف لما هو فيه عامل
والظاهر انه لا يعتبر ما هو فيه عامل الا على القول بانه شريك **قوله** واما ربح المال
الى اخره اهـ يعني ان رب المال والعامل اذا كانا مسلمين حرين لا دين عليهما وهو
مراده بقوله فان كانا من اهلها ثم ان الربح ربح العامل نصابا يعني ان الربح يزكى
على ملكهما فيودي كل واحد منهما ما ينوبه من ذلك وهو اذا جعلنا العامل كالشريك
واما ان كان كالاجير فتكون زكاة جميع المال على رب المال اعني انه يزكي الجميع على
ملكه والا فلا اعلم خلافا في المذهب في سقوط الزكاة عن حظ العامل مطلقا
في هذه الصورة وان ثبت هذا كان الخلاف في هذه المسألة بين المشهور والشاذ لفظيا
لا معنويا لان زكاته تؤدى من الوسط ولا معنى لاضافتها اليهما او اضافة
بعضها لاحدهما **قوله** وعلى المشهور لو تفاصلا الى اخره اهـ يعني انا اذا فرعنا
على المشهور فوقعت المفاصلة قبل تمام الحول من يوم العمل فلا زكاة على العامل
ولو مضى حول على رأس المال وسقوط الزكاة على العامل بين لان الفرض انما جعل
في المسألة التي بنى عليها هذا الفرع كالشريك والمشكل جعل نصيبه
كالفائدة اي يستقبل به حولا بعد المفاصلة وانما القياس ان يبنى على ما مضى
من الحول من يوم العمل **قوله** فان كان اقل منه فالمشهور الوجوب اهـ يعني فان كان
نصيب العامل اقل من نصاب مع كون كل واحد منهما من اهل الزكاة والمشهور
زكاة نصيب العامل وكان المشهور في هذا الفرع مع المشهور في الفرع الاول وهو
اذا كان كل واحد منهما من اهلها ونصاب العامل اكثر لا يجتمعان لان المشهور في الاول
انما يتحقق اذا كان العامل كالشريك والمشهور هنا انما يتحقق اذا كان كالاجير
قوله فان كان رب المال فقط فلا زكاة على المشهور اهـ يعني ان كان رب المال من
اهل الزكاة والعامل اما عبد او ذمي وشبهه فلا زكاة في نصيب العامل على
المشهور بناء على انه كالشريك والشاذ يزكي على انه كالاجير **قوله** وان كان
العامل فقط فلا زكاة على المنصوص اهـ يعني وان كان الامر بالعكس بان يكون

على
نصاب
فقط
بناء

العامل وحده من اهل الزكاة ورب المال ليس من اهلها فلا زكاة في نصيب العامل
على المنصوص بناء على انه كالاجير وتجب الزكاة في نصيبه على القول بانه كالشريك وبالجملة
ان الحاق العامل بالاجير او الشريك قولان وهذا مما اضطرب المذهب فيه اضطرابا
كثيرا وخصوصا ابن القاسم في المدونة واكثرهم يجعلونه كالاجير وهو الاشبه
والذي تشهد له المقاييس والله اعلم **قوله** وما نضه القراض تزكى معجلا اتفاقا
الخ معناه انه ليست كالعين في القراض لا يوخذ اخراجها الى المفاصلة او يفرق
بين المدير والمحتكر وهذا متفق عليه ثم هل تودى من عين المال ان امكن وانما
تودى من عند رب المال من غير مال القراض وهو مما يقولوا ان العامل كالاجير وهذا
اذا كان رب المال حاضرا يمكن الاخذ منه واما ان كان غايبا فانها توخذ من عين الماشية
من غير خلاف في ذلك **قوله** ثم فيه بعد المفاصلة الى اخره **الخ** يعني اذا اديت على ما
تقدم فهل يكون جميعها على رب المال خاصة من غير مشاركة العامل له فيها وهذا من
هو المشهور وهو ابين شي في ان العامل كالاجير ويقرب منه في هذا المعنى القول الثاني
انها تلغا كالخسارة واما القول الثالث وهو انها من جملة المال ويجبر فابين شي في
الدلالة على ان العامل كالشريك والفرق بين القول الثاني والثالث انا لو قدرنا ان
المال لم يكن فيه ربح سوا قدر الزكاة لم يكن للعامل شي على القول الثاني لجبران خسارة
المال بالربح وعلى القول الثالث يكون له من الربح جزء ما وبيان ذلك لو كان راس المال
اربعين فاشترى العامل بها احدى واربعين شاة حال عليها الحول واخذ الساعي منها شاة
ثم بيعت الاربعين شاة باربعين دينارا فعلى القول الثاني لا شي للعامل وعلى القول الثالث
ان كان قيمة الشاة التي اخذها الساعي دينارا صار المال كانه احدى واربعين دينارا
فينقسم الدينار الذي هو قيمة الشاة على احد واربعين جزءا يكون على رب المال اربعون
جزءا وعلى العامل جزء واحد ولابن يونس كلام في هذا الفصل يحتاج الى مزيد تامل
قوله ولا زكاة في العين المغصوب **الخ** يعني ما دام بيد الغاصب لانه في الضمان الذي
جا النص فيه بسقوط الزكاة عليه **قوله** وفي زكاته لعام كالدين قولان **الخ** يعني
اذا قبض بعد احوال فهل يزكى عن عام واحد كالدين او يستقبل به وبين ذلك والدين
خارج من يد مالكه اختيارا اما مع قصد النما كما في ثمن سلع التجارة واما
لانه ترك النما فيه اختيارا واخرجه من يده كالقرض والمغصوب خرج من يده كرها
يناسب سقوط الزكاة عنه بالكلية **قوله** بخلاف النعم الراعية **الخ** يعني ان زكاة
النعم واجبة على من غصبت منه بلا خلاف يعرف في ذلك وقال المولف على المعروف
يعني ان منهم من اشار الى انه يدخلها الخلاف المذكور في العين على راي ابي القاسم
السيوري ونقله وتخريجه في المذهب قولا بان الولد غلة فتشترك الماشية

بل نصف جزء لا مثله
المال
الدين

مع العين

مع العين على هذا الراي في ان نماهما من ربح وولد وعند ذلك لا يرده الغاصب
واحد القولين كما تقدم في العين لا زكاة فيهما فحذر الماشية والقول الذي يقابله
المعروف هو ان ولد الماشية غلة والفرق بين المعروف والمشهور ظاهر ومنه يعرف
الفرق بين مقابليهما وفي ذكر المولف المعروف هنا اشارة الى ان في المسئلة قولا اخر
وليس كذلك وقصارى ان هنا ما يتخرج عليه قولا اخر فلا يليق به ان يقول على المنصوص
قوله وفي تزكيتها كما تقدم او لعام قولان **الخ** يعني انه لما ثبت وجوب زكاتها
على المعروف بخلاف العين فهل يزكى بعد ذلك لكل عام وهو الصحيح لان اولادها
مردودة معها والمشهور ايضا ان غلتها مردودة فصارت كانها لم تخرج من يد مالكها
او لا يلزم زكاتها الا لعام واحد وهو ضعيف في النظر **قوله** وثمر الشجر المغصوب
يزكيه من حكم له به **الخ** يعني ان ثمرة الشجرة المغصوبة غلة والغلات من المغصوب
مختلف فيها هل تكون للغاصب او للمغصوب منه فمن حكم له بها وجبت عليه زكاتها
فان حكم بها للمغصوب منه فلا اشكال انه يزكيها لانها نشأت عن ملكه وان حكم
بها للغاصب فعن وجوب زكاتها عليه فيه نظر عندي ثم اذا حكم بها للمغصوب
فان اخذها وعلم ما كان قدرها في كل سنة فانه يزكيه على سنته وان جهل قدرها
في كل سنة فقال بعضهم انها تقسم على عدد السنين بالسواء فان كان لكل سنة
نصاب زكى الجميع وان كان لكل سنة دون النصاب فلا زكاة عليه وان كان لكل
سنة نصاب الا ان المردود عليه من الغلة جميعه اكثر من نصاب واذا فض على
السنين كان لكل سنة اقل من نصاب فقال ابو حفص العطار فيما قيد عنه
ان القياس سقوط الزكاة والاستحسان وجوب زكاة ما قبض وذكر عن ابي بكر
ابن عبد الرحمن وذكر عن ابي القاسم بن الكاتب انه يزكي مما قبض نصابا وان
فضل شي نظر فيه فان كان اقل من نصاب فلا زكاة فيه حتى يقبض ما يكمل به نصابا
ثم هاكذا **قوله** ولا زكاة في العين الموروث الى اخره **الخ** يعني ان العين اذا ملكت
بالارث ولم يعلم به الوارث ولا وقف له بل بقي بيد من بقي بيده في حياة الميت
اولا يد عليه فالمنصوص سقوط الزكاة يعني ويتخرج فيه قول اخر بوجوبها هذا الطريق
المولف واللخمي ذكر فيه قولين ونزد ابن بشير في وجود القول بوجوب الزكاة ولم
يتعرض الى ما اشار اليه المولف من التخريج **قوله** وان علم به فقولان **الخ** يعني وان
علم به ولم يوقف فقولان احدهما وجوب الزكاة وهو بين اذا ترك قبضه اختيارا
والقول الثاني بسقوطها وهو بين اذا لم يقدر على الوصول اليه **قوله** وان وقف فقالتها
كالدين **الخ** يعني ان وقف للوارث ولم يعلم به ففيه ثلاثة اقوال احدها سقوط
الزكاة لما مضى من السنين والثاني مقابله والثالث وجوبها لسنة واحدة وهو مراد

نما
با

المؤلف من قوله كالوديعة والأقرب هو الثاني لأن السلطان إذا وقفه وهو وكيل
المسلمين صار كأن مالكه أودعه عند من وقفه السلطان عنده هذا إذا لم
يكن معهما فيه شريك وأما إن كان معه فيه شريك فهل يكون وقفه لهما
أو وقفه لأحدهما فيه قولان أحدهما أنه مثله والثاني وهو المشهور سقوطها
حتى يقسم ويقبض وهذا معنى كلام المؤلف في قوله والمشهور لا زكاة إلا بعد
حول بعد قسمه وقبضه إن كان بعيدا وتقييده بالبعد حسن وإن لم أر ذكره إلا أن
رواية **قوله** وتزكى الماشية والحرث مطلقا
يعني أن الماشية الموروثة والحرث الموروث قبل بدو صلاحه يزكيان
من غير قيد في الإقامة والعلم لأن نماءها حاصل فيهما من غير كبير محاولة
ففارقا العين لذلك **قوله** وفي الضائع يلتقط ثم يعود لربه كالدين
يعني أن العين الملتقط إذا قبضه ربه بعد أحوال اختلف هل يزكى لكل حول
لأن ملتقطه حافظ لربه أو لا يزكى إلا لعام واحد لأنه عاجز عن الوصول إليه أشبه من
عجزه عن الوصول إلى المغصوب أو يزكى لسنة واحدة كأحد القولين في
المغصوب وأما ملتقطه فلا زكاة عليه إن لم ينو أنه أمسكه لنفسه وإن نوى
ذلك ولم يتصرف فيه ففي ضمانه قولان وإن تصرف فيه ضمنه بلا خلاف وحينئذ
فهو دين عليه **قوله** وفي المدفون إلى آخره يعني أن من دفن مالا وطلبه فلم
يجده ثم وجده بعد أعوام ففيه أربعة أقوال أحدها أنه يزكي لكل حول تقدم
والثاني أنه يزكيه لسنة واحدة والثالث أنه إن دفنه في صحراء زكاه كالقول الأول
لكل سنة وإن دفنه في مكان محصور كالبيت فلعام واحد كالقول الثاني والقول
الرابع عكس هذا إن دفنه في صحراء زكاه لعام واحد وإن دفنه في مكان محصور زكاه
لكل سنة تقدمت والذي يعرف من كلام المؤلف هو قوله في القول الثالث
إن كان في صحراء زكاه أي لكل سنة لأن هذه الزكاة مقابلة لزكاة الدين والدين
يزكى لعام واحد فالزكاة التي تقابله بالضرورة تكون لكل عام وإذا كان القول
الثالث مركبا من جزئين الجزء الأول منهما هو القول الأول والجزء الثاني هو القول
الثاني هذه طريقة المؤلف في نقل الأقوال واختصارها وهي حسنة والأشبه
هو القول الأول لأنه مملوك بيد صاحبه وعدم وصوله إليه من سببه ولأنه لم يبالغ
في طلبه هذا غير مانع من تعلق الزكاة **قوله** والمخرج من النقدين الواحد يعني
أن المعيار المأخوذ من الذهب والفضة في الزكاة هو ربع العشر ولا خلاف في
ذلك لعموم ما جاء في السنة وأما ما زاد فمذهب المالكية والجمهور أنه لا يشترط
بلوغه أربعة دنانير في الذهب ولا أربعين درهما في الفضة خلافا للحنفية ثم

وفي

وفي اضطراب لأهل المذهب اختلاف عبارة فمنهم من يقول كما قال المؤلف وما زاد فبحسابه
ما أمكن ومنهم من يقول فبحسابه وإن قل فكان بعض أشياخنا يجعله خلافا حقيقيا
ويرى أن الإمكان المشترط في القول الأول هو انقسام الزائد على النصاب إلى جزء الزكاة
وتأتي ذلك فيه وفي القول الثاني لا يشترط ذلك بل إن لم يمكن قسمته اشترى به طعاما
أو غيره مما يمكن قسمه على أربعين جزءا ويحتمل أن يقال الإمكان المأخوذ في القول
الأول هو الذي وجبه في القول الثاني وربما زاد النصاب زيادة محسوسة لا يمكن أن يشترى
ما ينقسم أربعين جزءا **قوله** ومن إخراج أحدهما إلى آخره يعني وهل يخرج الذهب
عن الفضة والفضة عن الذهب في ذلك ثلاثة أقوال الأول يجوز ذلك فيهما والثاني لا يجوز
فيهما والثالث تخرج الفضة عن الذهب بخلاف العكس هذا ظاهر نقل المؤلف وظاهر
الروايات أن المنع في هذا الفصل من باب الكراهة ولا يبعد القول الثالث وهو
سحنون فإن إخراج الفضة عن الذهب أجوز من إخراج الذهب عن الفضة فيكون كما
ترى بالاشتراك في الجواز وجعله في إخراج الفضة أجوز أي أظهر في الجواز والقول
الأول هو مذهب المدونة وهو المشهور ومعنى قوله بخلاف العرض والطعام أن هذا
الخلاف مقصور على هذا الفصل وليس هو الخلاف الذي في إخراج العرض والطعام
عن النقدين لأن الخلاف الأول محله جواز الإقدام على إخراج أحد النقدين عن الآخر
والخلاف الثاني محله الإجزاء بعد الوقوع لا الجواز ابتداء نعم من منع إخراج أحد النقدين
عن الآخر يمنع إخراج العرض عن أحد النقدين لكونه في العكس خلاف ابتداء **قوله**
وعلى الإخراج إلى آخره يعني أنا إذا فرعنا على أنه يخرج أحدهما عن الآخر
فاختلف هل المعتبر صرف الوقت أو الصرف الأول أو صرف الوقت ما لم ينقص عن
الصرف الأول وجعل المؤلف هذا القول الثالث هو المشهور وليس كذلك بل المشهور
هو القول الأول أن المعتبر صرف الوقت وهو اختيار الشيوخ والقول الثالث مذهب
ابن حبيب **قوله** وإذا وجب جزء عن المسكوك إلى آخره يعني إذا وجب في الزكاة
إخراج جزء دينار لأن النصاب كله دنانير فلا يخلو إما أن يوجد ذلك الجزء مسكوكا
أو لا يوجد فإن وجد وجب إخراجه للفقراء وإن لم يوجد فإما أن يريد المالك إخراج
الورق أو يريد إخراج الذهب فإن أحب إخراج الورق لزم أن يقوم الجزء مسكوكا
ويخرج الورق ولا خلاف في ذلك وإن أحب أن يخرج الذهب فهل يلزمه إخراج قيمة السكة
لم يوجد ذلك في كتاب ابن حبيب وأوجبه الشيخ أبو الحسن بن القابسي وهو الأصح كما
قال المؤلف لأنه لما ثبت أن للفقراء حقا في السكة إذا أخرج ورقا وجب مثل ذلك
إذا أخرج ذهبا فإن قلت فيفهم من المؤلف أنه إذا ذكر فرعا مختلفا فيه ثم شبهه
بفرع آخر ولم يذكر في المشبه به خلافا كان مراده أن المشبه به فيه من الخلاف

ما في المشبه من الخلاف ولكنه ترك ذكر الخلاف فيه اختصارا وهذا كما قال في الدم
الذي ليس بمسفوح فليكن مراده هنا من التشبيه بالورق وما قلناه انه مختلف في
اعتبار السكة فيهما كما اختلف في اعتبار ما اذا اخرج ذهبا قلت انما يسلك
ما ذكرته اذا ذكر الخلاف مجردا عن التصريح بالترجيح مثل ما قاله في مسئلة الدم الذي
ليس بمسفوح واما ان رجح بعض الاقوال كما جرى هنا بالتصريح لا حرى التوفيق فانما يريد
بالتشبيه بيان الوجه الذي من اجله كان ما اختاره راجحا او اصح وهو في هذا
الموضع كذلك لان بعض الشيوخ حكى الاتفاق في مسئلة الورق **قوله** ولا يكسر الكامل
اتفاقا **ش** يعني ان الدينار الكامل والدرهم المسكوك الكامل لا يجوز كسره اتفاقا
حماية من تناول الدنانير والدراهم بالقطع لان فيه افسادا لسكة المسلمين سوا
كان القطع فيهما ظاهرا او باطنا عمر ظاهر **قوله** وفي كسر الرباعي وشبهه قولان
ش يعني ان المسكوك اذا قصر عن الكامل بل يكون نصفا او ثلثا او غير ذلك من
الاجزاء فاختلف هل يجوز قطعه او لا يجوز والاقرب عدم الجواز ولا فرق في الحقيقة
بين الكل والجزء لان المانع من القطع في الكامل كونه مسكوكا لا كونه كاملا **قوله**
واذا اوجب الراجح **ش** يعني اذا وجب دينارا كاملا او درهما كاملا واخرج ادنى
منه في الصفة واوزن او اعلى منه في الصفة واخف لكنه مساو له في القيمة فقد
يجوز له ذلك ويجزيه قولان حكاهما ابن بشير عن المتاخرين ونص ابن المواز عن
المنع وعلى عدم الاجزاء لانه يراه اذا اخرج الاجود واقل وجزنا وفيه
ذكر ابن المواز لم يخرج القدر الواجب عليه وانما اخرج بعضه فان نظر الى القيمة
دخله دوران الفضل لانا حرى الجنسين اجود والاخرى اوزن واذا نظر هذا النظر
فلا ينبغي ان تقتصر في فرض المسئلة على المسكوك بل هذا جار في المصوغ وغيره
قوله واما المصوغ الراجح **ش** يعني ان المصوغ اذا اراد ان يخرج عنه غير مصوغ
من جنسه فلا يلزمه الا اخراج الوزن من غير التفات الى الصياغة الحاصلة
فيه هذا هو المشهور وذلك يدل على وجود قول شاذ فيه باعتبار قيمة الصياغة
ولا اذكره الان وان كان يمكن استقراوه من غير مسئلة وفي قوله ادله كثيره
اشارة الى جواب عن سوال فرق بينه وبين المسكوك المتقدمة ومعناه ان
الصياغة تجوز اذهابها واعطا الجزء الواجب من عين النصاب فاذا اخرج
من غيره حصل للفقير مثل ما فاته من المصوغ واما المسكوك ولا يقدر على كسره
فاذا اعطى الفقير غير مسكوك لم يأخذ مثل ما فاته بل دونه **قوله** فان اخرج
ورقا عن مصوغ جاز الراجح **ش** معناه اذا اخرج عن المصوغ الصياغة الجائزة
ورقا وبنينا على المشهور في الفرع الذي فوقه من ان الصياغة ملغاة اذا اخرج

قطعها

ذهبا

ذهبا الجواز لكسر المصوغ وفي غيره من الفروع على نظر في ذلك فقيل لا بد هاهنا من اعتبار
قيمة الصياغة ويخرج قيمة ربع العشر المصوغ بصياغته وذلك مذهب ابو القاسم
بن الكاتب او لا يلتفت الى قيمة المصوغ بل يخرج من الورق قيمة ربع العشر على
انه غير مصوغ وهو مذهب ابي عمران الفاسي وقول المولف والا الغي الا مع نقله
الخلاف عن الشيخين المذكورين اشارة منه الى ان لكل واحد منهما اتباعا على قوله
صار باتباعه كالمقبل على ان هذا الموضع نقله من تنبيه بن بشير وفيه ما يحتاج الى
تامل من ذلك ان ابن بشير حكى هنا عن المتاخرين في عد الصياغة كالعرض فيسلك
بها مسلكه في الاجارة والاحتكار ولعله مراد المولف بقوله وقلنا انه ملغاة
لا انما اشرنا الخ اليه اول هذا الكلام من انه بناه على المشهور في الفرع الذي فوقه
ومن ذلك ان بن يونس حكى عن الشيخين ابي عمران وابن الكاتب في الصياغة المحرمة
كالانية ولم يذكر عنهما في الصياغة الجايزة شيا وقول المولف بنا على ان الورق الخ
اخره يعني ان الخلاف المذكور مبني على ان الورق بالنسبة الى الحلي الذهب الجايزة
كالطعام بالنسبة الى جزاء الصيد خير الشرع في جزائه بين مثله من النعم
وبين الطعام ومع ذلك فان الذي يقوم بالطعام هو الصيد لا جزاوه الذي هو مثله
من النعم وكذلك مخرج الزكاة الذي اتلفت على الفقراء هو جزاء الحلي وخير في عوضه
بين وزنه من الذهب او قيمته فضة فينبغي ان يقوم بالفضة الذهب المصوغ
لان وزنه غير مصوغ والحاصل ان المقوم الصيد لا بد له من النعم والمقوم في الزكاة
المصوغ لا بدله من غير المصوغ ورد هذا القياس من وجهين احدهما ان كل واحد من
البابين اصل في نفسه وانما ترد الفروع الى اصولها لا الاصول الى الاصول اخر الثاني
ان كل واحد منهما يرد الى الاخر لكن الطعام والنعم بدلان من الصيد يخير فيهما
ولا يقوم احدهما بصاحبه بل الصيد الذي هما بدل عنه يقومهما وليس كذلك الفضة
مع الذهب فان الذهب اذا اخرج عن الذهب صار المخرج كانه عين الواجب فغير
المصوغ اذا اخرج عن المصوغ عين الواجب اذا الكلام على تقدير الا حق للفقرا في
الصياغة فاذا اخرج القيمة وجب ان يقوم غير المصوغ وهذا معنى قول المولف
ولا يقوم للفقرا في الصياغة **قوله** والمعدن والركاز **ش** ادخال الكلام المعدن على
في هذا الموضع بين لان الواجب فيه زكاة واخر الكلام عليه الى هنا لمخالفته العين
في عدم اشتراط الحول واما الركاز فالاصل كان تاخير الكلام عليه الى كتاب الجهاد
لان الماخوذ منه اشبه بالغنيمة منه بالزكاة لكن لما رأى جماعة التسوية في الحكم
بين المعدن والركاز نوعا ما وقع ذكرهما معا في الحديث الذي هو اصل لهما جعل
الكلام عليهما في موضع واحد وهو كتاب الزكاة **قوله** فاما المعدن الراجح **ش** يعني

أن المعدن إذا وجد في أرض غير مملوكة لأحد كالفيافي أو ما انجلا عنه أهله فيكون
حكمه للإمام اتفاقا أي النظر فيه إما بالإقطاع وإما أن يوكل فيه من يعمل فيه
للمسلمين وإذا اقتضى نظره الإقطاع فهل يقطعه تمليكا لأصله أو لا فيه نظر
ليس هذا محله **قوله** فإن كانت لغير معين إلى آخره ه يعني أن المعدن إذا وجد
في أرض مملوكة لمالك غير معين فاختلف لمن يكون هل للإمام فينظر فيه كما تقدم
أما
إلا أن يكون لا وليك المالكين غير المعينين وهم مسلمون وهم الجيش الذين افتتحوا
الأرض إن كانوا موجودين أو ورثتهم إن فقدوا وأما غير المسلمين وهم المصالحون عن
أرضهم أو ورثتهم والظاهر من كلام المؤلف أن القول المشهور القول الثالث في المسألة وفي
جعله لمالك هذا القسم غير معين مع حكمه به لورثتهم نظر لأن من شرط القضاء بالميراث
أن يكون طالبه معينا نص على ذلك في المدونة وهو ظاهر وتعيين من يحكم له لا بد منه في
الميراث وغيره **قوله** وإن كان لمعين إلى آخره ه يعني أنه إذا وجد المعدن في أرض مملوكة
لمالك معين فاختلف لمن يكون على ثلاثة أقوال الأول أنها للإمام والثاني لمالك الأرض والثالث
التفرقة ففي العين يكون للإمام وفي غيره يكون لمالك الأرض ومن هنا مع مجموع كلام
المؤلف أولا تعلم أن جزء بيته فيما هو أعم من ذلك تكميلا للفائدة مع أن اللفظ لا يظهر
فيه طول مع إدخال غير المعين فيه والقول الثالث في هذا القسم يقرب من المشهور
في القسم الذي قبله وذلك أن الموجب لاختصاص بالمعدن الموجود في أرض العنوة دون
الموجود في أرض الصلح إنما هو استصحاب نظره في أرض العنوة أولا من حيث ما ظهر فيه
وفي قسم ما أخذ ولا نظر له في أرض الصلح إلا في قسم المال المأخوذ عليها وكذلك القسم
الثالث في القسم الأخير لما كان نظر فيما يأخذه من معدن العين جعل له بقية
النظر ولا نظر له البتة في غير معدن العين إلا أن أرض العنوة لما كان المشهور من
المذهب أنها لا تقسم بل تبقا لسائر المسلمين كان جعل المعدن الموجود فيها للإمام
صحيحا في القياس والقول الثالث في الأرض المملوكة لمعين ليس بقياس وإنما هو
استحسان **قوله** ويعتبر النصاب دون الحول كالحرث ه يعني أنما أخرج من المعدن
يشترط في تعلق الزكاة كمال النصاب كغير المعدن الموجود فيما لقوله صلى الله عليه
وليس فيما دون خمس أواق من الفضة صدقة وهذا مبني على مذهبنا أن المعدن يتعلق
به الزكاة ولا يؤخذ منه الخمس كما يقول أبو حنيفة وأما عدم اشتراط الحول فقد
خالف فيه الشافعي واشترطه ومذهبنا أظهر إذ لم يبق لمذهبنا حجة سوى القياس
على الحرث كما أشار إليه المؤلف وكذلك أيضا قاسه في المدونة على الحرث لكنه
في المدونة لم يذكر هذا القياس مقتصرا عليه بل ذكر حديث معادن القبلية وفيه
فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلى اليوم إلا الزكاة فإن قلت ليس في الحديث ١٧١
المعادن

إلا أن المعادن يؤخذ منها الزكاة وذلك أعم من أن يكون قبل الحول كما نقوله أو بعد
دوران الحول كما يقوله الشافعي متمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى
يحول عليه قلت حديث المعادن خاص بالنسبة إلى حديث الحول وذلك أن أخذه منه
الزكاة يقتضي ظاهرا عدم اشتراط الحول لأن مرور الحول لا يتفق لإضافة العين إلى
المعدن فائدة ولا سيما إن كان محل العين المأخوذة من المعدن إلا أنه لا يمكن تقول
لا يجب في العين الموروث أو الموهوب أو المتصدق به إلا الزكاة لأنه يشترط
فيه مرور الحول ولو وجبت فيه الزكاة بتعين انتقال الملك أو الهبة أو الصدقة من
غير حول يصح أن تقول لا تجب فيه إلا الزكاة **قوله** وفي ضم الناقص إلى آخره ه يعني
إذا أخرج من المعدن ما دون النصاب فهل يكمل النصاب بما في حوله حينئذ
سواء كان هذا المال المكمل به نصابا أو كان دون النصاب وهو مراد المؤلف بقوله
وإن كان ناقصا فذكر في ذلك قولان والمنقول في المسألة الضم وأجرا اللخمي في ذلك
قولا آخر بعدم الضم من الخلاف في تكميل معدن بمعدن وسلم له هذا الإجراء ابن الفـ
ـعبره وهو يجيء محمل المؤلف فيه كما عمل في الفروع الآخر بعد هذا في قوله وفي ضم الذهب
إلى الفضة وإن كان المعدن واحدا قولان وليس فيه أيضا منصوص لأقول ابن الحاجب
من قال
بالضم ورد القاضي الباجي أن هذا على قول ابن سحنون أن يكون في معدن واحد ذهب وفضة
فكأنه يرى أن موضع هذا صار معدنين يجري فيه من الخلاف ما في المعدنين والأقوى من
القولين في مسألة المعدنين الضم وهو مذهب ابن مسلمة لما تقدم من تشبيههم
ما يخرج من المعدن بالزرع وسيأتي أن الزرع يضم وكذلك يضم ما يخرج من المعدن إلى ما
حل حوله لأن الزمان بمنزلة المعدن تنزل فيه منزلة الحول فصار المعدنين كالمعدن
كما الزرع جمعا في ملك واحد **قوله** والعمل المتصل إلى آخره ه يعني أن ظهور النيل
عرقا الفضة في المعدن بعد العمل يكون شبيها بالحصاد بعد الحرث فمهما أخرج شيئا
من ذلك كان الأمر منه مضافا إلى الأول كما يضاف آخر الزرع إلى أوله وكما يفعل في
الافتتاح من الزين الواحد **قوله** ولو انقطع نيله إلى آخره ه يبين لأنه حينئذ
منهما
يكون كحرث بعد حصاد ولا خلاف أنه لا يضم آخر الزرع إلى الآخر ويعتبر
الإسلام والحرية بخلاف الركاز أما اعتبارهما في المعدن فاعتبار مالكه فبين على
على أصل المذهب لأن ما يؤخذ منه زكاة والإسلام والحرية معتبران فيهما وأما
رأى
عدم اعتبارهما في الركاز فهو بين أيضا على (من يشبهه) منهما ففيه نظر **قوله**
ولو أذن لجماعة ففي ضم الجميع قولان ه يعني إذا دفع المعدن لجماعة يعملون فيه
أن يكون
إما على جميع ما يخرج منه له أو على أن له جزءا مما يخرج منه ولهم بقية ذلك على
أحد القولين فهل يكونون كالشركاء يقسم نصيب كل واحد وهو الظاهر أو

يكون ما يأخذون منه كالعامل في المساقاة يزكي الجميع على ملك رب الحائط فذلك
قولان **قوله** وعليهما لو كانوا من غير أهلها ففي وجوبها قولان اهـ يعني على القولين
المذكورين لو كان العامل في المعدن من غير أهل الزكاة كالعبد والذمي فالقولان
يعتبران إذ لا فرق بين سقوط الزكاة لقصور المال عن النصاب أو لأن مالك النصاب
من غير أهل الزكاة في الأصل **قوله** وفي دفعه لعامل بجزء كالقراض قولان اهـ
يعني اختلف هل يجوز دفع المعدن لمن يعمل فيه بجزء مما يخرج منه على قولين وأشار
المؤلف بقوله كالقراض إلى توجيه القول بالجواز والفرق بينه وبين القراض ظاهر
إذ ليس هناك رأس المال وإنما ذكر هذا الفرع هنا وإن كان الأليق كتاب الإجارة
أو الشركة لأن الفرعين المذكورين قبل هذا ينبنيان عليه **قوله** والمخرج من العين خاصة
ربع العشر اهـ يعني أن المأخوذ من المعدن زكاة فوجب أن يتقدر بمقدارها في هذا
الجنس والجواب في هذا الجنس ربع العشر وتقييده بقوله خاصة قد يوهم أن الواجب
في معدن غير العين جزء يخالف هذا الجزء من عشر أو خمس أو غيرهما وليس كذلك من غير
خلاف وإنما تكلم المؤلف على المخرج في هذا الباب ولم يكيفه لأن الواجب فيه زكاة
لأنه لما أفرد الكلام على المعدن بحيث أنه لما يخرج من العين فربما يتوهم منه أن
الواجب فيه الخمس كما تقوله الحنفية وأيضا فإنه كالتوطئة لما يؤخذ من الندرة
قوله وفي الندرة إلى آخره اهـ يعني أن في الجزء المأخوذ من الندرة ثلاثة أقوال المشهور
أنه الخمس إلحاقا لها بالركاز وقيل الواجب ربع العشر وهو الظاهر لأنه مال مستفاد
من المعدن ومنهم من أوجب في الكثير منها الخمس وفي القليل الزكاة وهو ضعيف
لأن حقيقة الندرة لا يوردها إلى المعدن أو إلى الركاز وينبغي أن يرجع في تمييز
الكثير من القليل إلى العرف ولا ينظر فيه إلى ما قاله ابن الجلاب **قوله** ومصرفه كالزكاة
اهـ يعني أن مصرف المخرج من المعدن كمصارف الزكاة على ما سيأتي والندرة
إن وجبت فيها الزكاة فمصرفها بين وإن وجب الخمس فمصرفها الزكاة **قوله**
وأما الركاز إلى آخره اهـ يعني أن علماء المدينة يفسرون الركاز بما قال وهو
معناها في الموطأ والمدونة لكن معناه عند شيوخ المذهب أن النفقة والعمل
الكثيرين هما نفقة الحفر والتصفية لا نفقة الحفر خاصة وذلك خاص بالمعدن و
والحاصل أنهم ميزوا المعدن بلازمه وهو كثرة العمل وقال بعضهم إن الجوهري بهذا
على إخراج الندرة على المعدن في الحكم وإلحاقها بالركاز وقوله فإن كان أخرجهما
أما النفقة أو كثير العمل وأحرى إذا اجتمعا على أنهما متلازمان **قوله** وفي غير
العين إلى آخره اهـ يعني أن ما عدا العين من مال الجاهلية المدفون هل يسمى
ركازا على قولين والظاهر أنه يسمى به بحسب الاشتقاق لكن دفن غير العين نادر

فيخرج

فيخرج توجيه الخلاف فيه إلى الخلاف في دخول الصور النادرة تحت اللفظ العام واختلف
قول مالك في وجوب الخمس فيما عدا العين فكان يقول بوجوبه ثم رجع إلى أنه لا شيء
فيه ثم رجع إلى القول الأول وهو معنى قول المؤلف ورجع عنه ثم رجع إليه **قوله**
وإن كان بأرض غير مملوكة للجيش ولا للمصالحين مملوكة أو غير مملوكة فللواجده
المالك اتفاقا اهـ يعني بأن الأرض التي ليس عليها ملك للجيش ولا لأهل الصلح
ومراده بأن لا يكون عليها ملك للجيش سواء عمر من كل واحد من أرض العنوة وأرض
الحرث التي تركها جيش المسلمين ولم يشتغل عنها فإن كل ما وجد في الأرض المذكورة
يكون للجيش ويخمس ثم بعد هذا إما أن تكون مملوكة أو غير مملوكة فإن كانت مملوكة
ووجده المالك كان له اتفاقا يعني أو بعد اجتماعه وإن وجده غير المالك ففيه قولان
المشهور للمالك وقيل للواجد هكذا يوجد في بعض النسخ وفيه قصور لأن ظاهر قوله وفي غير
المالك يقتضي أن التقسيم في المملوكة أما أن تجده المالك أو غيره وتبقى غير المملوكة
مسكوتا عنها ويوجد في بعض النسخ فإن كان في موات فللواجده وفي ملك غير موات
للواجده المالك اتفاقا وفي غير المالك قولان وهو أحسن من الأول فإن كان عنوة أو
صلحا فالمشهور لهم وقيل للواجد حتى إن كان عنوة فقيل للجيش وقيل هو لواجده وإن
كان صلحا من غير دفنهم فهو للمصالحين وقيل للواجد وإن كان من دفن المصالحين فلمالكه
إن علم وإن لم يعلم كان لهم وفقراؤهم جميع ما في هذا الباب من الخلاف على الخلاف
فيمن ملك ظاهر الأرض هل يملك باطنها وكذلك الباب الذي قبله ومن اشترى أرضا
فوجد فيها حجرا مدفونا فاختلف هل يكون للبائع أو للمشتري وصحح بعضهم القول
بأنه ملك لظاهرها وباطنها لقوله صلى الله عليه وسلم من غصب شبرا من أرض طوقه يوم
القيامة من سبع أرضين **قوله** وإن كان من دفن الإسلام فلقطة لمسلم أو ذمي اهـ يعني إن
كان من دفن أهل الإسلام ومراده هنا بالإسلام ما كان مختصا بالإسلام وذلك يعم (باهل)
دفن المسلمين ودفن أهل الذمة معا لأن أعطيتهم الذمة لأن حرمتهم حينئذ تابعة
لحرمة المسلمين فيجب فيما وجدت فيه أمارة لأهل الإسلام أن يعرف به لأن أحاديث اللقطة
خاصة بالنسبة إلى حديث الركاز قالوا وما لم تظهر عليه أمارة أهل الإسلام أو
الكفر حمل على أنه من دفن أهل الكفر لأن الغالب أن الدفن والكنز من شأنهم **قوله**
والمخرج إلى آخره اهـ يعني أن القدر الذي يأخذه الواجد والجيش والمصالحون وبالجملة
كل من يدفع له الركاز فإنه لا يعطي جميعه بل يخرج منه لبيت المال الخمس ويصرف ذلك
الخمس على غالب ما يصرف فيه خمس الغنيمة وهو الذي عنى بقوله لمصرفه وسواء كان
نصابا أو دونه على المشهور وقيل لا إنه لا يخمس ما قصر عن النصاب وليس بالقوي لأن
هذا الباب مردود إلى الغنيمة وكما غنم من أهل الحرب خمس قليلا كان أو كثيرا

قوله ولا يعتبر الاسلام والحرية الخ يعني ان ما ذكر من الاحكام لا يفترق فيه مسلم
من ذمي ولا حر من عبد هكذا المنصوص للمغيرة وابن نافع ولا يبعد ان يجري في ذلك
خلاف من غير مسألة قوله وما لفظه البحر الى اخره الخ يعني ان ما وجد بساحل البحر
فاما الا يتقدم عليه ملك اصلا او يتقدم عليه ملك والاول لواجده يعني بمجرد قبضه
ولا يكفي في تمام ملكه وجدانه بانه حصره اذ لو رآه رجل ولا تم رآه غيره بعد
وتناوله قبل الاول كان لمن تناوله وهكذا تملك المباحات قوله وان كان مملوكا
فقولان الخ ظاهره سواء سقط من مالكه اختيارا او بغير اختيار بل ومن غير علم
واطلاق الخلاف هكذا غير بعيد والمعلوم من الخلاف انما هو فيما فات مما ترك بمضيعة
عجزا والخلاف فيه انما هو خلاف في حال هل يدل هذا الترك على رفع الملك اختيارا من
صاحبه او الاصل بقاء الاملاك على ما هي عليه حتى يدل على رفعها دليل واذا حكم بان
ذلك لا بد ان كان له اذا وجده بيد احد مخيرا بين ان يأخذه ويعطي قيمة ما انفق عليه
او يدعه لمن هو في يده وان كان لحربي فيهما فلواجده بغير تخميس الضمير المجرور من
قوله فيهما عائد على العين غير المفروغ منهما يعني ان هذا الذي تقدم حكم المال المعصوم
اما غير المال المعصوم وهو مال الحربي اذا سقط منه او طرحه فانه يكون لواجده من
غير تخميس لان شرط التخميس ان يوجف على المال بالخيل والركاب قوله فان اخذه منهم
الى اخره الخ يعني فان اخذ هذا المال من اهل الحرب وهم معه بقتال لو يعني ان القتال
على قسمين قتال يكون هو سبب في اخذ المال وهو ان يكون الحربي بحيث لا يؤمن منه الغلبة
على المسلم كما اذا كان في بلاده وقتال لا يكون هو السبب في اخذ المال كما اذا انكسرت
مراكب الحربيين بساحلنا ولم يلقوا بايديهم حتى قاتلهم من حضر فان هذا القتال غير
معتبر للقطع فانهم غير قادرين على النجاة والقسم الاول هو مما اوجف عليه فيخمس
والثاني لم يوجف فلا خمس عليه بل يكون فيئا في بيت مال المسلمين والله اعلم

قوله النعم الخ استعملت هذه اللفظة في الانواع الثلاثة وهي
الابل والبقر والغنم وهو موافق لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية وقيل
اكثر ما ينطلق على الابل قوله وشرطها كالعين وبمجيء الساعي الخ يعني انه يعتبر في وجوب
الزكاة فيها جميع ما يعتبر في العين من الشروط وقد تقدم ويضاف الى ذلك مجيء الساعي
وسيأتي الخلاف في عده من شروط الاداء او من شروط الوجوب ومراد المؤلف هنا هو
الثاني ومن يعتبره فانما يعتبره اذا كان يخرج لذلك فان جرت عادة بعدم خروجه كما
هو في اكثر اقليمنا سقط عند جميعهم الاعتبار اداء ووجوبا وهو الذي اشار اليه المؤلف
بقوله ان كان قوله المعلوفة والعوامل وغيرها الخ يعني ان الزكاة تتعلق بها كما
تتعلق بالسائمة اجماعا واشار بعضهم وهو ابو عمر بن عبد البر الى تردده فيها وفي

الحلي

ذهبا للجوار كسر المصوغ وفي غيره من المعزوع على نظر في ذلك فيقال لا بد هاهنا من
اعتبار قيمة الصياغة ويخرج قيمة ربع العشر المصوغ بصياغته وذكر ابو القاسم
بن الكاتب ا ولا يلتفت الى قيمة المصوغ بل يخرج من الورق قيمة ربع العشر على انه
غير مصوغ وهو مذهب ابن القاسم [illegible] القاضي وقول المؤلف والبعض الغبيلات مع نقله الخلاف
عن الشيخين المذكورين اشارة منه الى ان [illegible] واحد منهما اتباعا على قوله صار

مزهب

باتباعه كالعقيل على ان هذا **وفي الحلي** المتخذ للباس روايتان وجوب الزكاة في
احدهما دون الثاني كالعقيل [illegible] والذي تسكن اليه النفس مذهب المخالف وهو سقوطها
عن غير السائمة قوله وفي المتولد منها الى اخره الخ يعني ان ما تولد من النعم مع الوحش
سواء كانت الامهات من الوحش او الانسيات ففي جميع ذلك ثلاثة اقوال احدها تعلق
الزكاة به والثاني عدم تعلق الزكاة به والثالث التفصيل فان كانت الام انسية تعلقت
الزكاة وان كانت وحشية سقطت الزكاة وقال بعضهم اي بعض الشيوخ لا اراهم
يختلفون في عدم تعلق الزكاة اذا كانت الام وحشية وقطع بعضهم بنفي الخلاف والصحيح
طريق المؤلف ومن اثبت اولى ممن نفى والصحيح سقوط الزكاة بعدم تحقق دخول هذا
النوع تحت جنس بهيمة الانعام **الابل** في كل خمس شاة ظاهره ان الزائد
على الخمس معفو عنه مطلقا وفي ذلك قولان احدهما ان الشاة ماخوذة عن الخمس
وما زاد عليها لا شيء فيه الى ان تبلغ عشرا ثم كذلك الى ان تبلغ خمس عشرة ثم في كل
خمس بعدها كذلك الى خمس وعشرين وقريب من هذا النظر في سائر الاوقاص وقيل
بل الشاة ماخوذة عن الخمس مع ما زاد عليها الى ان تصل الى العشرة ثم كذلك الى خمس
عشر وكذلك فيما بعد والقول الاول الاقرب الى لفظ الحديث وثمرة الخلاف تظهر في باب
الخلطة وباب اجتماع الصنفين من نوع واحد وبقية كلام المؤلف ظاهر الى قوله الا
ان فيما بين العشرين والثلاثين يعني ان فيما بين العشرين زائدا على المائة الى الثلاثين
روايتان احداهما تخيير الساعي والثانية حقتان وابن القاسم من رأيه ثلاث بنات
لبون وهو احد الاقوال الثلاثة ان في الحديث فاذا بلغت احدى وعشرين ومائة ففي كل
خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ولم يقض على المجمل فظاهر احد وهو فيما
زاد ففي كل خمسين حقة وهذه الرواية المجملة هي متمسك الرواية الثانية عن ملك
ان الزائد معتبره بالعشرة لانها اكثر ما وقع الانتقال بها ولا يخفى ضعف والتخيير
اضعف لعدم موجبه قوله وعلى التخيير ففي ثبوته مع احد السنين قولان الخ يعني
انا اذا قلنا بالرواية الاولى عن ملك وهي التخيير هل هو ثابت سواء وجد السنان او
لم يوجدا او لا يوجد الا احدهما او انما محل التخيير اذا لم يوجدا او وجدا معا
اما اذا وجد احدهما فيتعين الموجود والاقرب هذا الثاني بعد تسليم الرواية التي

نا عليها **قوله** ثم لا يعتبر الا العشرات **اهـ** يعني انه لا يعتبر من الثلاثين الى المائتين
الا زيادة العشرات ففي الثلاثين والمائة حقة وبنتا لبون ثم مهما زادت عشرا
فعوض عن بنت اللبون فاذا صار الجميع حققا ثم زاد عشرا وذلك في ستين ومائة فرد
على عدد الحقق واحدا وصير الجميع بنات لبون فذلك اربع بنات لبون ثم كذلك اذا زاد
العدد عشرا الى مائتين **قوله** وفي المائتين الى اخره **اهـ** يعني ان المائتين من الابل الواجب
فيهما اما اربع حقق واما خمس بنات اللبون وذلك لحصول نوعي العدد اللذين علق
الحكم عليهما وهما الاربعون والخمسون اذ فيهما اربعون خمس مرات وخمسون اربع مرات
ثم اختلف هل يرجح جانب الساعي فيخير وهذا هو القول الاول او جانب المالك
فيخير وهذا هو القول الثاني وسواء في هذين القولين وجد السنان او فقدا او وجد
احدهما دون الاخر والقول الثالث يخير الساعي بشرط ان يوجدا فان فقدا او فقد
احدهما ووجد الاخر فيتخير رب المال وفي تخيير الساعي عليه والحال استوا الضرر
والقول الرابع وهو المشهور ومذهب المدونة مثل الثالث الا انه يخير الساعي اذا
فقدا كما يخيره اذا وجدا لان رب المال اذا احتاج الى الشراء لم يكن في تخيير الساعي
عليه كبير ضرر بخلاف ما اذا وجد احد السنين وكلف شراء الاخر وتامل قول ابن
وهب يخير الساعي ما لم يضر برب المال هل يكون قولا خامسا ويقرب منه قول ابن
المواز يخير الساعي اذا وجد السنين الا ان يكون في اربع الحقق فوام رب المال والغنم
عندي تخيير رب المال لغير ما حديث جاءنا الامر بالرفق بارباب الاموال ان زادت
على ما بين فاعتبر العشرات ولا ينبغي ان تقول على ما يقال هنا وهو نحو ما تقدم لنا
فيما بين الثلاثين ومائة الى المائتين لانا لو فعلنا ذلك لكان الواجب في ما بين
وخمسين خمس حقق فعلى ما تقدم اذا زادت عشرا وجب زيادة واحدة على الخمس
وجعلها كلها بنات لبون فيكون الواجب في مائتين وستين ست بنات لبون وقد
علمنا انها واجبة في مائتين واربعين لانها اربعون ست مرات فثبت ان ذلك القانون
انما ينتفع به في المائتين كما فوقهما **قوله** فاذا وجد ابن لبون الى اخره **اهـ** يريد واحرى
اذا لم يوجد الا ابنة مخاض ان تجزئ لانها الاصل واما اذا وجدا معا فلا يوخذ الا ابنة
مخاض **قوله** فان فقدا الى اخره **اهـ** يعني اذا افتقد ابن اللبون وبنت المخاض من الخمس
والعشرين فالمنصوص انه تتعين بنت المخاض كما لو وجد الان فان جاء صاحب الابل
بابن اللبون وبين المصدق اخذه نظرا فيجوز ذلك وهذا من محل نظر المصدق لان المعروف
يكلف صاحب الابل ان ياتي بابن اللبون كما يحمله كلام المولف وخرج تخيير الساعي
هنا على تخييره في المائتين وشبههما ولم يبق ان عدم السنين في المائتين كوجودهما
والحكم مع وجودهما التخيير وعدم السنين في الخمس والعشرين ان كان كوجودهما

ومع

ومع وجودهما في الحكم اخراج بنت مخاض من غير تخيير ومعنى قول ابن القاسم الذي
نقله المولف ان رب المال اذا اتى بابن اللبون تعين ولزم الساعي قبوله ونحو اللزوم
يفارق المنصوص وانكر بعضهم نسبة هذا القول لابن القاسم ويحتمل ان يكون المولف
اراد هذا بقوله وعن ابن القاسم وعدوله عن ان يقول وقال ابن القاسم على انه قد يقول
في غير موضع وعن فلان فيما لا ينكر نسبته اليه **قوله** واذا رضي المصدق بسن افضل
اجزا اتفاقا **اهـ** يعني اذا رضي رب المال باعطاء الافضل في السن كبنت اللبون بدلا
عن بنت مخاض والحقة بدلا عن بنت اللبون ورضي بذلك المصدق يجزئ اتفاقا وظاهر كلامه
ان هذا لا يتم الا برضا المصدق والمذهب انه لا يحتاج الى رضاه بل يلزمه قبول الافضل
اذا طاع به صاحبه **وقد** قال عمر رضي الله عنه ما اعطاها هذه اربابها وهم
راضون فاذا رضوا لزم الساعي قبوله **قوله** فان اعطى عن الفضل الى اخره **اهـ** يعني فاذا
اجبر المصدق الافضل واعطى عن زيادته على الواجب ثمنا او اخذ دون الواجب مع
ثمن مادة الواجب عليه كما لو اخذ بنت لبون عن بنت مخاض واعطى ثمنهما او اخذ
بنت مخاض مع ثمن عن بنت اللبون فانه لا يجزئ على المشهور وظاهر كلامه انه
ليس للمشهور الا منعا بل واحد وذلك يحتمل المنع على وجه الكراهة وهو ظاهر ويحتمل
على بعد الجواز الا اقدام على ذلك ابتداء وهو قول حكاه ابن بشير ولا اشكال ان من
يقول بالكراهة يجزئ على مذهبه الا فضا بالتقابض في العوضين وقال بعض الشيوخ
اذا كان العوضان فالمسئلة تزاد والمسئلة تتعلق باخراج القيم في الزكاة وهذه اخف
لعدم الخروج فيها عن الجنس مطلقا اما لو اخرج بعيرا عن شاة ففيها قولان والصحيح
الاجزاء **و**الغنم في الشنق الى اخره **اهـ** مراده بالشنق المقدار الذي يزكى من الابل
بالغنم ومن الدرس سحنون في المدونة وهو من خمس الى خمس وعشرين ثم المعتبر من
نوعي جل غنم البلد الذي فيه الابل فان كان ضانا اخذ منها وان كان معزا اخذ منها
وان تساويا فلا فرق بتخيير الساعي وظاهر كلام المولف ان الواجب في هذا المعتبر
الثاني لانه عين النوع الواجب في الشنق بانه الضان واستثنا منه حالا واحدة
وهو ان يكون جل غنم البلد المعز وهذا اذا لم يكن في ملك صاحب الابل غنم او
كان في ملكه لكنه موافق الحال الاغلب غالب البلد فان كان ما في ملكه
مخالفا فالمشهور كما قال اعتبار غالب البلد وهو الصحيح لان المخرج هاهنا من غير
جنس النصاب وقيل المعتبر حاله لان تكليفه الشراء مع وجود الغنم في ملكه حرج
عليه **قوله** واسنان الابل الى اخره **اهـ** هذا الفصل ظاهر موافق لما حكاه اهل
اللغة وان كان في بعضه خلاف وما ذكره المولف هو المعروف عندهم غير ان كلام
الجوهري يقتضي ان الحوار لا ينفصل سنه بسن المخاض بل بينهما سن الفصيل لانه

غالب

حجل ولو الناقة يسمى حوارا الى ان يفصل فاذا فصل سمي فصيلا ثم جعل ابن المخاض يوم
مستنوا على ذلك ببيت الفرزدق   وجرنا نهشلا فضلت معنا كفضل ابن المخاض الفصيل
ويسمى باب الزكاة في هذه الاسنان الى الجزعة ويحتاج في الهدايا والضحايا الى
الثنية والاحتياج الى ان بد من ذلك على المشهور وشرط اشهب في الدية المغلظة
الابتجا وزيا لخلفات الى ان يد من لحلف عاما ولعل ذلك هو السبب في استيفاء
المولف ذكر اسنان الابل و**قوله البقر** من ثلاثين تبيع ذكر هذا مذهب
جمهور الفقها وحديث معاذ رضي الله عنه حجة في ذلك خلاف لمن سلك بها مسلك
الابل بعد التبيع بالزكر والمسنة بالانثى من كلام المولف للتاكيد **قوله** ثم في كل
ثلاثين الى اخره **ش** يسلك فيها مسلك الابل الى مائة وعشرين السلك ثم تعان
الذي قدمناه في الابل من ثلاثين ومائة الى مائتين وهو انه في مستين تبيعان فاذا زادت
عشرا عوضت احد التبيعين بمسنة ثم كذلك فاذا صار جميع ما بيوك مسنات
ثم زادت عشرا فزد على عدد المسنات واحدا وصير الجميع اتبعة ولا يتعل ذلك
فيما زاد على عشرين ومائة كما لا تفعله في الابل فيما زاد على مائتين وكلو ان
ما في مائة وستين من البقر اربع مسنات فلو صح ان يفعل هنا ما تقدم لوجب ان
يكون في مائة وسبعين خمس اتبعة لكن انما هو واجب مائة وخمسين لكونها ثلاثين
خمس مرات فيلزم بقا عشرين ضياعا من غير زكاة **قوله** والمائة والعشرون فيها
كالمائتين من الابل **ش** يعني انه يخير عرها بالاربعين وبالثلاثين كما تخير في
ما يبين من الابل غرها بالاربعين والخمسين فما تقدم من اربعة الاقوال المزكوره
في الابل وجب احد اوها في مائة وعشرين من البقر **قوله** ويجزي التبيع الزكر **ش** هذا
مستغنى عنه بعد ان قدم قوله في ثلاثين تبيع **قوله** وفي اربعين الانثى موجود ذكرها قولان
ش يعني ان وجد في الاربعين تبيع وتبيعة فهل للساعي ان يجبر رب المال على دفع
الانثى امرلا وفي ذلك قولان احدهما انها لا يجبره وهو الصحيح لموافقته نص الحديث
والثاني له اجباره على دفعه قياسا على ساير اسنان الابل ويقع في بعض النسخ
موجودة وفي بعضها بوجوده ومعنى الاول ما قدمنا ومعنا الثانية وفي اخذ الانثى
مع وجود الذكر والصحيح هو الضبط الاول والضبط الثاني يحيل لصورة المسئلة لانه
لما تعرض لوجود الذكر وسكت عن وجود الانثى اقتضى انه يجبر رب المال على
ادايها في اخذ القولين سوا كانت في البقر موجوده او غير موجودة فيها وذلك لم
لم يقله احد من اهل المذهب والمسئلة في الموضع الذي نقلتها منه المولف على معنى
الضبط الاول **قوله** والتبيع الجزع الى اخره **ش** اكثر الفقها اذا تكلموا على سن
التبيع يقولون هو ابن سنة وقيل ما اوفاها ودخل في الثانية والمولف لم

هذا

هذا خلافا ورا الكلام يستلزم بعضه بعضا اوفي بعضه من بعض وقال الجوهري
التبيع ولد البقرة في اول سنة وهو قريب من القول الثاني الذي حكاه المولف على ان
ظاهره يقتضي انه يسمى تبيعا في اول السنة ووسطها ومن قال في التبيع ما اوفى سنة
قال في المسنة ما اوفت سنتين ومن قال في التبيع اوا وفي سنتين قال في المسنة الموفية
ثلاثا **قوله والغنم** **ش** في كل مائة شاة الى اخره لا خلاف بين
علماء الامصار في هذه الجملة وشذ بعضهم فاوجب في ثلثمائة اربع شياه وفي
اربع مائة خمس شياه ثم كذلك وجعل المولف غاية ثلاث شياه الى اربع مائة صحيح
غير انه غير عبارة الفقهاء بل خلاف لفظ الحديث لان لفظه فاذا زادت على المائتين
واحدة ففيها ثلاث شياه والامر في ذلك قريب اذ الخلاف عائد الى العبارة **قوله** وفي الجذعة
ثلاثة الى اخره **ش** يعني وفي اقل سن المجزي ثلاثة اقوال المشهور انه يجزي الجذع من الضان
والمعز ذكرا كان او انثى وهو الذي افاده قوله مطلقا والثاني قول ابن القصار انه
الجذعة الانثى يعني سوا كانت من الضان او المعز القول الثالث لابن حبيب انه
الجذع من الضان ذكرا كان او انثى والثني من المعز هكذا نقل غير واحد قول ابن حبيب
من غير تفصيل منهم في الثني وذكر بعضهم انه يفرق في الثني من المعز بين الذكر
فيقول انه يجزي لانه تيس وبين الانثى فيرى انها تجزي وقول ابن القصار اوفى لحديث
عمر رضي الله عنه واستضعف قول ابن حبيب في الحاقه هذا الباب بباب الاضاحي
اعني الاضحية مع ان جميع الاسنان المأخوذه من الابل في باب الزكاة لا يجزي شيء
منها في باب الضحايا **قوله** وفي الجذع من الغنم الى اخره **ش** يعني ان في سن الجذع من الغنم
اربعة اقوال الاول ستة اشهر والثاني ثمانية والثالث عشرة والرابع سنة والثني ما
دخل في الثانية ولا يكاد يكون بينه وبين سن الجذع في القول الرابع فرق فرقا غير واحد
من الشيوخ والنخاعي في هذا الى اللغة وهو صحيح ولكن ما تقدم خلاف ما نقله الجوهري
الجوهري قال يقال الجذع لولد الشاة في السنة الثانية قال والثني الذي يلقي ثنيته
ويكون في الظلف والحافر في السنة الثالثة **قوله** ولا توخذ كرائم الاموال **ش** هذا
جمع للنهي عن اخذ خزرات الناس والنهي عن اخذ الهرمة وذات العوار وهو
العيب بالضم وقيل بالفتح وعن التيس ذكر المعز وهو كما اشار اليه المولف وغير
واحد انه من شرار المال وقال بعضهم انه من خياره والاول اظهر لما في سنن ابي داود
ولا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الغنم الا ان يشاء المصدق فاشتراط
مشيئة المصدق مع اقترانه بالهرمة وذات العوار دليل على انه من شرار المال
قوله فان كانت كرائم كلها او شرارا كلها الى اخره **ش** يعني ان الغنم لا تخلو اما
ان يكون فيها الوسط او تكون خالية عن الوسط بحيث ان تكون كلها خيارا او شرارا

فان كان فيها الوسط اخذ الجزع منه وان لم يكن فيها فاختلف في الواجب على ربها على
اربعة اقوال احدها وهو المشهور انه ياتي بالوسط من غيرها ويجبر الا ان يتطوع
ربها باعطاء الافضل والقول الثاني ان الواجب منها سواء خيارا او شرارا والقول
الثالث يوخذ منها الا ان تكون كلها خيارا فياتي بالوسط من غيرها والقول الرابع انه
يوخذ منها على اي حال كانت الا ان تكون كلها سخالا وهو عند الفقيه الصفار مطلقا وقال
بعض اهل الفقه انه ولو الشاة حين تفقد امه من الضان او المعز وهذا القول الرابع
هو مذهب المدونة الا ان معناها عنده اذ انا ملا ان المصروفة اذا رأى الاخذ من الشرار
فله ذلك بشرط ان تكون كلها كذلك ولا يوخذ حينيذ من السخال والاول هو المشهور وهو اقرب
الى لفظ الاثار والقول الثاني اقرب الى المعنى اذ لا ضرر على رب المال في اخراج الزكاة من
غير ماله ان كان خيرا وعليه مشقة في تكليف شراء غيره ان كان ردئا وتبع المولف
في هذا الفرع ونقل الخلاف فيه ابن الطاهر وطريقة ابن شاس عندي اظهر واقوى
قوله ونضم العراب والبخت ١٠ يعني لانها كلها من جنس
الى التحقيق فانظرها في كتابه وكذلك الجواميس نوع من البقر والضان من المعز اذا
واحد لصدق اسم الابل عليها **قوله** فان كان الواجب شاة الى اخره ١٠ فرض الكلام في اجتماع نوعي
تحت اسم الغنم وقد مه على اجتماع نوعي الابل والبقر لان اكثر الفقهاء استغنوا بالكلام
عليه عن الكلام عليهما ثم ان كان الصنفان متساويين فلا خلاف في المذهب ان الساعي
مخير في الاخذ من ايهما شاء وقياس اللخمي هو مذهب الشافعي ورده ابن بشير بانه
خلاف ما فهم من الشريعة في زكاة الماشية الا ترى الرسول عليه السلام فرق بينهما بخلاف
زكاة الحرث والعين لضرر الشركة في الاول دون الباقيين ومعنى قوله والا فمن الاكثر
اي وان لم يكن الصنفان متساويين بل احدهما اكثر فمن الاكثر فالمشهور انه ياخذ
من الاكثر مطلقا وهو متجه اذا كانت الكثرة ظاهرة في احد النوعين واما ان كان
احد النوعين يزيد على الاخر بشاة او شاتين وشبه ذلك فالظاهر عندي كالمتساويين انهما
وله نظائر في المذهب وقال محمد بن مسلمة الا ان يكونا مستقلين يعني الا ان الحكم
اخراج الزكاة من اكثر النوعين الا ان يكون الاقل فيه ما يعود بشاة فاكثر فيجبر
الساعي حينيذ وهو غير صحيح على راي من يسقط الزكاة عن الاوقاص وقد نظر علي
رای ای على الراي الاخر **قوله** وان كان الواجب شاتين الى اخره ١٠ معنى الكلام
ان الغنم اذا كانت من النوعين وهي تزيد على مائة وعشرين الى مائتين ولا تخلو
حينيذ اما ان يتساوى النوعان او يزيد احدهما على الاخر والاول حكمه ظاهر والثاني
اما ان يكون اقل النوعين نصابا غير وقص او لا ومعنى كونه نصابا ظاهر ومعنى
كونه غير وقص ان يكون اكثر النوعين مائة وعشرين فاقل بحيث لا يستقل بوجوب

معنى

الشاتين

بوجوب الشاتين فان كان اقلهما نصابا غير وقص اخذ من كل واحد شاة عند ابن
القاسم وذلك يبنى على مذهب ابن مسلمة وقال سحنون بل يوخذ الشاتين معا من
الاكثر وان لم يكن كذلك بل كان اقلهما دون نصاب او كان نصابا ولكنه وقص فانه
توخذ الشاتان من الاكثر بها عند ابن القاسم وسحنون والظاهر عندي مذهب سحنون سواء
قلنا بوجوب الزكاة في الاوقاص او بسقوطها **قوله** وعليهما خلافهما في مائة وعشرين
واربعين ٥ هذا مثال لمحل الخلاف بين ابن القاسم وسحنون وهو ان يكون الضان مائة
وعشرين والمعز اربعين او بالعكس فان الواجب حينيذ شاتان والاقل نصاب وهو مع
ذلك غير وقص والظاهر كما اشرنا اليه مذهب سحنون لانكان تزرت ان الوقص معفو
عنه لم يتعين جعله من الاكثر وكذلك ان قررته غير معفو عنه فوجب من اجل ذلك رفض
الاقل على الاكثر واستعمل في الاصول بيع الاكثر فوجب اخذ الشاتين جميعا من الاكثر
قوله وان كان الواجب اكثر فالحكم للمميز ٥ يعني فان كان الواجب اربع شياه او اكثر
من ذلك فانما ينظر الى المميز الحديث فما زاد على ثلثمائة يعني كل مائة شاة فاذا فرض لنقص
ثلثمائة ضانية ومائة معزة اخذ ثلاث ضوائن ومعزا او بالعكس وان كان من كل واحد
من الصنفين مائتان اخذ من كل واحد من الصنفين شاتان لان الحكم في الحديث كما تقدم
انما هو معلق على المميز **قوله** فان جاء موجب منهما فكالاولى ٥ يعني وان جاء موجب
في المائة من الصنفين اذا كانت مائة من اربع مائة مجتمعة من الضان والمعز فاجرى
الحكم فيها كما تقرر في المسئلة الاولى وهو ما اذا كان الواجب شاة واحدة وقد
علمت ما فيها لابن القاسم واللخمي وابن مسلمة فان كان هنا الغنم ثلثمائة وخمسين
ضانية وخمسين معزا وجب ثلث ضوائن وخير الساعي في الرابعة عند ابن القاسم
وابن مسلمة وقياس اللخمي ان يجب في الرابعة نصف ضانية ونصف معزة وكذلك
الحكم في عكس الصورة وان كانت ثلثمائة وستين ضانية واربعين معزة وجبت الاربع
من الضان عند ابن القاسم ويخير في الرابعة عند ابن مسلمة فان قلت اعادة الضمير المجرور
من كلام المولف على الصنفين صحيح ولكن ما الدليل على ان في كلام المولف اضمارا وهو
ما قررته من قولك في المائة ولعل كلام المولف فيما هو اعم من ذلك ويكون قوله فان جاء
موجب منهما في المائة وفيما هو اكثر منها قلت الدليل عليه من وجهين الاول انه
جعل هذا الفرع قسيما لما قبله وهو قوله فان كان الواجب اكثر فالحكم للمميز يعني
به اذا كانت مائة كاملة من نوع واحد او مائتين فلذلك وجب حمل قوله فان جاء
موجب منهما على ما اذا اجتمع الصنفان في مائة ليتم المقابلة ويسلم من التكرار
الثاني قوله في المتشبه به فكالاولى يعني فيما اذا كان الواجب شاة واحدة على ما
بيناه **قوله** والزم الباجي ابن القاسم الى اخره ٥ يعني ان الباجي الزم ابن القاسم

ان يقول في مسألة اربعين جاموسا وعشرين بقرة كقول سحنون في مسألة اربعين معزا
مع مائة وعشرين ضائنة وذلك على ان ابن القاسم على ما تقدم يشترط في الاخذ من احد
النوعين ان يكون الاقل عدد النصاب وهو مفقود في مسألة الجواميس فوجب الاخذ من في
الاكثر النوعين هذا ما اراد المؤلف وهو تابع فيه لابن بشير والذي في المنتقى عن الباجي
عدم القطع بالالزام وانما اشار الى التناقض في المسألتين وان ظاهرهما التعارض
فان قلت لم يصرح المؤلف في مسألة الجواميس سوى الاشارة الى الالزام المذكور
ولم يبين الحكم فيها عند ابن القاسم قلت بل فهم لازم كلامه ما يدل على الحكم فيها عند
ابن القاسم وذلك انه قدم ان مذهب ابن القاسم في مسألة الضأن والمعز المتقدمة
الاخذ من كل واحد من النوعين وان مذهب سحنون الاخذ من اكثرهما فاذا الزم
في هذه المسألة لابن القاسم في مسألة الجواميس مذهب سحنون في مسألة الضأن والمعز
علم قطعا ان الحكم الاخذ من كل واحد من النوعين قوله والزمه اللخمي الى اخره
الزم ابن القاسم ايضا من مسألة الجواميس المتقدمة ان يقول فيمن له الضان وثمانون
ضائنة وتسع وثلاثون معزا او بالعكس بالاخراج من كل واحد من النوعين الا ان
ان التسع والثلاثين والعشرين جاموسا قد اشتركا ان في كل واحد منهما دون النصاب
وشرط الاخذ من كل واحد من النوعين ان يكون في كل واحد منهما نصاب مع انه غير وقص
فقد اختل جزء الشرطين من كل واحدة من الصورتين فوجب الاخذ فيهما من الاكثر
مع ان ظاهر المذهب فيهما ان يؤخذ من النوعين اعني من اكثره قال اللخمي معللا قوله
في الجواميس والبقر يؤخذ منها شاة عن ستين ونصف من اربعين ثم يخالف بقيته الضأن
والمعز فتوجد المعز اكثر فيؤخذ منها هذا معنى كلامه والضمير المنصوب من الزمه
في كلام المؤلف عائد الى ابن القاسم والضمير المجرور بغيره عائد الى مسألة الجواميس
والبقر قوله وجوابهما الى اخره ش يعني وجواب الباجي واللخمي ان المسألتين اللتين
هما الشبهان من البقر والجواميس مشتبهان بما يعمانه من الضأن والمعز اذا
كانت تلتمانه من نوع واحد والمائة الرابعة تركبت من النوعين تركيبا متساويا
او غير متساو وذلك ان المائة الرابعة في الغنم مثل الثلاثين الثانية في مسألة
البقر لما كان في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم فما زاد ففي كل مائة شاة وقال في البقر
وفي كل ثلاثين تبيع وقد حصل الاتفاق بين سحنون وابن القاسم ان المائة الرابعة من
الغنم اذا تركبت تركيبا متساويا خير الساعي في اخذ الرابعة وان كان غير
متساو اخذها من الاكثر والتركيب في الثلاثين من البقر والجواميس غير متساو
فوجب اخذ التبيع من الاكثر وهو الجواميس وبالجملة فكلا انه ان خص القليل على
الكثير الذي اختلف فيه ابن القاسم وسحنون ولم يختلفا فيه مطلقا في كل صورة بل
اتفقا

اتفقا على اعتبار الاكثر فيما اذا انفرد النصف من غير زيادة عليه كمسألة
الاربع مائة وخلاف سحنون في مسألة الجواميس ضعيف واكد المؤلف بقوله ولذلك هذا
لم يختلف في اربعين وثلاثين يعني لم يختلف في اربعين جاموسا وثلاثين من البقر وبالعكس
انه يؤخذ من كل واحد من النوعين ولو كان القول بفض القليل على الكثير مطلقا لقيل
في هذه المسألة يؤخذ بالمسنين يؤخذان من الاربعين وهذا يعلم ضعف قول سحنون
قوله واما بنتا اللبون والحقتين فكالشاتين ش يعني انه يسلك في بنتي اللبون
والحقتين نحو ما قدمه في الشاتين وهو ان يقول هنا اذا وجبت بنتا اللبون في العراب
والبخت فاما ان يكون النوعان متساويان او يكون احدهما اكثر والاول يؤخذ من
كل نوع واحدة والثاني ان ما الاصغر نصف اقلهما نصاب او يكون ان لم يكن في اقلهما نصاب
اخذ بنتا اللبون من اكثرهما وان كان فيه نصاب فعند ابن القاسم يؤخذ من كل واحد
بنت لبون وعند سحنون يؤخذان من اكثرهما ثم اسلك في الحقتين كما سلكت في بنتي
اللبون واعلم ان كلام المؤلف يقتضي ان الاول في مسألة بنتي اللبون ان قصر عن العدد
الذي يجب فيه بنت لبون فانهما يؤخذان من الاكثر ولو كان في الاقل ما يجب فيه بنت
مخاض وكذلك في مسألة الحقتين ان قصر الاقل عما يجب فيه حقة فان الحقتين يؤخذان من
الاكثر ولو كان ذلك الاقل يجب فيه بنت لبون ثم اخذ المؤلف يمثل ما يحمل ما ذكره في
بنتي اللبون والحقتين قوله وبعضله بقوله فلم يختلف في اربعين واربعين الى اخره
ش يعني انه لا خلاف اذا كان مجموع العدد ثمانين اربعين من كل نوع انه يؤخذ بنت
لبون من كل نوع وكذلك لا خلاف اذا كان كل واحد من النوعين خمسين انه يؤخذ من
كل نوع حقة ولا خلاف ايضا اذا كان الستون من العراب وثلاثون من البخت او بالعكس
انه يؤخذ بنتا اللبون من الستين وكذلك اذا كان احد النوعين ستين والاخر اربعين
ان الحقتين يؤخذان من الستين لان الاقل نقص عن بنت اللبون في الاول وعن الحقة في
الثاني وهذا ابين بما قدمناه الان وقدمه المؤلف في مسألة الشاتين واختلف في خمسين في
من البخت وستة وثلاثين من العراب او بالعكس فعلى قول سحنون يؤخذ بنتا اللبون
من النوع الاول وكذلك يختلفان في خمسين من العراب وستة واربعين من البخت او بالعكس
ثم قال قوله وان كان منهما مائة واحد وعشرين الى تسع وعشرين على واحد او لا على الخلاف المتقدم
ش يعني وان كان من النوعين العراب والبخت مائة واحدى وعشرين فاخرج الكلام في هذه
المسألة ابنوا على الخلاف الذي تقدم وهو هل الواجب حقتان او ثلاث بنات لبون او
التخيير فعلى القول بان الواجب حقتان فان كان النوعان متساويين او احدهما اكثر
والقليل منهما نصاب او غير نصاب فعلى ما تقدم والنصاب الذي يجب الحقة في هذا
العدد هو ستة واربعون مثل ما قيل ذلك لا خمسون وعلى القول بان الواجب في قال

فيه

ههنا ذا العدد ثلاث نصاب لبون يكون الامر فيه على ما تقدم اذا كان الواجب ثلاث
شياه ونصاب بنت لبون في هذا العدد اربعون مخالف لما قبله وعلى القول بالتخيير
فالحكم ظاهر من القولين الاولين هذا على مذهب ابن القاسم واما على قول سحنون فيوخذ
من الكثر النوعين قوله وماشية التجارة الى اخره ه يعني ان الماشية اذا اتخذت للتجارة
وحال عليها الحول وان كانت نصابا فاكثر ادت منها زكاتها كما توخذ من الماشية
المتخذة للقنية ولا خلاف في ذلك وقد تقدم قبل هذا اوجه وسوا الماخوذ من جنسها او
من غير جنسها كالشاة في خمس من الابل ولا خلاف ان حكمها حكم القنية لا يقومها المدير
كما لا يقوم عروض القنية هذا قول المولف وليس كذلك وانما المانع من تقويمها ان
الزكاة فيها من جنسها اصل لها وزكاة القيمة كالبدل عنه فتعذر الاصل وان كانت الماشية
دون النصاب فهي كالعروض وقد تعذر فيها الزكاة الاصلية ولذلك ايضا يقومها المدير
قوله ومن ابدل ماشية فرارا الى اخره ه يعني ان من ابدل ماشية فرارا من الزكاة
بغيرها فقد تعدى وفعل ما لا يجوز له ولم تسقط عنه الزكاة بالاتفاق وتجب عليه زكاة
المبدل لا زكاة البدل وهذا هو حقيقة عدم ترتيب اثر ما فعل وقال ابن شعبان تجب
عليه زكاة الثمن وكذلك ينبغي على قوله اذا ابدلها بماشية فرارا فيه ضعف لانه كالتسويغ
لما فعله الفار قوله فان لم يكن فرارا فان ابدلها بنقد وهي للتجارة زكت الى اخرها ه
يعني انها يبتعث كمل حولان الحول وبعده وقبل مجي الساعي فقد خرجت عن ملكه قبل
وجوب الزكاة فيها فصارت كسلعة التجارة يبتعث فوجب زكاة ثمنها اذا حال عليها
الحول قوله وان كانت للقنية الى اخره ه يعني اذا ابدل ماشيته اي ماشية القنية
بعين وان كانت دون نصاب استقبل بثمنها حولا لان الماشية اذا نقصت عن النصاب
كانت كالعرض والفرض انها للقنية فوجب ان يستقبل بثمنها حولا وان كانت نصابا
فاختلف هل يبني بثمنها العين على حولها او يستقبل به حولا بعد قبضه على قولين احدهما
انه يبني وهو مذهب ابن القاسم والثاني انه يستقبل وهو مذهب اشهب وهو الظاهر
لان الفرض انه لم يقصد بما فعله الفرار من الزكاة ولم يحل على ما بيده حول فتخلف
شرط وجوب الزكاة قوله بخلاف عين اشترى به ماشية على المشهور ه يعني ان
العين اذا مضى لها على ملكه بعض حول ثم اشترى به ماشية فانه يستقبل بالماشية
حولا من يوم اشتراها ولا يبني على حول العين هذا هو المشهور بخلاف عكسها وهي
المسئلة التي اختلف فيها ابن القاسم واشهب والحاصل ان ابن القاسم يقول يبني
حول العين على حول الماشية ولا يبني حول الماشية على حول العين بل يستقبل بها حولا
وهذه التفرقة بعيدة في النظر والظاهر كما اشرنا اليه الاستقبال في جميع هذا الباب
ولا يبعد في النظر استحسان بنا حول النوع على حول نوعه وقد فرق لابن القاسم بفرق

تركنا ذكره

تركنا ذكره لضعفه قوله وكذلك لو باعها الى اخره ه يعني انه لو باع الماشية بعد حول
وقبل مجي الساعي فاختلف في تزكية الثمن عاجلا على قولين ولا حاجة الى ذكر هذا الفرع
لانه عين الفرع الذي تقدم اختلف ابن القاسم واشهب فيه تفريعا على من لا يشترط
مجي الساعي او من لا ساعي لهم فانه يكون الواجب في حقه زكاة الماشية دون الحول قوله
فان ابدلها بنصاب ماشية من نوعها بنا على المشهور ه الظاهر عندي في النظر
هو الابتدا لان المال الثاني لم يحل عليه حول وكذلك قوله وان لم يكن الاولى نصابا قوله فيه
وان لمخالفها استقبل ه يعني اذا ابدل ماشية بمخالفة لها في جنسها كابل
بغنم او بقر فانه يستقبل بما اخذه حولا ولم يحك المولف في ذلك خلافا وفيه قول
اخر بالبنا ذكره غير واحد ولم يكن منصوصا لاخذه من الخلاف في مبادلة العين
بالماشية قوله واخذ الماشية عن الاستهلاك الى اخره ه يعني ان من استهلكت
له ماشية فاخذ عنها ماشية كان حكمها حكم من ابدل ماشية بماشية فاخذه على
ما تقدم من اخذه النوع عن نوعه او غير نوعه وفاقا وخلافا هكذا قال غير واحد
وقال اللخمي انما يكون هذا ما لم تذهب عين الماشية الاولى واما اذا ذهبت عينها
حتى تعين وجوب القيمة فتكون الماشية عوضا عن القيمة صار كماشية اخذت عن
عين وهذا قول اللخمي وهو ظاهر ويدل على صحته قول ابن القاسم في صلح المدونة
فيمن استهلك عرضا من ذوات القيم وصولح بعرض عنه انه لا يجوز حتى يعلم قيمة
العرض وبالجملة فقول اللخمي لا يوجب نفي خلاف ولا ثبوته وانما يوجب تعيين
المشهور في صورة دون اخرى لان اخذه الماشية عن ماشية من نوعها موجب للبنا
على المشهور وان اخذ عينا عن الماشية المستهلكة صار كما لو باع ماشية بعين
فيكون ايضا فيه الخلاف ما تقدم لابن القاسم واشهب ونقل المولف الاتفاق يعني
اتفاق الشيوخ على اجرا الخلاف المذكور فيهما ولا يبعد ان يقال ان المبادلة امر
اختياري توجب تهمة من وقعت منه في مظان التهمة وذلك يقتضي البنا واما
الاستهلاك فانما يبدل كرها فلا تهمة فينبغي ان يستقبل وقد لوحظ هذا
المعنى في بياعات الاجال وغيرها قوله وفائدة الماشية الى اخره ه يعني ان فائدة
الماشية المشتراة والموهوبة وغيرهما يبني حولها على حول النصاب السابق
ملكه عليها وبالجملة ان فائدة الماشية ان كانت الاولى دون النصاب ضمت الى
الثانية مطلقا سوا كانت الثانية نصابا او اقل منه اذا كان مجموعهما نصابا
وان كانت الفائدة الاولى نصابا فاكثر فالمشهور ضم الثانية الى الاولى وقال ابن عبد
الحكم يزكي كل فائدة على حولها كما هو حكم فائدة النقد ويتعلق المجرور وهو
قوله بيوم بمحذوف تقديره ولو اقبل بيوم والظاهر مذهب ابن عبد الحكم وقول

المؤلف وقيل كالنقد ما لم تكن سعاة يعني ان الفايدة الثانية تزكى على حولها
ولا تبنى على حول الاولى اذا لم تكن سعاة واما ان كانت ثم سعاة فانها تبنى على حول
الفايدة الاولى وجعل قوله ثالثا في المسئلة كما تراه وعزه غيره تفسير المشهور
قوله وذلك في غير الوقص *ش* الا ان الخلاف المذكور انما هو اذا كانت الفايدة
الثانية غير وقص للاولى وكانت تغير حكم الاول بسبب ضم الثانية اليها وهذا
الكلام من المؤلف اشارة الى رد اعتراض مذكور هنا اعترض عن المشهور فقيل لو لم
تضم الثانية الى الاولى لزم تغيير النصب الشرعية وذلك اذا كانت الفايدة الاولى
اربعين والثانية كذلك فلو لم تضم الثانية الى الاولى وقلنا ببقاء كل فايدة على
حولها لزم ان يودي عن كل اربعين شاة وعن الاربعين معا وذلك العكس فعلى المشهور
يعطي شاة عند حلول حول الاولى عن مجموع الفايدتين وعلى قول ابن عبد الحكم يعطي
شاة عند حلول حول الاولى ومثلها اخرى عند حلول حول الثانية وعلى القول الثالث
يفرق بين ان يكون ثم سعاة او لا قوله ولذلك لو نقص النصاب الى اخره *ش* يعني
ولاجل شرطنا في الضم ان تكون الاولى نصابا لزم فيما اذا كان بيده نصاب فنقص قبل
مجي الساعي بيوم او قبل الحول بيوم ان لم يكن ساع ثم افاده في يومه ما نقص ان
يستانف حولا للجميع ما بقي بيده وما افاده وذلك ان النصاب بعد نقصه فايدة اولى
وما افاده في يومه فايدة ثانية والاولى منهما نصاب فلا تضم الثانية الى ما
بل تضم هي الى الثانية على ما تقدم قوله واما النتاج فيضم مطلقا *ش* يعني ان ما
ذكرناه في الفايدة واما النتاج فلا خلاف في المذهب في انه يضم الى الامهات
سواء كانت الامهات نصابا او اقل منه خلافا لمن قال انه لا يضم مطلقا الى الامهات
بل يستانف به حولا ولمن قال يضم الى الامهات بشرط ان تكون نصابا فاكثر قوله
والماشية ترد بعيب الى اخره *ش* يعني ان من باع ماشية فاخذها من يده فاختلف
فيه في الصورتين جميعا هل يبنى على الحول المتقدم على البيع او يستقبل به حولا من
يوم ردت وسبب الخلاف في ذلك ما اشتهر على الالسنة في الرد بالعيب والاخذ من يد
المفلس هل هو كابتداء بيع واستيناف ملك او هو نقض للبيع المتقدم لان ذا الم
كشترا ثان وملك حادث لانا نقول والواجد سلعته في التفليس ايضا كذلك

وقوله *ش* الخلطة

قوله في الصحيح الى اخره *ش* يعني في الصحيح
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلف الناس هل هذا نهي لهما لكيلا عن الجمع
والتفريق تقليل للصدقة وهو نهي عن الجمع والتفريق والاول اقرب لقوله خشية
الصدقة ومعنى التراجع بالسوية اي على عدد الماشية لا على عدد المالكين وظاهر
يقتضي ترجيح احد القولين في خليطين لاحدهما تسعة من الابل وللاخر خمسة ولهما

تمسك

تمسك بعمومه في تراجع خليطين لاحدهما نصاب وللاخر اقل منه قوله كثلاثة الى
اخره *ش* يعني كثلاثة مفترقين لكل واحد منهم اربعون فاذا اظلهم الساعي جمعوها
فيستقل كل واحد منهم عن شاة الى ثلث شاة وهذا مثل المنهي عنه في قوله لا يجمع
بين مفترق قوله كاثنين *ش* يعني وكاثنين مجتمعين لكل واحد منهما مائة شاة ونصف الى
شاة واحدة وهذا مثال قوله ولا يفرق بين مجتمع قوله والمذهب الى اخره *ش* يعني انهم
اذا اجتمعوا او افترقوا خشية الصدقة لم ينتفعوا بذلك واخذوا بما كانوا عليه قبل
ذلك من اجتماع او افتراق هذا هو المذهب وخرج اللخمي من قول ابن مسلمة في مسئلة
الفرار وهي من باع ماشية فرارا من الزكاة انه يوخذ بزكاة ثمنها لا بزكاة نفسها
قولا في الخليطين انهما يوخذان بزكاة ما انتقلا اليه من اجتماع او افتراق والجامع
ان كل واحد من الفار بالبيع والفار بالخلطة قصد الهروب من الزكاة فاما ان يعاملا
معا بنقيض قصدهما وهو المنصوص في الخلطة والمشهور في البيع واما الا يعاملا
بنقيض قصدهما وهو الشاذ في البيع فيوجب مثله في الخلطة وفرق بينهما بوجهين
احدهما ان الانتفاع في مسئلة الخلطة ظاهر فيما انتقل اليه فوجب الا يمكن منه
اذا فيه حفظا لحق الفقراء ولا كذلك في مسئلة البيع لاحتمال ان تكون في زكاة ثمن المبيع
ما يشتري بمثل زكاة المبيع فلم يبطل حق الفقراء والفرق الثاني ان الفار في مسئلة
الخلطة قصده تقليل الزكاة لا رفعها جملة فنقيض مقصوده الا تقليل وهو
ان يودي على ما كانت عليه قبل الفرار واما الفار بالبيع فمقصوده ابطال الزكاة
ورفعها راسا فنقيض قصده ثبوت اصل الزكاة ويكفي في ذلك ثبوتها في الموجود في يده
الان وهو ثمن الماشية فان قلت الا يليق ان يقال هنا والمنصوص كما قال في مقابله
انما هو تخريج لا كما قال المؤلف في قوله والمذهب قلت لعل الجواب عن ذلك ان
المؤلف لم يجد عنده التخريج لعرق صحيح يعتقده فيعقب المسئلة لاخلاف فيها نصا ولا تخريجا
ولكنه اراد الاستظهار على تخريج اللخمي بذكره وذكر المسئلة التي خرج منها الخلاف
ويدل على هذا نظايره في كتابه من هذا المعنى في البيوع وغيره قوله واذا لم تقم قرينة
الى اخره *ش* يعني ان الخليطين اذا افترقا او اجتمعا فاما ان تقوم قرينة دالة على
قصدهما الفرار او لا فان قامت قرينة على ذلك اخذا بما كانا عليه كما تقدم وان لم
تقم قرينة فهل يستدل على قصدهما بقرب الزمان او لا قولان المشهور انه يستدل
على ذلك بالقرب والشاذ انه لا يستدل وبالجملة قرب الزمان قرينة اولا وهو خلاف في
حال قوله وفي القرب شهران وشهر ودونه *ش* يعني انا اذا فرعنا على المشهور
في الاستدلال على حالهما بقرب الزمان فما حد ذلك ذكر فيه ثلاثة اقوال احدها ان
حد القرب شهران قبل حلول الحول والثاني انه الشهر والثالث ما دون الشهر ولا يوصل

به الى الشهر وهذا ايضا خلاف في الحال **قوله** والا حلف عند الاشكال كما ان الشهر ه
يعني اذا عدمت القرينة والزمان الدالان على الفرار فهل تتوجه على المالك اولا اجراها
المؤلف وغيره على الاقوال الثلاثة في ايمان التهم وهي توجيهها مطلقا في حق المتهم
وغيره والتفصيل بين المتهم وغيره واختلف رايه في المدونة في هذا الاصل لكن مذهبه
في الزكاة عدم توجيهها وظاهره سواء كان متهما او غيره وهو قوله في الزكاة الاول
من قوله ومن فر من تجارة من المسلمين فقال هذا الذي معي مضاربة او بضاعة او علي دين
او لم يحل علي حول او لم يحلف والاشكال باب الخلطة من هذا **قوله** وموجبها جمعه الراعي
يعني موجبها هنا بكسر الجيم اسم الفاعل وسببها واشتراطه في الراعي ان ياذن له كل
المالكين صحيح لكنه كالمستغني عنه للعلم به اذا كان واحدا ويقع في بعض النسخ قول
الباجي الافتقار الى التفرد والصواب ان يكون بحرف العطف والافتقار انه لا يكفي في اجتماع
رعاة مالكي المواشي اذنهم بل بد ان يكون اجتماعهم مفتقرا اليه اما من جهة التعاون
على حفظ الماشية او في السقي او في غير ذلك ليفيد اجتماعهم فائدة وان كان اذنهم
لا يفيد شيئا لم يعتبر اجتماع الرعاة وقول الباجي صحيح وله نظائر كثيرة **قوله** وشرك
الفحل الى اخره ه جعل ضربه في الجميع قسيما لكون الفحل مشتركا فيه وليس كذلك بل
لا بد من ضربه في الماشيتين سواء كان في عينه مشتركا او كان لاحد مالكي الماشية
واما الافتقار الى التفرد هنا فهو مثل ما فوقه **قوله** والاشتراك في الماء بملك او
منفعة كالدلو لو ان نفع الاشتراك هنا على الابتداء الا على العطف على الاشتراك
قبله وهو بين وخبره قوله كالدلو يعني ان الدلو المذكور هنا هو الالة التي يستقى
الماء بها على ما هو معلوم وقال بعضهم انه كناية عن الماء الذي يستقى منه للماشية
واما الحبل فلا عبرة به ورأى المؤلف ان كل واحد منهما كاف وهما كالمتلازمين **قوله**
موضع اقامتها وقيل موضع الرواح للمبيت ه يعني انه اختلف في تفسير هذا اللفظ
على قولين احدهما ان المراد به الموضع الذي تقيم فيه الماشية اي تبيت فيه والثاني ان
المراد الموضع الذي تروح اليه من المرعى ويكون في جهة من المقيل ثم تبيت اخرها ان بابها
وضبط الجوهري في اللفظة المستعملة في المعنى الاول بضم الميم وفي المعنى
الثاني بفتحها والظاهر ان المراد في الفقه هو المعنى الاول لانه يجعل من
ارباب الماشية **قوله** وفي المعتبر منها الى اخره ه يعني انه لا خلاف في عدم اشتراط
مجموع الخمسة بل يكفي في ذلك بعضها واختلف في الثاني منها اي من الخمسة على ثلاثة
اقوال احدها انه جلها يعني وذلك باجتماع ثلاثة منها ايها كانت وقيل بل اثنان
ايها كانت وقيل بل الراعي واضرب المؤلف عن قول رابع ذكره ابن بشير وهو اجتماع
الراعي والمرعى لما اشار اليه ابن بشير من ان اجتماع الماشية عند راع او رعاة

يوجب

يوجب اجتماعهما في المرعى قطعا بل يوجب اجتماع الماشية على اكثر اوصاف
الخلطة كما اشار اليه صاحب هذا القول ولذلك رد ابن بشير هذه الاقوال الاربعة
الى قولين وهما اشتراط جل الخمسة او اشتراط اثنين منها وتامل عطف المؤلف الاوصاف
الاقوال التي ذكرها وتجده غير صحيح **قوله** وحكمها حكم المالك الواحد في الواجب والسن
والصنف من ضأن ومعز ه يعني ان الذي يوجب الخلطة المجتمع فيها الشروط المذكورة
هو ان يكون الماخوذ من المالكين كالماخوذ من المالك الواحد في الواجب يعني مقداره في
بزيادة واما بنقصان على ما تقدم مثاله في الجمع والتفريق المنهي عنهما او كما لو
اختلط خمسة لكل واحد منهم خمسة من الابل لكان الواجب على كل واحد منهم قبل
الاختلاط مخالف لما وجب عليهم اي على مجموعهم بعد الاختلاط في الجنس واما في
السن فكما لو اختلط اثنان لاحدهما خمسة وعشرون من الابل وللاخر احد عشر او لاحدهما
اثنان وثلاثون وللاخر اربعة على ما سياتي فان الانتقال من بنت مخاض مع الغنم او مع
بنت مخاض وحدها الى بنت لبون واما في الصنف فكما لو كان لاحدهما مائة واحدى
وعشرون ضانية وللاخر اربعون معزى فان الانتقال عن ضانيتين ومعز الاختلاط قبل
الى ضانيتين بعد الاختلاط **قوله** بشرط ان يكون لكل واحد منهم نصاب حل حولها
ه يعني ان حصول الملكين كالملك الواحد يشترط ان يكون لكل واحد منهم نصاب
فاكثر حل حوله اما اشتراط النصاب في حق كل واحد فلم يحفظ الاكثر من شيوخ المذهب
فيه خلافا في المذهب حتى احتاج اللخمي الى تخريج الخلاف فيه كما ياتي الا ان شاء الله
وحفظ ابن بشير وغيره في ذلك عن ابن وهب كمذهب الشافعي انهما يزكيان كالخليطين زكاة
سواء كان في ملك احدهما النصاب او لم يكن في ملك كل واحد منهما نصاب الا ان مجموع
ما على ملكهما النصاب فاكثر وهو منصوص في المبسوطة وذكره ابن يونس وهو
حقيقة تصيير المتعدد كالمتحد الذي هو خصوصية الخلطة **قوله** وان يكونا
معا من اهلها الى اخره ه يعني وان يكونا معا مسلمين حرين هذا هو المشهور
وذهب عبد الملك بن الماجشون الى عدم اشتراط ذلك بل يزكي المسلم والحر على حكم
زكاة الخليط وخرج الشيخ اللخمي من مذهب ابن الماجشون وهو الذي ذكره المؤلف
قولا اخر في عدم اشتراط النصاب في ملك كل واحد منهما وحولان الحول على كل واحد
منهما وذا ان قيام المانع في احد الملكين كفقده في احد المالكين فكما لا يمنع من
قيامه باحد الخليطين من جريان حكم الخلطة على المالك الاخر فكذلك لا يعتبر فقدها
باعتبار المالكين ورده ابن بشير بان الذمي مخاطب بفروع الشريعة على قول
والعبد ايضا قد قيل تتعلق الزكاة بماله فمخالطتهما لم يخرج عن كونه مخالطا لاهل
الزكاة حال الانفراد اما من قصر ماله عن النصاب او زمان ملكه عن الحول

فلم يوجد امر الى تعلق الزكاة بماله فخالطه خالط من ليس من اهل الزكاة
اتفاقا فوجب بقاء حكمه في حال الخلطة على ما كان عليه قبل ذلك وهذا كله
لا يحتاج الى زيادة نظر عند انا في هذا الخلاف المنصوص في عدم اشتراط النصاب
في ملك كل واحد منهما فلا يحتاج الى تخريج الخلاف فيه واما الحول فلم يذهب احد
فيما اعلم الى عدم اشتراطه في حق كل واحد من المالكين وذلك لان فصل الخلطة
ان يصير المالكين كالمالك الواحد وكذلك المالكين ولو كان في ملك رجل نوع من
الماشية حال حول بعضه ولم يحل حول بعضه لما وجبت عليه زكاة فيما لم يحل
عليه فيه حول الا ما تقدم في مسئلة الفائدتين ومعنا قوله فيزكي زكاة الخلطة
وان افترقا قبل حوله احرى به على ما تقدم في افتراقهما قبل الحول ولما كان تصور
القول المخرج يحتاج الى زيادة نظر في مسئلة الحول ولا يحتاج الى ذلك في صورة النصاب تعرض
المؤلف الى تفسيره في الحول خاصة واما قوله على المعروف خلافه فلا يظهر له هنا
معنا وان كان قد عهد من المؤلف استعمال هذه اللفظة في مثل هذا الموضع قوله
ويتراجعان على الاجزاء بالقيمة يوم الاخذ ش يعني ان الساعي اذا اخذ من عند
احدهما ما يجب عليهما معا فان من اخذ من ماشيته يرجع على من لم يؤخذ منه
وذلك بان يقسم المأخوذ على عدد مجموع ملكهما وهو معنا قول المؤلف على الاجزاء
فما وجب له منها على صاحبه مما اخذه منه فقيمة الاجزاء راجعة الى بيان القدر
الواجب لاحدهما على الاخر والقيمة راجعة الى تمييز ما يؤخذ منه فليس القيمة
والاجزاء راجعين الى شي واحد فيقع التناقض في كلامه وقد يتخرج هنا ان يرجع
على صاحبه بجزء شاة على حسب ما دفع عنه لا بقيمة ذلك الجزء على السداد فيما
يأخذه الساعي في مسئلة خليط الخليط المذكور بعد هذا على نظر في ذلك ومعنا
قوله كتسع ذود وستة اتفاقا اي اذا كان المصدق يرى راي مالك فاخذ منهما
ثلاث شياه تراجعا فيها على خمسة عشر من غير خلاف في ذلك واختلف اذا كان
لاحدهما تسع ذود وللاخر خمس ذود فاخذ منهما شاتين هل يكونان منهما
زكاة ام لا وقد تقدمت الاشارة الى ذلك وكذلك لو كان لاحدهما خمسون شاة
وللاخر سبعون قوله وفي التقويم يوم الاخذ او الوفاء ش يعني اذا وجب لاحدهما
الرجوع على الاخر بقيمة ما ادى عنه فهل ينظر الى مقدار تلك القيمة يوم اخذ الساعي
وهو مراده من قوله يوم الاخذ او انما ينظر اليها يوم طلب الدافع الرجوع على
خليطه وهو مراده من قوله يوم الوفاء والاول مذهب ابن القاسم والثاني مذهب
اشهب والاول اشبه المرجوع عليه بالمستهلك لنصيب المدفوع عنه وانما لم
يجعله مستهلكا حقيقة لانه لم يباشر ولم يأمر واستهلاك الحيوان يوجب

على

فيما

يوجب القيمة والثاني يشبهه بالسلف وذلك يوجب لا اعتبار القيمة يوم الوفاء بل كان
ينبغي ان يجب ان يخصه شاة تكون شركة بينهما كما تقدمت الاشارة الى تخريجه قوله
وان خالف الراجح ش يعني ان الساعي ان اخذ منهما او من احدهما على مقتضى الشرع
فالعمل على ما تقدم وان خالف لخلافه اما ان يكون في محل الاجماع او في محل الخلاف والثاني
اما ان يخالف مقتضى مذهب نفسه او يوافقه والاول كما لو كان لاحدهما عشرون شاة
وللثاني عشرة فاخذ شاة فانها تكون غصبا ممن اخذت منه ولا تراجع بينهما والقسم
الثاني مثل القسم الاول وهو مراد المؤلف بقوله وان كانا بالجمع نصابا وقصد غصبا
فكذلك او يكون مظلمة على من اخذ منه ومن هذا القسم ايضا ان يكون احدهما مالكا
للنصاب والاخر مالك لدون النصاب فاخذ منهما ازيد من الواجب غصبا وهو مراد
المؤلف من قوله وان كان احدهما فان قصد غصبا بالزائد فلا تراجع فيه هذا هو التحقيق
في المسئلة وظاهر المدونة انهما يتراجعان في هذا القسم لانه قال وان تعدى الساعي فاخذ
كرا الاربعينا والتعدي على انه اخذ ما ليس له اخذه مالك عنده والقسم الثالث وهو ان
يأخذ في محل الخلاف على مقتضى مذهب نفسه وهو يعم ما اذا كان كل واحد منهما مالكا
لما دون النصاب وفي مجموع ملكهما نصاب واما اذا كان احدهما مالكا للنصاب
والاخر ما هو دون النصاب وانما كان ظاهر كلام المؤلف انما يتناول الوجه الثاني
خاصة وظاهره انه يقتضي ان التراجع في هذا القسم انما هو اذا كان صاحب
القليل المقصر عن النصاب اثر بخلطته لصاحب الكثير زيادة في قدر الزكاة
واما لو لم يؤثر في ذلك بل كان الواجب بعد الخلطة على قدره قبلها فان الزكاة تكون
على صاحب الكثير خاصة وقاله في المدونة في ثلاثة لاحدهم خمسون شاة وللاخر
اربعون وللاخر شاة اخذها الساعي انما يعد ما كان له ولا شي عليه هو منها وفيه
نظر لان المخالف يرى ان الشاة مأخوذة عن احدى وتسعين لا عن تسعين والباب انما
ينبني على ان فعل الساعي المتأول حكم الحاكم فوجب ان يمضي ذلك على نحو ما فعله
هو ثم اذا تراجعا على هذه الصفة التي اشرنا اليها من تأويل او غيره هل يتراجعان
في جميع ما اخذ الساعي او ينظر المقدار الذي اثر به صاحب الاقل فيه يكون التراجع
والظاهر هو الاول وهو المشهور لا اذا بنينا على ان الامر بينهما على نحو ما حكم
به الساعي وهو المناسب لمجموع الزكاة عن جميع الماشية قوله وعليهما اختلف
اذا اخذ بنت لبون الراجح ش يعني وعلى هذين القولين المذكورين اختلف في
خليطين لاحدهما اثنان وثلاثون من الابل وللاخر اربعة فعلى القول الاول يتراجعان
في بنت اللبون التي اخذ الساعي على تسعة يكون على صاحب الاكثر ثمانية
اتساعها وعلى صاحب الاقل تسعها وعلى القول الثاني يكون على صاحب الاكثر

تعجب

ورهذا القسم

جع

قيمة

قيمة بنت مخاض فتنقص من بنت لبون وما بقي يقسم بينهما على احد عشر سهما على صاحب الاكثر سبعة وعلى صاحب الاقل اربعة هذا معنى ما ذكره ولا حاجة بالمولف الى ذكر هذا الفرع الاخير لانه لم يذكر هذه المسلة على نحو ما ذكرها الناس فانهم صوروها في الغنم قالوا اذا كان لاحدهما مائة شاة وعشرون شاة وللاخر احد عشر فالمشهور انهما يتراجعان في الشاتين على احد عشر جزءا يكون على صاحب الاكثر عشرة اجزاء وعلى صاحب الاقل جزء وقال ابن عبد الحكم يختص صاحب الاكثر بثلاثة ويتراجعان في الشاة الثانية ثم اجرى المتاخرون مسلة الابل على مسلة الغنم لان النص لم يتقرر بين فيهما كما يوهمه كلام المولف بقوله وعليهما اختلف نحو المولف لما ذكر المسلة بالقانون الكلي الا يذكر فرع الابل ويذكره مثالا لذلك القانون لان مسلة الابل الاجرى صور ذلك الكلي **قوله** وخرج اللخمي التشطيف في الزايد **ه** يعني الشاة الثانية في مسلة الغنم والزايد في بنت اللبون على بنت المخاض المنصوص فيه كما تقدم انه يكون بين صاحب الاكثر وصاحب الاقل على الاجزاء وخرج اللخمي فيه قولا اخر انه يكون بينهما نصفين من احد القولين في شاهدين لا حصان اذا رجعا عن شهادتهما بعد الرجم هل يكون عليهما ثلث الدية او نصفها فعلى القول بانه يكون عليهما نصفها من غير اعتبار بعدد مجموع الشهود الذين ثبت بهم حكم الرجم يلزم في مسلة الخليطين ان يكون الزايد بين صاحب القليل والكثير نصفين ورد بين يشبه بما معناه ان الرجم مرتب على ثبوت حكمين هما كعلة ذات جزئين وكون كل واحد من ذينك الحكمين لا يثبت الا بعدد مخصوص به نظر ثان ومسلة الخليطين تعلق الزكاة انما هو بالعدد فيصير كل واحد من ذلك المعدود كجزء علة فلا ينبغي ان يجعل للقليل منه مثل ما يجعل للكثير **قوله** ومن الزوج يستحق الى اخره **ه** يعني ان الزوج اذا تزوج امراة بماشية بعينها ثم طلقها قبل الدخول فاستحق نصفها بسبب الطلاق فهل يكون هذا النصف الذي استحقه الزوج الان كانه لم يزل ملكه عليه وانما اظهر ذلك الطلاق او يكون الان انتقل الى ملكه في ذلك قولان والاول مذهب ابن القاسم والثاني مذهب اشهب وقد اختلف قول ملك في ذلك في المدونة وعلى الاول يزكي الرجل والمراة الان على حكم الخلطة ان كان مضى لماشية حول من يوم قبضتها المراة وعلى الثاني يستقبل بنصيبه حولا فان حل على المراة في نصيبها حول قبل الرجل كان حكمه مستفادا مما تقدم وفي المذهب قول اخر ان الصداق كله على ملك الرجل وانما تستحق المراة نصفه بالطلاق او جميعه بالموت او بالدخول وقال بعض المتاخرين انه المشهور من المذهب وتحقيق هذا بابه في النكاح ومن هذا الفرع وفرع الورثة في المدونة يعلم ان الشريكين يزكيان كالخليطين ولا اشكال في ذلك وسيأتي بعد هذا في كلام المولف ثم قال المولف

وعليهما

وعليهما خلاف الغلة وحلاف الحرفي وطيه جارية الصداق فيسلم للزوج نصف الغلة ومن قال الان الطلاق وجب له ملك نصف الصداق جعل جميع الغلة للمراة ويتنزل مسلة الحر على مذهب ابن القاسم لا يحد الزوج في وطيه جارية الصداق اذا وطيها قبل الطلاق وعلى مذهب اشهب يحد ولم ار من نص عليه وهو ضعيف لان ابن المواز حكى عنه انه قال في مذهب ابن القاسم انهما كالخليطين هو القياس ومن قال بعلم راعيه وان ما ذهب اليه استحسان ولا اقل من ان يكون شبهة تسقط الحد **قوله** واما الخليط له ماشية الى اخره **ه** يعني من له ماشية خالط ببعضها انسانا وخالط بالبعض الاخر اخر وذلك ظاهر من كلامه لان كونه خليطا يقتضي ان له ماشية خالطه بها احدهما وكونه مخالطا الاخر بماشية يستلزم بان تكون هذه الماشية غير الماشية التي خالطه بها الاول فان قلت شرط المسلة ان تكون الماشيتان التي للوسط متفقة في النوع وذلك لا يدل على كلام المولف لان خلط الماشية حاصل وان اختلفت في النوع قلت لما كان المقصود من المسلة لا يحصل الا بعد ما فيها من الاقوال وقد فرض المولف المسلة واقوالها في صورة وتلك الاقوال لا تحقق الا في تلك الصورة او ما في معناها كان ذلك كافيا عن التعرض للشرط المذكور وبالجملة انه استغنى عن ذلك الشرط بفرض المسلة **قوله** كثمانين ولما تين له نصفها **ه** يعني كما لو كان مجموع الطرفين مع الوسط ثمانين شاة وثمانين شاة وللوسط نصفها وذلك اعم من ان يكون الوسط خالط كل واحد من الطرفين بنصف الثمانين والاخر بالفها وكلام المولف وان احتمل الوجهين لكنه بالوجه الاول اليق وكذلك ايضا يحتمل كلامه اولا استوا ما لكل واحد من الطرفين في الثمانين واختلافهما فيها والاول مراده **قوله** فاربعة **ه** يعني في المسلة اربعة اقوال الاول اشهر كالخليط الواحد وذلك انه لما وجب ضم مال الوسط بعضه الى بعض وجب ان يضم كل واحد من الطرفين الى الاخر اما الاول فظاهر وهو كالمتفق عليه والقول الثاني ضعيف واما الثاني فلان المثلين متى اذا اجتمعا لازم لهما قطعا واذا ثبت ذلك صار الجميع مائة وستين له نصفها فعليه شاة وعلى كل واحد من الطرفين نصف شاة وهو معنى قول المولف فشاتان عليه شاة **قوله** وكالخليطين فكذلك هذا هو القول الثاني ومعناه ان كل واحد من الطرفين لا خلطة بينه وبين الاخر فيجب من اجل افتراق ماشية الوسط حتى يصير كالمال الكبير حقيقة فيكون مع المال الذي خالطه شاة **قوله** والوسط خليط لهما معا وهو مع اكثرهما **ه** هذا هو القول الثالث يعني ان الوسط خليط لمجموع الطرفين بمعنى انه مخالط لهذا الجميع ما شيته مع كونه مخالطا للاخر كذلك لا يزكي الا مع احدهما ومع اكثرهما ان كان احدهما اكثر ماشية وكل واحد من الطرفين لا خلطة بينه وبين الاخر ولا بينه وبين الوسط الا بالقدر الذي

عليه ذكر

في كل مال

فيز

الذي خالطه به فوجب ان يكون على الوسط ثلث شاة وعلى كل واحد من الطر
نصف شاة فان قلت قد فرض المولف المسئلة فيما اذا كان لكل واحد من الطرفين
اربعون والوسط خالط كل واحد منهما باربعين فاين الكثرة التي اشار اليها بقوله
وهو مع اكثرهما ومثل هذا في القول الرابع ايضا قلت زعم بعضهم ان ذلك
تصحيف في النقل وانما الصحيح وهو مع احدهما بالحاء والدال المهملتين بمعنا
انه وان خالط كل واحد منهما لكن انما يزكي مع احدهما لئلا تتكرر عليه الزكاة و
لا يخفى انه تعسف ويقوي ذلك ان صورة اللفظتين في الخط الشرقي المهمل من النقط
متقاربا ونزعم بعضهم انه مع اكثرهما ان كان احدهما اكثر وكان المولف اراد ان
يستظهر على هذا الوجه ويرجحه مع المثال الاول لانه لو افرده له مثالا خاليا عن
ولا
وبقويه ان حكم تساوي الطرفين يستفاد من حكم ما اذا كان احدهما اكثر بنعكس
فلاجل هذا اعتبر هنا باكثرهما بدلا من احدهما وهذان الوجهان اقرب ما قيل في هذا
الموضع وهناك وجوه اخر ضعيفة من هذين اضربنا عنهما **قوله** والوسط خليط
لكل واحد منهما لهما وهو مع احدهما **ش** هذا هو القول الرابع ومراده ان الوسط
خليط لهذا الطرف على انفراده بجميع ماشيته وللاخر كذلك ولا خلطة بين ماشيتي
الطرفين بل كل واحد منهما خالط جميع ماشية الوسط بما شيته فوجب ان يكون
من الوسط من اجل هذا ثلثا شاة وعلى كل واحد من الطرفين ثلث ثلث ومن زعم ان
لفظة اكثرهما مصحفة زاد في هذا القول مع ذلك لفظة لهما وقال ان الاولى هنا
غيرت من اثنا الموجودة ويكون الضمير المجرور عائدا الى ماشيتي الوسط بمعنى ان
الوسط خليط لكل واحد من الطرفين بما شيته ونقص المولف قولين اخرين وهو
ان على الوسط في المثال المذكور شاة وعلى كل واحد من الطرفين ثلث شاة عكس
القول الثالث في نقل المولف واراد بعضهم ان يغير كلام المولف وهو تعسف **قوله**
وتظهر الفرق بين الاول والثاني الى اخره **ش** يعني هذا جواب عن سوال مقدر وبعد
ان المولف حكى ان الواجب في القول الاول شاتان وفي القول الثاني كذلك فكان
سائلا سال عن ثمرة الخلاف بين القولين الاولين فاجاب المولف عن ذلك بعد ذا
الكلام ومعناه ان من كان بعنده خمسة عشر من الابل فخالط بخمسة منها صاحب
عشرة وخالط بعشرة صاحب خمسة فعلى القول الاول الذي جعل الوسط يصير
مع الطرفين كخليط واحد تكون هاهنا خمسة والعشرون كانها لرجلين والواجب
فيها جميعا بنت مخاض وعلى القول الثاني الذي يرى ان الطرفين لا خلطة بينهما
اصلا ولا يجمع على الوسط بل يصير معهما كخليطين تكون الزكاة في مثال الابل بالغنم
وهذا ظاهر وهنا ثمرة اخرى وذكر ان المولف يذكر الان خلافا فيمن وجب عليه

جز

مع ١

جزء من شاة هل يوخذ منه قيمة وهو المشهور او انما ياتي بشاة يكون الفقرا
شريكا فيها على حسب التجزية التي وجبت عليه فاذا قلنا يودي قيمة كان الواجب
في الطرفين في القول الاول القيمة وعلى الوسط شاة وفي القول الثاني يودي الوسط
والطرفان جميعا القيمة واذا قلنا الواجب جزء شاة اخرج الوسط في القول الاول
شاة وعلى كل واحد من الطرفين نصف شاة ياتي بشاة يكون شريكا بنصفها وفي
القول الثاني يكون الحكم كذلك في الطرفين واما الوسط عليه نصفا شاتين فيجمعهما في عليه
في شاة واحدة **قوله** وان كان له ماشية بغير خليط ثان سقط الرابع **ش** يعني فلو كان
له ماشية خالط ببعضها رجلا وبقي بعضها لم يخالطه به وكلامه اعم من ان يكون ما بقي
له منفرد نصابا او اقل لكنه انما اراد الوجه الاول وهو ما اذا كان له ثمانون
شاة خالط باربعين منها صاحب اربعين ثم في هذه المسئلة ثلاثة اقوال احدها انهما
صاحب
كالخلطا الواحد تكون عليه شاة يكون هنا على الاربعين ثلثا وهذا هو القول الاول
في المسئلة التي قبل هذه وثانيها ان على صاحب الاربعين نصف شاة وعلى صاحب
الثمانين شاة وهذا هو القول الثاني في المسئلة المذكورة وثالثها ان على صاحب الا
لان
ربعين نصف شاة وعلى صاحب الثمانين ثلثي شاة وهذا هو القول الثالث في المسئلة
المذكورة **قوله** واذا وجب جزء الى اخره **ش** قد مضى التنبيه على هذا الفرع وهو قريب
من قولهم في باب الاقضية في الصرف اذا وجب في الذمة جزء دينار هل يعطي ذهبا
او ورقا وكذلك جزء الدرهم هل يتعين فضة او فلوسا **قوله** والمشهور اشتراط مجي
الساعي ان كان للعمل **ش** يعني انه اختلف في مجي الساعي في زكاة الماشية هل هو شرط
في وجوبها ككمال النصاب ويكون امرا اخر وراء حولان الحول او لا خصوصية لزكاة
الاول
الماشية عن ساير انواع الاموال الزكوية وهو المشهور وقال المولف للعمل يعني ان من
زكاة
اشترط مجي الساعي احتج على صحة قوله بعمل الخلفا وعمل اهل المدينة ونوزع في ذلك
فقيل انه لا زيادة على العمل على السعاة كانوا يخرجون لقبض الماشية وذلك اعم من ان يكون
خروجهم شرطا في الوجوب او في الاداء وايضا فانهم كانوا يخرجون لقبض زكاة الحب وليس
خروجهم لذلك شرطا في الوجوب اتفاقا وهذا الخلاف اذا كان هناك سعاة واما ان لم
يكونوا او كانوا ولكنهم لا يصلون الى قوم فلا خلاف ان من لا يصلون اليهم لا يعتبرون
مجيهم وهو مراد المولف بقوله ان كانوا وسياتي معنى ان المعنى **قوله** وعلى المشهور الواحد
ش يعني اذا فرعنا على المشهور فمات رجل بعد حولان الحول وبيده نصاب ماشية
وقبل مجي الساعي ولم يوص بزكاتها او مات وقد اوصى بها ولكنه لم يخرجها او اخرجها بعد
حولان الحول وقبل مجي الساعي فانه لا يجب على الورثة في القسم الاول ولكنه تحتسب لهم
ولا تنفذ على الوصايا في القسم الثاني لانها تبدا الزكاة التي فرط فيها لان التي فرط فيها

وجبت وهذه لم تجب ولا يجزي من اخراجها في العشر الثالث فانه حينئذ كالاتي بالتطوع بدلا
عن الواجب واذا لم يكن مانع سوى ما ذكر فلا يبعد ان يجزئ فيما خاف من تغير الزكاة
قبل حول ان الحول واما على الشاذ فلا اذا مات بعد حول ان الحول كان حكمه حكم من مات
بعد ما وجبت عليه زكاة الحب فيفرق بين ان يوصي او لا يوصي وانظر هل تجزيه اخرا
جها قبل مجي الساعي كزكاة العين على هذا القول ولا تجزيه الا ان فنص هذه السعاة وجهم
وان لم يشترط في الوجوب فهو شرط في الاداء وهذا هو الظاهر قوله وعمل يوم الواحد اهـ
شرط في الوجوب
يعني وعلى المشهور في ان الساعي يوم يأتي يعد عليه ما يشبه فوجدها ما نقصة عن
النصاب ثم رجع الساعي اليه ثانية فوجدها قد كملت نصابا فانه يستقبل بها حولا
وذلك لان مرور الساعي هو المعتبر والمرور الثاني واقع في غير محل فقد صادفه من
غير اهل الزكاة فوجب ان يستقبل الحول من يوم مر قوله ولو سأله ما جبره الى اخره
اهـ يعني ان الساعي اذا سأل رب الماشية عن عددها فاخبره ثم تغير عددها بالزيادة
بولادة وما في معناه بغايرة على ما مرا او بنقصها بموت وفي معناه بذبحها ما لم يقصد
الفرار ثم اصبح الساعي يعد عليه فوجدها على ما صارت اليه بعد التغيير فلا يخلو اما
ذلك لم يصدقه فيما اخبره به او كان قد صدقه قبله فان كان لم يصدقه فانه يعتبر ما وجد
قال المؤلف اتفاقا وان كان قد صدقه فان كان التغيير الى النقص فيجري الامر فيها على ما
اذا ضاع جزء من النصاب قبل التمكين من الاخراج هل تتعلق الزكاة بما بقي وقد علمت
ان المشهور سقوطها وان مذهب ابن الجهم ثبوتها وقصر بعضهم هذا الخلاف على اذا ما كانت
زكاتها من عينها قال واما اذا كانت زكاتها من غيرها كخمس من الابل فلا يضر حينئذ
نقصها وان كان التغيير الزيادة قال المؤلف فيها هنا للاشياخ طريقان احدهما انه
يعمل على ما صدقه والثاني ان في ذلك قولين احدهما انه يعمل على ما صدقه والثاني انه يعمل
على ما وجد وما ينبني عليه من التقسيم من ان الذبح فرارا من الزكاة لا يزيل حكم
الزكاة نص عليه ابن المواز وزاد بعضهم في الماشية اذا هلكت بعد عد المصدق لها
خارج
بامر من الله ان الزكاة لا تسقط وهو ضعيف على اصل ابن القاسم وابن الجهم ولو عد
نصف الماشية ثم غفل من عد باقيها لم يلبث حتى تغير المعدود الزيادة او نقص فهل يستقر
الوجوب فيما عد بعد ذلك او لا في ذلك قولان احدهما انه يستقر والثاني لا يستقر نظر
الى ما لم يعد قوله وتتعلق بذمة الهارب من السعاة اتفاقا اهـ المراد هنا
بتعلق الزكاة بالذمة اتفاقا وجوب ادائها على ما مضى من السنين التي فيها هرب من
حيث الجملة لا انها تتعلق بالذمة تعلق الديون من انه سيأتي ان المشهور تعلقها
باعيان الماشية وذلك مناف لتعلقها بالذمة قوله فان وجدت ناقصة عما كانت
لم يصدق الا في ذلك العام اهـ يعني انه اذا هرب بها ثم قدر عليه بعد اعوام وعددها
بنقص

بنقص عما كانت عليه نقصا تنقص معه عن النصاب او لا تنقص فانه يطلب بزكاتها
كل عام على انها غير ناقصة الا العام الذي قدر عليه فيه لان الوجود يقصره وهذا
بين اذا اقر عليه ولم تجد بينة لانه فاسق بهروبه لم يعتبر فلا يقبل قوله واما اذا
جاء تائبا او قامت له بينة فلا ينبغي الا يوخذ منه الا ما كانت عليه قوله فان زادت
زاده الى اخره اهـ يعني اذا هرب بها قليلة ثم قدر عليه وهي كثيرة فقيل يعتبر كل
عام بالعدد الذي كانت عليه فيه او يوخذ عنها كل عام بالعدد الذي وجدت
عليه والاول مذهب ابن القاسم وهو الصحيح والثاني مذهب اشهب قياسه على من تخلف
السعاة فان المشهور فيه كمذهب اشهب هنا وهو ضعيف لان مذهب الذي تخلف
عنه السعاة زعم انه متعمد به وسلم ان القياس خلافه ولا يعتبر في مسألة الهارب
قوله وعلى المشهور في تصديقه قولان اهـ يعني انا اذا فرعنا على قول ابن القاسم فهل
يصدق او لا يصدق في ذلك قولان وتقدم الان ان الاولى التفصيل بين من جاء تائبا او من
قامت له بينة وبين من قدر عليه وهو ظاهر كلام بعض الشيوخ وعبر المولف العبارة
فقال وعلى المشهور ولم يقل على قول ابن القاسم مع انه لم يتقدم ان قول ابن القاسم
هو المشهور تنبيها منه على ان قول ابن القاسم في المسألة التي انبنى عليها هذا الفرع
هو المشهور وهو اختصار حسن منه لانه لو قال في المسألة المذكورة ان قول ابن القاسم
هو المشهور لطال ولو لم يتعرض لكونه مشهورا لاختل بغايرة وكذلك لو قال على المشهور
ولم يتعرض لابن القاسم قبله قوله ولو كان الاخذ لبعض الاعوام الى اخره اهـ يعني ان الماشية
التي هرب بها ربها اذا قدر عليه واخذ بزكاتها لما مضى من السنين على ما تقدم فتارة
ينقصها الاخذ نقصا به تقل به الزكاة وتارة ينقصها نقصا يتغير به سن الزكاة
وهو مراده بقوله او الصفة وتارة لا ينقص عدد الزكاة ولا صفتها وهذا الاخير
حكمه بين والاقسام الثلاثة الاول فيها قولان المشهور انما يوخذ على ما كانت عليه
ولو ادى الى نقصها في العدد او الصفة والقول الثاني انما يوخذ كاملة لان الهارب
لما كان متمكنا من اداء الزكاة من غيرها فمع هروبه تعلقت بذمته واختار بعض
الشيوخ القول المشهور قال لانه غاصب بهروبه والغاصب اذا اتلف تعين المغصوب
اخذ منه وهذا يقوي قول من يرى ان الفقراء شركاء وهذا معنى قول المولف على ان هذا
الدين متعلق باعيان الماشية اولا قوله فلو الدين اهـ يعني فلاجل ان هذا الدين متعلق
باعيانها ومقيد كلامه بين اما على الشاذ فيؤخذ عن الخمس والعشرين من الابل
خمس سنين خمس بنات مخاض وعن خمس من الابل خمس سنين خمس شياه فيتفق
القولان في خمس من الابل ومعنى قوله كما لو تخلف عنه السعاة ان ارباب الماشية
يرفعون في باب تخلف السعاة عن العام الاول ثم عن الذي يليه كما فعل الا في

جنس وعشرين من الابل وفي جنس قوله واذا تخلفت السعاة اعواما اخذوا عما تقدم
ه يعني اذا بقي بايدي ارباب الماشية ما يأخذون منه وهو بين من كلامه قوله
فان وجدت ناقصة حمل عليه فيما تقدم في اخر عام عما كانت عليه ه يعني انها ناقصة
في اخر عام عما كانت عليه في اول عام او انها ناقصة عن النصاب وفي الوجه الاول
تتعلق بها الزكاة وفي الوجه الثاني تسقط قوله وان وجدت زايدة الى اخره ه
فان تخلفت السعاة وهي نصاب فاكثر ولكنها في العام الذي خرجوا فيه زادت زيادة
تغير الزكاة فهل يؤخذ ارباب الماشية بهذه الزيادة لجميع الاعوام السابقة اولا
وفي المدونة المشهور اخذهم بها والشاذ انهم لا يؤخذون بها الا عن الاعوام التي كانت
تلك الزيادة موجودة فيها وان اختلف حال الزيادة في الاعوام اختلفت الزكاة
باختلافه وهذا القول هو مراد المولف من قوله والشاذ هو القياس ومعنى القياس
هنا ان قياس الزيادة في الاعوام التي تخلفت السعاة فيها على النقص لانه لم
يختلف في انهم اذا تخلفوا وهي نصاب ثم قدموا وهي دون النصاب انهم لا ياخذون شيا
واما قياس بانه تخلف السعاة على باب هروب ارباب الاموال وينتصر قياس اخر
وهو ان الفار اذا لم يوخذ بالزكاة لما مضى من السنين مع تغريه فان لا يوخذ بها من تخلف
عنه السعاة معا احرى وهذا هو الصحيح في مراد المولف قوله فان كانت اولا دون النصاب
الى اخره ه يعني اذا كانت في اول الاعوام التي تخلف عنها السعاة دون النصاب
فكملت في اثناء تلك الاعوام نصابا ووجدها الساعي كذلك فان كان كمالها بولادة
او بدل فاختلف هل تزكى لما مضى من السنين على حكم العام الذي خرج فيه الساعي
وهذا هو مذهب اشهب او انما يعتبر ذلك من العام الذي كملت فيه نصابا وهذا
هو مذهب ابن القاسم ومذهب اشهب عندي اظهر واما لو كان كمالها بفايدة
فالرواية على ان المعتبر من الاعوام انما هو من يوم كمالها لا قبل ذلك وتمم
ذلك بعضهم وكذلك ينبغي ان ينظر في كمالها بالبدل على ما تقدم في فصل بدل
الماشية قوله واذا امتنع الخوارج الى اخره ه يعني ان الخوارج على المسلمين هم
الذين يرون مثل ما راه الخارجون عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه اذا امتنعوا ولم توخذ
منهم زكاة اعواما ثم قدر عليهم فانهم يطلبون بزكاة الاعوام الماضية من العين
والحرث والماشية ان اقروا انهم لم يخرجوها واما ان زعموا انهم اخرجوها فنص
اشهب انهم يصدقون في ساير الاعوام الا العام الذي ظهر عليهم فيه ومعناه اذا
ظهر عليهم قبل حلول الحول وحمل الاشياخ قول اشهب على انه وفاق لابن القاسم
وهو كذلك وكذلك الحكم فيما اذا غلبوا على جانب من اهل السنة اعواما واخذوا
منهم الزكاة فانها تجزي لانهم منا ولو تجزو وجه الصواب بخلاف الهارب واذا

عنه
على من

تأملت

140

تأملت معنى المسئلة لم تحتج الى تعريف لانا لو علمنا ان الخوارج لم يودوا الزكاة
او انهم لم ياخذوها من اهل البلد الذي غلبوا عليه اخذناها على تقدير اخذهم لكن
هرب او تحين تخلف عنهم السعاة بخلاف الخوارج يصدقون لانهم دينا ويلتبس على المعروف
والهارب فاسق غير معذور ونص ابن المواز ان المتغلبين على البلاد ممن لا يرى
راي الخوارج يلحقون بالخوارج في حكم الزكاة وخروج السعاة اول الصيف تخفيفا
على الفريقين ه يعني ان السعاة يبعثون لاخذ الزكاة في نصف مايه وهو
اول الصيف وراعى ذلك في المدونة تخفيفا على السعاة وارباب الماشية اما
السعاة فلانهم لو خرجوا زمان الربيع لوجدوا الناس مفترقين لكثرة المياه
والمراعي بخلاف اول الصيف فانه اول زمن تقل فيه المياه فيجتمع الناس على المياه
المعلومة فيسهل على الساعي الاخذ من القبايل واما ارباب الماشية فلو طلب
منهم في غير زمن اجتماعهم لاحتاجوا او احتاج الكثير منهم الى نقل ماشيته الى
الساعي وذلك مما يشق عليهم فاخر طلبهم الى هذا الوقت تخفيفا عليهم وعلى
السعاة وهما الفريقان في كلام المولف والظاهر الاطلاق معتبر في اول السنة
وهو المحرم في اي فصل كان لان الاحكام الشرعية انما هي منوطة في الغالب
بالسنين القمرية ولو قلنا بما قال اهل المذهب لادى الى سقوط زكاة عام بعد نحو
ثلاثين عاما وما قلناه هو مذهب الشافعي قوله وفي اخذهم سنة الجدب قولان
ه يعني اختلف المذهب هل يبعث السعاة في سنة الجدب كما يبعثون في غيرها
او لا يبعثون فيها والاول هو المشهور وهو الاصل ويوخذ منهم كما تقدم فيما اذا كانت
الماشية كلها عجافا واختار بعض الشيوخ هنا ان يوخذ منها على ما هي عليه
من غير تكلف زيادة وهو الصحيح والقول بانهم لا يبعثون سنة الجدب هو المروي
عن عمر رضي الله عنه في عام الرمادة واذا فرعنا عليه فخرجت السعاة في العام الثاني
كان حكم الناس في العام حكم تخلف السعاة قوله واذا لم تكن سعاة الى اخره
ه يعني ان ما تقدم من الخلاف في عد مجي الساعي شرطا في الوجوب انما هو اذا
كان هناك سعاة كما تقدم واما اذا لم يكونوا فيجب بالحول كالعين وكان المولف
قسم ارباب الاموال الى من له سعاة ومن لا سعاة له وكلما ذكر من اول تقسيمه
الى هنا يتعلق بقسم من له سعاة واما اذا لم يكونوا او كانوا ولكن لا يصلون الى
بعض الناس فهذا هو الذي تكلم عليه هنا وقد تقدمت الاشارة الى هذا قوله
فان لم يجد مستحقا فعلى اجرة النقل قولان ه يعني ان من لا سعاة له يكون ساعي
نفسه فيتولى تفرقة زكاته على من يستحقها فاذا لم يجد لها مستحقا فلا بد من نقلها وبو

ربن
ذات

جب

اجرة نقلها الى من يستحقها ببلد اخر من ماله او يبيع من الزكاة بقدر ما ينقلها فى ذلك قولان والظاهر انه لا يلزمه اكثر من الجزء المقدر والزائد عليه ساقط بالاصل وقريب من هذا اختلافهم فى زكاة الحرث فى مثل هذه الصورة هل يكلفون نقلها باموالهم او يودى ذلك من الجنس او تباع فى البلد الذى وجبت فيه ويشترى بثمنها من نوعها فى البلد الذى تصرف فيه

وقوله الحرث

هذا هو النوع الثالث من انواع المخرج منه والظاهر ان المؤلف استعمل لفظ الحرث فيما هو اعم منه لغة لان الصالح من محامل الحرث فى هذا الموضع انما هو الزرع ولا يدخل تحته الثمر وما فى معناه فان قلت استعملت فى حقيقته الشرعية لا اثر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الزكاة فى العين والحرث والماشية وقال ليس فيما دون خمسة اوسق من التمر صدقة فالقول هب انما ذكرته صحيح من ان الشرع نقل هذه اللفظة ولكنه تسليم لما قلناه ان المؤلف استعمل هذه اللفظة هنا على خلاف ما هى عليه لغة ولكنه ان صح النقل كان ما استعمله اولى **قوله** والجمهور الى اخره **هـ** يعنى ان جمهور اهل المذهب يرون الزكاة واجبة فى كل مقتات متخذ للعيش غالبا ويقصرونها عليه ولا يرونها فيما عداه ولما نقل المؤلف هذا القول عن الجمهور ظاهر المدونة مخالفة فقال وفيها الى اخره وذكر ان ظاهرها يقتضى نفى الزكاة عما عدا ما ذكره وان كان مقتاتا متخذا للعيش غالبا ويمكن ان يقال انما اسقط فى المدونة عن ما عدا ما ذكره لانه اعتقد ان ما سواه لا يكون مقتاتا متخذا للعيش غالبا ولو اعتقد فى غيرها حصول هذين الوصفين لاوجب فيه الزكاة **قوله** وقيل المقتات **هـ** يعنى انه يكفى هذا القيد فيما تتعلق به الزكاة من غير زيادة القيد الاخير وهو المتخذ للعيش فيدخل التين فى هذا القول ويخرج عن القول المنسوب للجمهور وقيل المخبوز من الحبوب **هـ** يعنى ان ما عدا الحبوب يعتبر فيه وصف الاقتيات واما الحبوب فلا بد فيها مع وصف الاقتيات من زيادة اختبازها عادة فتخرج القطانى على هذا القول هذه طريقة الشيخ ابى الحسن وراى ابن بشير ان المذهب على ما نقل عن الجمهور وان هذه الاقاويل تحمل كلها على شىء واحد وان وقع اختلافهم فى جزئيات فان ذلك خلاف فى تحقيق مناط هل حصل فيه الوصفان المذكوران من القول الاول ام لا **قوله** وقال ابن الماجشون وكل ذى اصل من الثمار كالرمان والتفاح **هـ** يعنى انها تجب فى جميع ما قاله الجمهور اولا ويزاد الى ذلك كل ذى اصل من الثمار وصحح هذا القول بعضهم اعتمادا على ظاهر قوله تعالى وهو الذى انشا جنات معروشات وغير معروشات الاية وفى فهم الاية اضطراب يشير بذلك الى ان الاكثر على ان هذا من المكى ولا زكاة فرضت بالمدينة ولاختلافهم فى تفسير وغير معروشات وفى تفسير الحق هل هو الزكاة او امر

زائد عليها

زائد عليها او امر اخر نسخ بها الى غير ذلك من الاضطراب **قوله** فتجب فى القمح الى اخره حكى ابن يونس عن مطرف عن مالك انه لا زكاة فى العلس والقمح ما ذكره المؤلف لقرب خليقته من البر وقد قال الجوهرى انه ضرب من الحنطة ومقابل المعروف من قوله وكذا القطانى على المعروف والله اعلم هو القول الذى قصر الزكاة على المخبوز لان القطانى لا تخبز فى الامر العام ولم يتعرض المؤلف لعد القطانى مع انه اضطرب المذهب فى عددها ولعل اضرابه عن ذلك لانه راى انه خلاف فى حال لا خبير دايره فيه **واسقط** ابن وهب الزكاة عن الزيتون والجلجلان وفى معناهما جميع ما له زيت وهو الصحيح على اصل المذهب لان التين بمقتات ولا يعتبر جريان الربا فيه لان الربا اصل اخر لا ترى ان الشارع عليه السلام نص على جريانه فى الملح **قوله** ولا تجب فى القصب والبقول **هـ** يعنى خلافا لابى حنيفة **قوله** ولا فى الفواكه كالرمان وكذلك التين على الاشهر فيهما **هـ** قد تقدم خلاف ابن الماجشون فيما له اصل وساعده عليه ابن حبيب واما التين فنص الامام على سقوط الزكاة فيه واضطرب الشيوخ فى ذلك والاقرب تعلقها به وذلك فيه احرى منه فى العنب والتمر اذا روعى المعنى والضمير المجرور من قوله على المشهور فيهما راجع الى الفواكه والتين وقد علمت ان مقابل الاشهر المشهور فيكون القول بوجوب الزكاة فى الفواكه مشهورا وقد تقدم ان قول الجمهور فى المزكى من الحرث انه المقتات المتخذ للعيش غالبا وان قول ابن الماجشون مع القولين الذين قبله مقابلة لقول الجمهور والمقابل لقول الجمهور قول الاقل الذى هو شاذ او ما هو كالشاذ وذلك مناقض لمشهور المقابل الاشهر الا ان يفسر المشهور بما قوى دليله **قوله** وفى حب الفجل والكتان الى اخره **هـ** يعنى ان فى حب الفجل الذى يتخذ منه الزيت والكتان والعصفر ثلاثة اقوال وجوب الزكاة الحاقا لها بالزيتون وسقوطها لانه لا يستعمل فيما يستعمل فيه زيت الزيتون ولقلتها غالبا والتفصيل بين القليل والكثير لانها مع الكثرة يقوى شبهها بزيت الزيتون **قوله** وفيما لا يتمر ولا يزبب ولا يخرج زيتا قولان **هـ** المشهور من المذهب ايجاب الزكاة فيهما الحاقا بالغالب من جنسهما وهو ما يتمر ويزبب ويخرج الزيت والثانى سقوطها نظرا اليها فى انفسها **والنصاب** خمسة اوسق الى اخره **هـ** هذا الفصل نقله المؤلف من كتاب ابن شاس ونقله ابن شاس عن عبد الحق الازدى صاحب الاحكام على خلل فى نقل ابن شاس والظن كان فى نسخته ونقله عبد الحق المذكور من كلام ابن حزم وقد انفرد فيه بشىء شك فيه على عادته بل خالف الاجماع على ما نقله ابن القطان وغيره وذلك انه جعل وزن الرطل اثنى وثمانين حبة وثلاثة

اعشار حبة من الشعير والدرهم سبعة اعشاره وكون الدرهم سبعة اعشار
الدينار هو المثقال الذي ذكره متفق عليه واما ان وزن الدينار كما ذكره فهو الذي
خالف فيه الناس بل قال جميعهم ان وزن الدينار اثنان وسبعون حبة والدرهم
سبعة اعشاره وهو خمسون حبة وخمسا حبة من الشعير ولابن حزم هنا فقه فهذا
الكلام تولى بيانه وبيان ما ذكرنا بزيادة الشيخ ابو العباس العزفي في تاليفه في
المقادير **قوله** ولا زكاة على شريك الى اخره **ش** هذا متفق عليه في الغنم والماشية
وان كان ابن حارث حكى عن مذهبهم في ذلك شيا واما الماشية فقد تقدم من
الخلطة ان مذهب ابن وهب في الخليطين كمذهب الشافعي ويلزم منه مثله في
الشريك بلا حرج وقد تقدم ايضا ما يوخذ منه الحكم في زكاة الشركين وانهما
في الماشية كالخليطين **قوله** فلو نقصت حصة احد الورثة الى اخره **ش** معناه لو
مات ميت عن زرع فاما ان يموت عنه قبل طيبه او بعد طيبه والاول يعتبر فيه
نصيب كل وارث فمن بلغ نصيبه نصابا فاكثر زكى ومن قصر نصيبه عن نصاب
فلا زكاة عليه والثاني المعتبر فيه جملة الزرع فان كان فيه نصاب زكى على نحو
ما يزكى مال الميت وهذا القسم هو الذي جعله المولف كالمستثنى من الاول بقوله
ما لم يجب على الميت والنكتة ان من طيب الزرع يحول الحول في العين فمن طاب
الزرع على ملكه وفيه نصاب زكى كمن حال الحول على عين عنده وفيه نصاب ف
والموصى له معينا الى اخره **ش** يعني ان من اوصى له بجزء من الزرع فاما
ان يكون الموصى له معينا كقول الموصي يدفع لفلان خمس زرعي او سدسه او
غير ذلك من الاجزاء ومنه ان يوصى له بزكاته فانها العشر او نصفه وذلك كله
اذا كان قبل طيبه فان الموصى له المعين بالجزء حينئذ يكون كالوارث وقد تقدم
الا ان حكم الوارث والمعين بينهما ظاهر الا جل كونه الوارث تكون عليه نفقة
جزئه من سقي وعلاج وان كان الموصى له غير معين كقول الموصي للمساكين ربع
زرعي وثلثه او غير ذلك من الاجزاء وان الحكم فيه ايضا كالحكم في الموصى له المعين
الا في النفقة فانها من مال الميت **قال في** المدونة في الفرق بين المعين
وغير المعين في النفقة ان المعين استحقه يوم الوفاة والمساكين لا يستحقون
ذلك الا بعد سقيه وعمله يعني ان الموصى له اذا كان معينا امكنه ان ينظر لنفسه
فكان كاحد الورثة فيجب عليه ما يجب عليهم واما اذا كان غير معين فانه
لا يتاتى منه نظر فكان ذلك قرينة في ارادة الموصي دفع الجزء والموصى به بعد طيبه
فوجب ان يكون هذه النفقة على هذا الجزء من مال الميت وسكت المولف عن ذكر
الوصية بغير الجزء كوصيته باوسق معلومة وذلك والله اعلم لظهور الحكم فيه

مثل

بين

فيه وان الزكاة في مال الميت وكذلك النفقة **قوله** والمعتبر حال كماله كالربا
ش يعني ان الصفة المعتبرة في الزرع والثمر يوم تعلق الزكاة ووجوبها غير
الصفة المعتبرة يوم اخراج الزكاة والاولى هي بدو الصلاح واول الطيب
والثانية هي كمال الطيب وغايته لان من حق المساكين ان لا ياخذوا من الزرع الا على الوجه
الذي ينتفع به عادة ولذلك كانت اجرة الحصاد والدراس على ارباب الاموال واما
تشبيه هذا الباب بالربا فمعناه ان المساواة المطلوبة في باب الربا انما
تعتبر ويمكن اعتبارها اذا كان الربوي وتناهى لا قبل ذلك على تفصيل لاهل المذهب
هناك ونص اهل المذهب ان الثمر انما يكال في الزكاة ويعتبر النصاب فيه
اذا يبس ووقع في السليمانية في الزيتون ايضا انه انما يعتبر نصابه بعد جمعه
ويبسه وانكره بعض الشيوخ في الزيتون وفرق بين الثمر وبينه بان الثمر لا تتم
المنفعة به حالا وماٰلا الا اذا يبس واما الزيتون فالمنفعة فيه انما هي في زيته
فالو عصره طريا اثر جمعه وقبل تجفيفه احسن من تاخر عصره وانما يتاخر عصره
لتعذر المعاصر او طلبا للجمع بما فيه لا لطلب الزيادة وصح فيه **قوله** وما لا يثمر
بعد تتميره لا على حاله على المشهور **ش** يعني ان ما لا يتمر وما لا يزبب من العنب
اذا بلغا تتعلق الزكاة به فان المذهب بعد ذلك اختلف في كيفية الزكاة اعني
اعتبار الزكاة فيهما على قولين احدهما وهو المشهور انا نقدره لو تمر ان لو يتمر وكذلك
العنب الذي لا يتزبب نقدره زبيبا لا على حاله عنبا لانه لولا ذلك لما تعلقت به الزكاة
الا ان الغالب الذي الحق به هذا النادر انما كان المعتبر فيه الثمر والزبيب لا البسر
والعنب والقول الثاني انه انما يعتبر حالة الوجود ولا يعطى المعدوم منه
حكم الموجود فعلى هذا اذا وجد خمسة اوسق بسرا وجبت عليه زكاتها على
الحال التي هو عليها واما قوله والمعتبر معيار الشرع فيه فيعني به انه على القولين
معا فيعتبر فيه خمسة اوسق فتقدر في القول المشهور يابسة او زبيبا وفي الشاذ عنبا
قوله وتضم الانواع باتفاق ولا تضم الاجناس **ش** يعني ان الانواع الداخلة تحت
الجنس تجمع في النصاب الواحد فمن وجد من احدهما ثلث نصاب ومن الاخر ثلثين
وجبت عليه الزكاة وذلك كانواع الزبيب وانواع الثمر وهذا متفق عليه ولا
تجمع النصاب من جنسين فمن وجد نصف نصاب من الزبيب ونصفا من الثمر او غيره
لم يجمع النصاب منهما واما تعرض المولف لنقل الاتفاق في ضم الانواع وعدم تعرضه
لذلك في عدم ضم الاجناس فان للناس عبارتين فيما يضم وما لا يضم فمنهم من يقول
تضم الانواع ولا تضم الاجناس ومنهم من يقول تضم الاجناس والانواع المتقاربة
ولا يضم ما عداها لان هذا يرى ان الشعير جنس والقمح جنس اخر ولكنهما متقاربان

على القول

فحصل الاتفاق بين العبارتين على ضم الانواع ونفي الاختلاف في ضم الاجناس
المتقاربة ورأى المؤلف ان العبارة الاولى اولى لمقتضى الاصل الا ان الاصل مع اختلاف
الاجناس تباعد المنفعة فينبني عليه الحكم **قوله** والمعتبر استواء المنفعة وتقاربها
وانظر بتباعد ه يعني ان المعتبر في الحكم على الشيئين بانهما نوعان داخلان تحت
جنس كونهما مستويين في المنفعة كاحمر الزبيب واسوده او تقاربهما وان لم
يبلغ حد التقارب كالشعير والحنطة ولا يضر عدم تقاربهما في انهما نوعان
داخلان تحت جنس كما تجد ذلك في انواع الحيوانات فان قلت لم ذكر المؤلف قسم الاعم
والاخص مع ان الاخص يغني عن الاعم الا تراه لو قال والمعتبر تقارب المنفعة واكتفى
تباعد لاغنا عن قوله استواء المنفعة لانه يلزم من ضم المتقاربين ضم المتساويين فكان
ذكره استواء المنفعة هنا كالمستغنى عنه قلت ذكره الوصف الاعم لانه
الاصل لانه لا ينبغي ان يسوى بين شيئين في حكم ما الا اذا استويا في سبب ذلك الحكم
وذكره الاخص ليس لانه احق بل لان المتقاربين كالمتساويين في ما تجانسهما في
وجوب الضم **قوله** والمنصوص ان القمح والشعير والسلت جنس وفي العلس معهما
قولان ه مقابل المنصوص هنا والله اعلم ما يخرج من مذهب ابي القاسم السيوري
وتلميذه عبد الحميد الصائغ ان الشعير جنس اخر بالنسبة الى القمح فيلزم الا يضاف
في هذا الباب وهذا انما يتمشى على طريقة من رأى من الشيوخ استواء باب الزكاة
وباب الربا فيما يضم وفيما لا يضم وهي طريقة الاكثر وانما اكتفى المؤلف بقوله جنس
عن ان يقول تضم لانه تقدم ان الضم انما يكون بين الانواع فاذا اخبر عن هذه الثلاثة او
الاربعة بانها جنس وجب كونها انواعا داخلة تحته فتضم والظاهر على القولين في
العلس قول من قال بالضم لان الضم وصف التقارب في الصفة والمنفعة حاصلة فيما
بينه وبين القمح **قوله** والارز والذرة والدخن اجناس على المشهور ه يعني فلا تضم
والخلاف في هذا الباب يجب ان يكون خلافا في حال وليس النظر بينهما باشد منه
في الثلاثة او الاربعة الاول في الزكاة **قوله** والقطاني اجناس على المشهور الى اخره
ه يعني ان القطاني اجناس ولكن الامر في هذا الباب هو الضم ولذلك لم يقيده
والقطاني المشهور جنس ومقابل المشهور هو قول من قال لا يضم واحد منها الى الاخر
او هو قول من فصل فيها ولم يتعرض المؤلف والاول من هذين القولين الشاذين قاس
عموم الضم هنا على باب الربا فانها لا تضم هناك لان المعتبر في الربا بين هو استواء
المنفعة او تقاربها ورد ذلك بما قاله المؤلف لما ثبت من ضم العينين وان كانا
في الربا جنسين يعني ان التقارب في باب الربا لا يعتبر معه الا اتحاد والتقارب
هنا معتبر سواء اتحدا او لم يتحدا ورد ذلك بان الذهب والفضة جنسان في باب

ضم — هنا — اليه — ن — والتقارب

الربا

الربا ويضمان في باب الزكاة **قوله** وان كان ما يضم بطنين الى اخره ه يعني بالبطنين
هنا زراعة ارض وحصادها وزراعة ارض اخرى وحصادها وليس يعني الارض الواحدة
اذا حرثت وحصدت ثم حرثت وحصدت لان هذا النوع لا خلاف انه لا يضم بعضه الى
بعض مع انه اقرب الى ان يسمى بطنين من النوع الاول لان اختلاف البطن في الولادة
انما يستعمل غالبا مع اتحاد الام واما مع تعددها فلا ثم اختلفوا في موجب الضم
هل هو الاجتماع في الفصل الواحد او اشتراكهما في زمن ما او هما زرع على قولين
ويترجح الاول بانه الغالب فيما اتفق على جمعه **قوله** وعلى الثاني الى اخره ه يعني اذا
فرعنا على القول الثاني ان المعتبر اجتماعهما في كونهما من زرع [illegible] فلو حصل الزرع في اراض
ثلاث زرعت الاولى ثم ثانية بعدها ثم حصدت الاولى ثم زرعت الثالثة ثم حصدت
الثانية ثم الثالثة ولم يحصل في كل واحدة الا اقل من نصاب لكن في مجموعها نصاب
ففيها هنا قولان احدهما وجوب الضم لانه لما وجب ضم الوسط الى كل واحد من الطرفين
وجب ضم الطرفين والثاني عدم الضم لان الموجب لجمع الطرفين انما هو اشتراكهما
زرعا في زمن واحد ولم يحصل وهما كما قال على الخلاف في مسألة خليط الخليط **قوله**
ويضم المفترق في بلدان شتى كالماشية ه يعني ان شرط الجمع انما هو الاجتماع
في الزمان على ما تقدم وفاقا وخلافا واما اتحاد المكان فلا عبرة به ولا خلاف
في ذلك وكذلك لا خلاف في ضم الماشية المتفرقة في بلدان وهو في الزرع اقرب **قوله**
ويجب بالطيب الى اخره ه يعني انه اختلف المذهب في الوصف الذي توجب به الزكاة
في الثمار والزرع على ثلاثة اقوال احدها وهو المشهور انه الطيب وطيب كل نوع
معلوم عنده والثاني انه الجذاذ فيما يجذ من الثمار والحصاد فيما يحصد والثالث انه
الخرص والثاني اقرب الى ظاهر التنزيل لقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه
يوم حصاده ان صح حمل الاية على الزكاة وقد تقدمت الاشارة الى ان المفسرين اختلفوا
في ذلك والثالث اقرب الى اصول المذهب لاشتراطهم في المشهور مجيء الساعي في زكاة
الماشية الا انهم عدلوا في المشهور هنا عما اشترطوه في الماشية لصحة تعيين محبته
باعتبار كل نوع من الماشية ولا يتاتى ذلك في الثمار والزرع بل انما يتاتى في
بعضها واليسير منها وايضا فان الماشية يحصل فيها على محبته التحقيق ولا يحصل
عن محبته في الثمار الا الحزر والتخمين الى غير ذلك من الفروق **قوله** وعليها لو مات
ربها او باع او عتق فيما بين ذلك ه يعني على هذه الاقوال الثلاثة تظهر ثمرة الخلاف
لو انتقل ملك ربها فيما بين ذلك وقد علمت ان الترتيب في الوجود هو ان الطيب
المتقدم والخرص يليه فان انتقل الملك فيما بين الاول والثاني وجبت على المالك الاول
عند من اعتبر الوصف الثاني وهو الخرص او الثالث وهو الجذاذ ولا يخفى هذا النظر

اعتبر ما اذا انتقل الملك بين الوصف الثاني والثالث **قوله** وتخرص التمر والعنب
الى اخره **ش** اما خرص التمر فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم قولا وعملا واما العنب فجا
فيه حديث عتاب بن اسيد رواه عنه سعيد بن المسيب ولم يذكره ويكون ذلك عند
احوان بيعه لانه الزمن الذي تحصل فيه منفعة اربابه من اكل ومعاوضة وهل يلحق
بهما غيرهما في ذلك قولان الاشهر عند المولف عدم الالحاق وصحح بعض الشيوخ
الالحاق في الزرع اذا لم يومن ربابه عليه وخيف منهم وفيه قولان هل يخرص عليهم
او يجعل عليهم امين وكذلك القولان في الزيتون ثم اختلف في علة الحكم في محل النظر
فقيل هو حاجة ارباب التمر والعنب اليهما وعلى هذا يتعدى الحكم الى الزرع ولاسيما
في سنين الشدايد وقيل بل هي امكان الخرص فيهما لظهور التمر فيهما وربما شركهما الزرع
فيها ولكن لا ينظر كظهورهما واشار بعضهم الى ان الحكم في الاصل غير معلل فيقتصر على
محله كتقصر الفرعة على ورودها **قوله** وعليهما في تحريص ما لا يخرص للحاجة قولان
ش يتعلق قوله للحاجة بتحريص ولا يتخرص وقد تقدمت الان الاشارة الى القولين
وسببهما **قوله** وتخرص نخلة نخلة ويسقط نقصه **ش** يعني ان الخارص لا يخرص الحايط
جملة ابتدا بل ينظر كل نخلة وما يتقرر فيها ويسقط منها ما يعلم او يظن نقصه
من ساقط وما ياكله الطير وما اشبه ذلك ثم يجمع ما حصل في كل نخلة فان حصل من
الجميع نصاب فاكثر اعتبره والا لم يعتبره وهذا اقرب الى التحقيق من خرص جميعه
جملة **قوله** ويكفي الخارص الواحد بخلاف حكم الصيد **ش** الاكتفا بواحد في هذا الباب
هو المنصوص ولكنه اصل مختلف فيه في المذهب واما حاكم الصيد فاشترط الاثنان
لنص الاية **قوله** ولو اختلف ثلاثة فالرواية يوخذ بقول الجميع **ش** يعني اذا خرص
ثلاثة في وقت واحد واستووا في معرفة الخرص فالرواية هنا ان يحمل على قول جميعهم
بمعنى انه يوخذ ثلث ما اثبته كل واحد منهم كما لو قال احدهم ان في هذا الحايط
خمسة اوسق وقال اخر سبعة ونصف وقال اخر عشرة فانه يوخذ من ربه ثلاثة ارباع
وسق وهي المجتمعة من سدس وسق وهو ثلث ما يجب على راي الاول ومن ربع وسق
وهو ثلث ما يجب على راي الثاني ومن ثلث وسق وهو ثلث ما يجب على راي الثالث وعلى
هذا فاجر الامر لو كانا اثنين فنصف ما اثبته كل واحد او ربعه ان كانوا اربعة او
خمسه ان كانوا خمسة او اكثر من ذلك ومذهب المدونة في هذا الاصل اعمال قول
من زاد كما في مقومي السرقة وهو اصل مختلف فيه واما لو خرجوا في ازمنة فالظاهر
انه يعمل على قول الاول لان خروج الثاني في غير محله ولاسيما على قول المغيرة الذي يجعل
الخارص كالساعي في زكاة الماشية **قوله** فلو كان فيهم اعرف فبقوله فقط **ش**
يعني اذا اختلفوا وفيهم من هو اعرف فانه يعمل على قوله دونهم وهذا ان كان هذا الاعرف

ون الاكثر

ون الاكثر واما ان كان زمن الاول ففي هذا الاصل اختلاف في الشهادات اذا ثبت
شاهدان وتفاوت الاحوال **قوله** ولو اصابته جايحة فالمعتبر ما بقي اتفاقا **ش** يعني
اذا نقصت الثمار عن قول الخارص لاجل جايحة فالمعتبر ما وجد لا على ما قال الخارص
وذلك لتخلف شروط الادا وهو التمكن من الاخراج **قوله** ولو تبين خطا العارف ففي
الرجوع الى ما تبين قولان **ش** يعني لو تصرف في الثمار اربابها ولم يتركوها واقروا
بزيادة على ما قال الخارص او قامت لهم بينة على نقص فهل يعمل على ما قال الخارص
لحكم الحاكم او على ما تبين لان العمل على ما يجري مجرى اليقين اولى من الظن الكاذب
والاول لمذهب المدونة **قوله** والمشهور انهم اذا تركوه فالمعتبر ما وجد **ش** يعني ان
ارباب الثمار اذا تركوا ثمارهم ولم يتصرفوا فيها ببيع ولا غيره بعد ان خرصها
الخارص فوجد الامر على خلاف قول الخارص فالمشهور انه يعمل على ما وجد لا على قوله
والشاذ انه يعمل على قوله لانه كالحكم والاول هو الاولى لان الزكاة ليست في الذمة
للفقرا ان كانوا شركا فحقهم في عين المال فلا يتعلق بالذمة وان لم يكونوا شركا
فحقهم مواساة في عين المال وانما جاز لارباب المال اعطاء الفقرا من غيره توسعة
لا لانه في الذمة **قوله** والمخرج العشر الى اخره **ش** يعني ان الجزء المخرج في باب الحرث
هو العشر بشرط الا يكون السقي بمشقة كالسيح وهو الما الجاري وما السماء ونصف
العشر ان كان هناك مشقة كالدلو والسانية وهي النواعير وما اشبهها والاصل
في هذه التفرقة ما خرجه اهل الصحاح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السما
والعيون او كان عثريا العشر فيما سقي بالنضح نصف العشر ولما كان النضح شاقا
والمستقي فيما يشرب بعروقه او بما السماء وكذلك العشر وهو قريب بما يستغني
بما السماء وخالف الشرع في الحكم بينهما عدل المولف عن لفظ الحديث الى المعنى
الذي دل عليه فعلق الحكم به واكثر المولفين يعدلون الى لفظ الحديث تبركا به ثم
ينصون على ان كل ما شارك كل قسم من القسمين المذكورين في الحديث في معناه
فحكمه حكم هذا القسم **قوله** ولو اشترى السيح له فالمشهور العشر **ش** يعني لو
اشترى السيح ليسقي به كذلك ففيه قولان احدهما وهو المشهور ان الواجب العشر
والقول الثاني وهو قول اللخمي الواجب نصف العشر والاول نظر الى ظاهر اللفظ
والثاني نظر الى معناه ورده من يشير بان المعنى يعتبر ما لم يعد بابطال اللفظ
اما اذا اعتباره الى ابطال اللفظ المستفاد منه ذلك المعنى فلا يعتبر ذلك
المعنى لانه كابطال الاصل بالفرع وليس كذلك لان قصارى ما فيه انه تخصيص اللفظ
بالمعنى المستفاد منه لا ابطاله لانا لا نسقط العشر عن كل سيح وانما اسقطنا
عن بعضه **قوله** فلو اجراه بنفقة فالعشر وقيل الا الاولى **ش** يعني فلو احتاج

اجزاء السبح الذي نفقه بنا سواء فلان السنة الثانية فما بعدها فلا خلاف انه
ان العشر الواجب واختلف في السنة الاولى على قولين فالمشهور ايضا العشر وقال اللخمي
نصف العشر ولابن بشير معه مثل ما تقدم ومن هذا اتى ابن يونس في عتب فقبليه
وما يحتاج اليه من عظيم الحرمة وان كان لا يحتاج الى سقي هل يجب فيه العشر او نصفه
وكلام اللخمي فيما تقدم اقرب الى التحقيق لان النظر هناك في المشقة نظر فيما شهد الشرع
باعتبار نوعه في نوع الحكم وهي مسلة الما ونظر ابن يونس فيما شهد الشرع باعتبار
جنسه **قوله** ولو سقي بالوجهين الى اخره **ش** يريد انه لو تركب ما هذا به هذا النوع
من السيح والنضح تركيبا متساويا وكان احدهما يزيد بزيادة يسيرة لكان فيه قولان
احدهما انه يعطي لكل واحد من النوعين حكمه فيكون الواجب ثلاثة ارباع العشر
والقول الثاني انه ينظر ما جي به هذا الزرع وهو اخر السقي ان كان يسقي بكل واحد
من النوعين متواليا فيكون الحكم له اما من عشرا ونصف عشر والاظهر هو الاول لان النما
من الشيا الراخي السقي مع طلوعه في غاية البعد **قوله** فان كان غير متساو ويبقى
الى اخره **ش** يعني فان اختلف النوعان بان كان احدهما اكثر كثرة معتبرة ففي القولان
اللذان في القسم الاول مع زيادة قول ثالث وهو اعتبار الاكثر من النوعين ان كان عشرا
او نصف عشر **قوله** ويوخذ من الحب كيف كان اتفاقا **ش** يعني اذا ثبتت
انواعه كالشعير مع القمح وانواع القطنية على المشهور في ضمها واما ان
اختلف النوع الواحد بالجودة والرداءة فظاهر كلام المولف انه يوخذ من
كل بحسابه وكذلك لو كان كله جيدا او كله رديا من غير خلاف في شيء من ذلك
وكذلك قال بعضهم وفيه نظر وقد الزم الباجي ابن القاسم القايل في انواع التمر
اذا كثرت انه يخرج من وسطها ان يقول في الذهب او الورق اذا اختلفت اجزاؤه
بالجودة والرداءة كذلك وبالجملة انه لا فرق في ظاهر الامر بين الذهب والفضة
والحب والتمر اما ان يوخذ منه اذا كان نوعا واحدا على اي حال كان من جودة او رداءة
واما ان يكلف بالوسط ولا يلزم مثل هذا في الماشية لانها اذا انتقلت لا تحمل ولا الاتيان
يستطاع جلب رديها فكلف صاحب الردي الاتيان بالوسط فكان من العدل
ان يكلف مثل ذلك اذا كان ملكه جيدا كله وما عدا الماشية من الاموال يستوي
فيه جلب الردي وغيره **قوله** وفي الثمار ثالثها المشهور ان كانت مختلفة فمن الوسط
وان كانت واحدا فمنه **ش** يعني ان الحكم في الثمار مختلف فيه على ثلاثة اقوال
احدها انه يوخذ منه على اي حال كان وسطا او جيدا او رديا او مختلفا والثاني
انه يوخذ منه ان كان وسطا ويأتي بالوسط ان كان جيدا او رديا او مختلفا والثالث
انه ان كان فيه جيد وردي اخذ من الوسط وان كانت صفة واحدة اخذ منه جيدا

كان

كان او رديا قال المولف وهو المشهور وهذا كله ما لم تكن احد هذه الاصناف اكثر من
سايرها كثرة ظاهرة فان كان اكثر فقيل يوخذ منه قولان مذهب عيسى بن دينار انه
يوخذ منه وظاهر رواية اشهب انه يوخذ من كل واحد **قوله** وفيما لا يكمل منه الى اخره
ش يعني ان البسر الذي لا يتمر والعنب الذي لا يتزبب وكل ما لا يبلغ غاية الكمال
المراد من نوعه فاختلف في الواجب فيه هل من ثمنه وهو المشهور ولما كان هذا النوع
لا يدخر على حاله وانما تجب الزكاة في قدر الزكاة منه وهو كثيرا لا يأكل ربه جميعه
في الغالب بل يبيعونه تنزل ثمنه منزلة طيبه فوجبت الزكاة في ثمنه ولو لم يبع والقول
الثاني انه يجب اخراج زكاته مما يكمل طيبه من جنسه فيخرج تمرا او زبيبا الحاقا
لهذا النادر بالغالب من جنسه ولولا ذلك لم تجب الزكاة فيه والقول الثالث التخيير
بين القولين لان الامر بين المتقدمين توسعة على رب المال لان في كلا الامرين لا يتقدم ميل
مشقة والجاب احدهما بعينه اشق فلا اقل من التخيير بينهما **قوله** وفي الزيتون ونحوه
الزيت على المشهور وثالثها الحب يجزي والزيت يجزي **ش** يعني انه اختلف في الحكم في
الزيتون ونحوه مما يعصر كالجلجلان على ثلاثة اقوال المشهور انه الزيت والثاني
الحب والثالث يجزي في واحد منهما والمشهور الاصل ولولا الزيت لما تعلقت بهذا هو
النوع زكاة وكان الزيت فيه غاية كماله والقول الثاني لابن مسلمة وابن كنانة
ومحمد بن عبد الحكم واسقطوا العصر عن مالكه وهذه الطريقة في النقل احسن
من طريق من جرد الخلاف عن الزيتون وقصر الخلاف على ما عداه واما قوله والوسق
بالزيتون اتفاقا فمعناه ان الخلاف المتقدم في كيفية الاخراج لا يتعدى الى ما يتقدر
به النصاب بل لا خلاف انه لا يتقدر الا بالحب زيتونا وجلجلانا او غيرهما **قوله**
فلو باع زيتونا لا زيت له الى اخره **ش** هذا ابين واكثره تقدم واذا اراد ان يخرج
الزيت حيث يجب عليه سال المشتري عن مقدار ما اخرج الزيتون من ذلك ان كان يوثق
به والا اعتبر ما يقوله اهل المعرفة **قوله** فان اعدم البايع الى اخره **ش** يعني اذا
بيع ما تتعلق به الزكاة من الحب والثمار بعد ان وجبت فيه فان الحكم ان توخذ الزكاة
من البايع فان اعدم فهل توخذ من المشتري اختلف المذهب في ذلك على قولين احدهما
انه توخذ منه ويرجع بعشر الثمن او نصف عشره على البايع وهذا مذهب ابن القاسم
والقول الثاني انها لا توخذ منه وهو مذهب اشهب واختاره سحنون وغيره لان الفقرا يجري
فيهما ما يجوز لهما فالعدم الطارئ مصيبة من الفقراء وعكس ابن الجلاب نسبة
هذين القولين ونسب في تلك الرواية **قوله** ولو تلف جزء من النصاب فكالعين **ش**
يعني فلا شيء عليه على المشهور وعلى مذهب ابن الجهم يخرج عشر الباقي او نصف عشره
قوله الا ان يدخل الجميع بيته فيكون مفرطا فيلزمه زكاة الجميع ولو ضاع **ش**

قال بعض الشيوخ ينتظر انباءهم وكذلك ينبغي ان يقال اذا اعزل عشره في اندره
ثم ضاع واما اذا لم يكن هناك سعاة وكان المخوف كما هو الغالب في زماننا فلا
ضمان عليه اذا ادخل الجميع بيته ويضمن اذا اعزل عشره في اندره لان عليه حينئذ رفعه الى المكان
قوله والمال المحبس الى اخره ه يعني ان المال اذا حبس فاما ان يكون نباتا او غيره
والاول اما ان يكون على معينين او على غير معينين فان كان نباتا على معينين املياء
وجبت الزكاة فيه وذلك ظاهر ثم هل يعتبر نصيب كل واحد منهم على انفراده او يعتبر
المجموع والمشهور اعتبار نصيب كل واحد منهم فمن كان في حظه نصاب فاكثر تعلقت
الزكاة به ومن قصر نصيبه عن ذلك سقطت الزكاة عنه وقيل بل ينظر الى مجموع
انصبائهم فان كان نصابا فاكثر وجبت والا فلا وهذا معنى قوله عند بعضهم هو
ويرى انها تزكى على ملك المحبس ويكمل به النصاب ان كان له نبات لم يحبسه وبعل
سبب الخلاف هذا الخلاف هل اذا يستحقونه وان كان على معينين غير املياء فظاهر
كلام المولف ان فيه قولين في سقوط الزكاة وان كان الحبس على غير معينين كالفقراء
ومن يستحق اخذ الزكاة فالمشهور وجوب الزكاة على ربها لانهم انما يستحقونها
بعد الطيب وقيل بسقوط الزكاة ويرى هذا انها واجبة لهم قبل الطيب وانما
يستحقون بعد الطيب تفرقتها وان كانوا غير معينين وليسوا ممن يستحق الزكاة
فلا خلاف ان الزكاة تجب على المحبس من هذا الحبس قال ابن رشد واختلف
ان كان الحبس على ولد فلان هل يحمل ذلك على المعينين او على قولين فالمبين من
المدونة في الوصايا وغيرها قوله وتزكى الابل الموقوفة منافعها واولادها اتفاقا
ه يعني ان الماشية اذا وقفت لينتفع بها وباولادها فلا خلاف في المذهب ان
الامهات تزكى على ملك الواقف لانها لم تزل على ملك الواقف وقد تقدم قوله وفي
اولادها ما تقدم ه يعني والحكم في اولادها ما تقدم من التفصيل في زكاة النبات في المعين
وفاقا وخلافا لان ماكلها راجعة الى وقف الاصول وتفرقة الغلات قوله وتزكى
العين الموقوفة للتسلف بخلاف الموصى بها للتفرقة على المشهور ه يعني ان العين
اذا وقفت للتسلف فهي باقية على ملك المحبس لا يستحق المحبس عليه منها الا المنفعة
خاصة فوجب تعلق الزكاة بها واما الموصى بها للتفرقة فتسقط الزكاة منها
لانها يجب اخراجها للموصى له بها حينئذ وفات الموصي خروجها حينئذ عن ملكه هذا
هو المشهور وقيل يتعلق الزكاة بها لانها لا تزول على ملك الموصي حتى تصل الى يد
الموصى له فاذا حال عليها حول قبل وصولها الى يده وجبت زكاتها على الموصي
ظاهر كلامه وللقاضي ابن رشد تخريج في هذا الفصل وزيادة يطول ذكرها

ومصرفها

وقوله الزكاة ه يعني موضع الزكاة في ثمانية

اقسام

اقسام المذكوره في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية وعدها ثمانية
اما لانها كذلك في اللفظ او بناء منه على المشهور في ان الفقير والمسكين متباينان
لا مترادفان واما اجزاؤها اذا دفعت الى صنف واحد من الثمانية او الى بعض كل
من ذلك الصنف ففيه الاضطراب المعلوم بين علماء الامصار والذي تسكن النفوس
اليه هو تعميم الاصناف بحسب الامكان وقد استقرى ذلك من المذهب ومعنى
قول المولف ولو اعطيت الصنف واحدا اي ما عدا العامل عليها من فقير او غاز
او ابن سبيل والا فلا معنى لدفع جميعها الى العامل قوله والمشهور ان الفقراء غير
المساكين الى اخره ه يعني كما تقدم ان الفقير والمسكين متباينان للعطف كما
في بقية الاصناف وقيل انهما مترادفان لتبادر الذهن اليه وسوغ العطف الا
هتمام بهذا الصنف وانه اولى لاثرا ان البداية به في الاية واما قول المولف وعليه
يعني وعلى المشهور في انهما صنفان فاختلف فيما وقع الامتياز به بينهما على ثلاثة
اقوال الاول وهو المشهور انه بشدة الحاجة في احدهما واختلف في اي الصنفين
هي فقيل في المساكين وهو المشهور وقيل في الفقراء وهذا معنى قول المولف فالمشهور
في المسكين والقول الثاني انهما يمتازان بان الفقير يسال فيعطى له والمسكين
لا يسال وسيتلوه من ذلك ايضا شدة حاجة المسكين والقول الثالث انهما يمتازان
بالعلم بحال الفقير دون المسكين وهو قريب من القول الثاني الا ان سبب العلم اعم
من السوال فقد يكون سبب العلم به من رثاثة حاله وغير ذلك وهذا ايضا يستلزم
حاجة المسكين بالنسبة الى الفقير وفي هذا ضعف فقد سمى الله فقيرا من
يحسبه الجاهل غنيا من التعفف ولا يعترض بقوله تعرفهم بسيماهم لان الحاجة قدر
مشترك بين الفقير والمسكين لا يكاد يخفى ذلك على الفطن قوله ويشترط فيهما الى اخره
ه يعني يشترط في دفع الزكاة الى الصنفين المذكورين وهم الفقراء والمساكين
كون كل واحد منهما مسلما حرا هذا هو المتفق عليه واختلف في الاجزاء اذا
دفعت اليهما ظنا انهما مسلمان حران وتعذر الرجوع عليهما على قولين فالمشهور
عدم الاجزاء والشاذ الاجزاء ونصوص المذهب انها لا تدفع لمن فيه شائبة رق
كام الولد وغيرها وعندي في ام الولد ومن يشبهها ممن لا يقدر على نقل ملكها
اذا كان سيدها فقيرا نظر قوله وان لا يكون ممن تلزم نفقته مليا ه يعني
ويشترط ان يكون الفقير والمسكين ممن لا تجب نفقته غنيا لصار الفقير لذلك
اللزوم غنيا وسواء كان لزوم النفقة على المزكي او على غيره ولهذا المعنى
اختار المولف هذه العبارة وترك عبارة من يقول ويشترط الا يكون ممن تلزمه
نفقته لان هذه لا تتناول الفقير الذي وجبت نفقته على غير المزكي وانتصب مليا

من كلام المؤلف على المعمول به وهذا الذي ذكره المؤلف هو ما ينقله أهل المذهب

وقال ابن رزقون أخبرني الفقيه القاضي أبو الفضل عياض أن ابا خارجة

روى عن مالك جواز إعطاء الرجل زكاته لمن تلزمه نفقته قال وأظنه روى ذلك

عن شيخه أبي عبد الله بن عيسى رحمه الله على هذا الموضع من كلام ابن رزقون ما

معناه أنه عارض هذا النقل لما نقله عياض في الإكمال من أنهم أجمعوا على أنه لا

يدفعها إلى الوالدين والولد في حال يلزمه الإنفاق عليهم ثم جعل الشيخ أبو العباس

المذكور بين نقلي عياض بحملة رواية عيسى على أن ذلك في حال لا يلزمه نفقتهم

وبراءن فقر الأب ومن في معناه له حالان الحالة الأولى يضيق حاله ويحتاج لكن

لا يشتد ذلك عليه وهذا يجوز إعطاؤه من الزكاة ولا يلزمه نفقته بل يبقى ساقطة

على ابنه كما كانت قبل ضيق حاله والحالة الثانية أن يشتد ضيق حاله ويبلغ في

فقره إلى الغاية وهذا يجب على ابنه أن ينفق عليه ولا يجوز لابنه أن يدفع زكاته

إليه **قوله** وكذلك إن كان لا يلزمه ولكنه في نفقته وكسوته **هـ** يعني لو كان المستلزم

النفقة والكسوة لمن لزمته من الأهل وسواء كان التزامه لها من أجلها أو بمقتضى الحال

كان من القرابة أو لا **قوله** فإن انقطعت أدراها جاز **هـ** يعني فإن انقطعت النفقة

أو الكسوة بأحد الأمرين إما بأن يكون له مستلزم نفقته وكسوته وهو ملي بواحدة

منهما وإما بأن يكون في عيال أحد التزم له واحدة منهما فحينئذ يجوز أن يدفع من

الزكاة ما يقدر عليه من الأمرين إما النفقة أو الكسوة وكذلك أيضا أن تعذر عليه

بعض النفقة أو الكسوة **قوله** وإن كانوا قرابة لا تلزمه الواحدة **هـ** يعني فإن

كانوا قرابة فقراء في حقهم كل واحد من الفقيرين المتقدمين بحيث أنهم لا تلزمه

نفقتهم أحدا ولا التزمها أحد في ذلك ثلاثة أقوال الجواز وهو مقتضى القياس

والكراهة قال في المدونة وهو أكثر قول مطرف المحمرة والاستحباب وهو

الظاهر لما روي أنه صدقة وصلة وراحما لابن حبيب المنع وعدم الإجزاء من

النواد **قوله** وفيها إلى آخره **هـ** يعني وفي المدونة إعطاء المرأة زوجها زكاتها

واختلف في معناه فقيل ظاهره يعني بالمنع أبدا وعدم الإجزاء إن وقع وقيل إنه

مكروه وقول أشهب ظاهر وهو التفرقة بين أن يرد ما أعطته منه كأنها عليها

فيما يلزمه لها من النفقة فتصير كأنها أنفقتها على نفسها وبين أن لا يردها

عليها ويردها ولكن فيما لا يلزمه فتجزيها لأنه إذا لم يرده عليها لم تنتفع بشيء

وإذا رده عليها فيما لا يلزمه كان متطوعا وفي هذا الوجه فارق قول ابن حبيب

قول أشهب ورأى أن صرفه عليها يمنع من الإجزاء لتهمتهما على التواطي على ذلك **قوله**

وفيها لا يجتنب إلى آخره **هـ** يعني أن في المدونة منع مقاصة رب المال للفقير

الثالث

بثلاثة

بثلاثة من الدين الذي له على الفقير وعلى المنع ابتداء وعدم الإجزاء إن وقع كما

قلناه فيه الشيخ وأشار إلى ذلك عند ابن القاسم بقوله ولأنه تا ولا قيمة له

وقيل بالإجزاء لأنه لو دفع إليه الزكاة جاز أن يأخذها من دينه **قوله** وفي

اشتراط عجز التكسب قولان **هـ** يعني أنه اختلف هل يشترط في الفقير والمسكين

أن يكونا عاجزين عن التكسب مطلقا أو عن التكسب الذي يفي بمؤنتهما فيعطى

بهما تمام المؤنة أو لا يشترط ذلك على قولين والأول هو الظاهر عندي لقوله صلى

الله عليه لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي والقول الثاني هو المشهور **قوله** وفي

اشتراط انتفاء النصاب قولان **هـ** يعني اختلفا أيضا في الفقير والمسكين ألا

يكونا مالكين نصابا على قولين أحدهما اشتراط ذلك لقوله صلى الله عليه تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم فجعل المأخوذ منه غنيا مقابلا للفقير الآخذ

لها وذلك يمنع من أن يكون الواحد لها من أهل المستحقين لأخذها والقول الثاني

وهو المشهور عدم اشتراط ذلك نظرا للمعنى إذ المقصود سد الخلة وقد لا يكفي

فيها نصاب لكثرة العيال **قوله** وعليهما اختلف في إعطاء النصاب **هـ** يعني وعلى

القولين المتقدمين اختلف هل يجوز إعطاء النصاب فعلى القول بأن

ملك النصاب لا يمنع من اسم الفقر والمسكنة يجوز إعطاء نصاب فأكثر وعلى

القول بأنه يمنع من ذلك لا يبلغ فيما يعطى نصابا وفي هذا الإجراء نظر وإن كان

قد مال إليه غير واحد وإنما يتحقق في إعطاء الزائد على النصاب لا في إعطاء النصاب

لأنه إذا استغنى فأخذ نصابا وصار مع الأغنياء منع بعد ذلك من الزائد ولا

يمنع أولا أن يأخذ نصابا والحاصل أن الممنوع إعطاء الزكاة للغني لا أخذ الفقير

لها حتى يصير غنيا بل ذلك هو المعنى المقصود **قوله** والعاملون إلى آخره

هـ يعني أن العاملين المذكورين في قوله تعالى والعاملين عليها هم جباتها

ومن يستعان به على جبايتها وعلى تفرقتها وسواء كانوا أملياء أو فقراء ولو

اشترط فيهم الفقر لعاد والأصنفين لا وليين أو إلى أحدهما بل يأخذون بقدر

عملهم على نحو ما يراه الإمام وأما قول المؤلف ويأخذ الفقير بالجهتين يعني

أنه إذا كان اتفق أن يكون العامل عليها فقيرا فإنه يأخذ مع الفقراء فوائد

منهم ثم يأخذ عمالته فيأخذ حينئذ بسهمين مع الفقراء ومع العاملين وهذا الذي

قاله هو أكثر ما يجري على ألسنة الفقهاء أن من اجتمع فيه وصفان من الصفات

الذي يستحق بهما الزكاة أخذ بهما وفي المذهب قول آخر أنه يأخذ بأكثر الأمرين

فإن كان الذي يستحقه بعمالته أكثر مما يستحق مع الفقراء أخذ أجر عمله ويصير

به غنيا فيسقط حقه مع الفقراء وإن كان نصيبه مع الفقراء أكثر أخذه لا أجر

عمله لا يسلبه اسم الفقر فيعطى من الزكاة ما يسد خلته كسائر الفقراء بل
هو اولى **قوله** والمولفة الى اخره **اه** يعني ان المولفة المذكورين في قوله تعالى والمولفة
قلوبهم هل هم كفار فيعطوا من الزكاة رجاء ان يسلموا او مسلمون لم يتمكن الا
يمان من قلوبهم فيحسن اليهم حتى يكون ذلك سببا لقوة الايمان وحب اهله في قلوبهم
وجبلت النفوس على حب من احسن اليها او مسلمون لهم اتباع كفار فيعطى
المتبوعون للتقوي رغبة الاتباع فيما عليه المتبوعون ليكون سببا لاسلامهم
والاقرب الى الظاهر الاية هو القول الثاني لان طلب استيلاف القلوب يدل على ان
الظواهر حصل لها استيلافا وانقياد ولم يتمكن ذلك في القلوب وهذا يمنع من اطلاق
لفظ الكفر ويمنع ايضا من ان يقال انهم مسلمون حقيقة والمقصود باعطائهم ترغيب
اتباعهم فيما عليه المتبوعون ولو كان كذالك لما كان لطلب استيلاف قلوبهم
معنا واما قول المولف والصحيح بقاء حكمهم ان احتيج اليهم فتنبيه منه على ان
معنى قول اهل المذهب ان حكمهم انقطع انما هو في هذا الزمان خاصة لا استغنا
عنهم في هذا الزمان لا ابدا كما يعطيه كلام بعضهم وهو الفاسد مقابل
الصحيح لانهم كانوا يا حزونه في حياته صلى الله عليه وسلم ويستحيل النسخ بعد موته
قوله والرقاب **اه** اي الرقاب المذكوره في قوله تعالى وفي الرقاب ثم فسر ذلك

الرقيق

بقوله يشتري ويعتق الى اخره ومراده ظاهر الان من اهل المذهب من ذكر ان
الرقاب هاهنا اعانة المكاتبين لا شرا الرقبة للعتق كمذهب الشافعي
والاقرب هو الاول لان المراد من لفظ الرقبة في ايات الكفارة والولا في هذا
الباب للمسلمين بخلاف الكفارات لان الزكاة ليست بملك لرب المال وانما هو
نايب عن المسلمين في الشرا هذا على المشهور في انه لا يعين بها المكاتب واما
على القول الذي حكيناه عن المذهب الاول وعلى ما ياتي من جواز اعانة المكاتب
بها فالولا له فوا الكتابة واما اشتراط الاسلام في هذه الرقبة ففيه نظر لعدم
الدليل على ذلك واشتراطهم لها في الكفارات وحملهم مطلقها على مقيدها
ضعيف وهو هنا اضعف لما علمت في اصول الفقه من شرط حمل المطلق على
المقيد **قوله** ومن اجزاء المعيبة قولان **اه** يعني المعيبة التي لا تجزي في الكفارات
وهذا الفرع مثل شرط الاسلام قبله **قوله** وفي المكاتب الى اخره **اه** يعني
هل يجزي صرفها في اعانة المكاتب وفي فك مدبر وفي شراء الجزء الرقيق
من المعتق بعضه ثلاثة اقوال كما ذكر وظاهر كلامه ان الخلاف انما هو في
الاجزاء او نوقع لا في الجواز ابتداء وليس كذلك والخلاف في جواز دفعها

للمكاتب

دفعها

للمكاتب شهر في المذهب **قوله** والمشهور لا يفك الاسير لعدم الولا **اه** يعني
ان اختلاف المذهب في جواز افتكاك الاسير من الزكاة على قولين فالمنع هو
المشهور والشاذ جوازه ورجح المولف المنع بانتفاء الولا يعني ان الولا لازم
لعتق الرقبة وهو منتف هنا فينتفي ملزومه ويحتمل ايضا ان يكون ترجيحا منه
في مسئلة المكاتب والمدبر لعدم الاجزاء لان الولا تعا فوا الكتابة والتدبير لا ليرا

مع

الزكاة ولا للمسلمين ويحتمل الا ان الولا منتف في مسئلة الاسير مطلقا وفي المكاتب
والمدبر منتف عن ذا مع الزكاة خاصة فان قلت وهل يكون ذلك من المولف ترجيحا للا

جزاء

في مسئلة عتق الكافر والمعيب قلت لا يكون لان ثبوت الولا شرط في الاجزاء ولا
موجب ويلزم من انتفاء الولا انتفاء الاجزاء او لا يلزم من وجود وجوده **قوله**
ولو اشترى منها واعتق الى اخره **اه** يعني لو اشترى من الزكاة رقبة واعتقها عن
نفسه من الزكاة ناويا ان الولا له فالعتق صحيح لا رجوع فيه واختلف في الاجزاء على
قولين عدم الاجزاء على المشهور لانه يصير باشتراطه لم يخرج جميع الرقبة المشتراة

احدهما

بمال الزكاة والشاذ ان ذلك يجزي ويبطل اشتراطه للولا لانه في اشترا والعتق وكيل
عن المسلمين فاشتراطه واقع في غير محل كمن امره غيره بذبح اضحيته فنوى بها عن
نفسه **قوله** والغارم وما عطف اخره **اه** يعني الغارم المذكور في الاية وبدخل في
دين الفسا د الذي لا يبيح اخذ الزكاة المغصوب والاتلافات اذا كانت على وجه العمد
وان كانت على سبيل الخطا حلت فيما استدينت على غير وجه السفه ومعنى الاستدانة
لاخذ الزكاة اذا صرفت فيما لا يقتضيه حال المديان واما اذا استدان لضرورة
ناويا اداء ذلك من الزكاة فلا يمنع ذلك من اخذ الزكاة **قوله** ولو تزوج قولان **اه** يعني
فلو تاب من استدان في سفه فهل يصير كمن استدان لغير سفه فيجوز دفع الزكاة له
ليودي دينه منها والاقرب الجواز لان المنع كان لاجل حقوق الله اما لاجل حقوق الاد

ميين

وهو مما توثر فيه التوبة **قوله** وفي دين الزكاة والكفارة قولان **اه** يريد من ترتب
في ذمته كفارة وزكاة فهل يجوز ان ندفع اليه الزكاة ليصرفها في الكفارة او
الزكاة والقياس المنع لانها لا تعوى منه الادميين الذي تصرف فيه الزكاة بدليل

دين

انه لا يحاصص الغرما بها في الفلس وايضا فدين الزكاة انما يتصرف غالبا من تفريط
وذلك يلحقه بما استدين في سفه وغالب الكفارة ان لها بدلا الصوم فلا ضرورة في
دفع الزكاة اليهم الا ان يعرض العجز عن الصوم لكن من اجاز له الافرام يشترط
هذا **قوله** وفي دين الميت قولان **اه** يعني وهل يجوز ان ندفع في اداء دين الميت
قولان والاقرب الجواز لان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز الحمالة بدين الميت واجاز المسئلة
لمن تحمل بدين فان قلت لا يلزم من جواز المسئلة جواز دفع الزكاة له قلت الظاهر عدم

التعبير قوله وفي اشتراط نفاد ما في يده الى اخره يعني هل يشترط في اعطاء
الغريم من الزكاة ان يخرج هو جميع ما في يده من العين وما في يده مما هو زائد على
ضروراته والصحيح عدم الاشتراط لما يلزم من اشتراطه ذلك من تداخل حقيقة الفقير
والغارم الا ترى ان ابن القاسم الذي يشترط ذلك يقول فاذا ادى ذلك العين في دينه
وكان لا يفي بالدين صار من الفقراء والغارمين قوله وقيدها الى اخره كان حقه
لما ذكر القولين ان يستغني بهما عن مسئلة المدونة وما بعدها من كلام اشهب واخذ
الحامل له على ذلك ان الفرع الذي ذكر القولين فيه قل من يذكره على الوجه الذي ذكره
هو فخشي ان ينكر عليه فذكر مسئلة المدونة مع قول اشهب مستدلا بها على ما ذكر
وقريب من قول اشهب هنا للمغيرة في هذه المسئلة الا انه على تفصيل جرى فيه على
اصله في ان وجود النصاب بيد الفقير مانع له من اخذ الزكاة واجحف المؤلف في نقله
مسئلة المدونة لان فيها بعد قوله نيبا وبان العين لا فضل في ثمنهما وحينئذ فلا
يعطى الا ان المؤلف لما رأى وجود الالف بيد المديان مانعا من اخذ الزكاة استغنى
به عن الزيادة التي اشرنا اليها لانه انما يكون في الدار والخادم فضل كان في وجود
الالف مانعا وان كان فيهما فضل كان ذلك احرى في المنع قوله وسبيل الله الجهاد
يعني لا الحج كما ذهب اليه بعض الائمة ثم يصرف في الغزاة وآلة الحرب من خيل وسلاح
وما اشبه ذلك وفي رواية ابن وهب ويعطى منها من لزم مواضع الرباط وان كان غنيا
ولا يمنع من دفعها للغازي الغني على المشهور وهو الصحيح لاستثناء النبي صلى الله عليه وسلم
الغازي من الغني الذي تحرم عليه الصدقة الا ان مالكا والشافعي كرها ذلك للغني
ولعله على طريق الاولى وحيث يوجد في الفقراء من يرغب في الجهاد ويمنعه منه فقره
قوله وفي انشاء سور او اسطول قولان يعني انه اختلف هل يجوز ان ينشأ من
الزكاة سورا او اسطولا على قولين المشهور المنع والشاذ الجواز وهو الصحيح عندي
لان السور من آلة الحرب كالمجن والاسطول به يجوز الغزو في البحر وقال صلى الله
عليه وسلم عرضوا علي ناس من امتي غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر واتفق
المذهب على اجراء حكم الغزاة فيهم في الغنيمة حتى قالوا يسهم للفرس الحاصلة في
البحر على ما هو معلوم في كتاب الجهاد قوله وابن السبيل المسافر الى اخره هذا هو المشهور
في المذهب وقال ابو عمر بن عبد البر روي عن مالك ان ابن السبيل هو الغازي قال وهو
المشهور في مذهبه قلت الاول اصح لانه الذي في الكتاب المشهور بين ايدينا والحمد لله
لعطف احدهما على الآخر على انه لم يكن رد احدهما الى الآخر نبا وبل ولكن لم ترجع
اليه ضرورة قوله ونشترط حاجته على الاصح يعني انه يشترط فقره في البلد الذي
هو به فان كان غنيا به لم يجز ان يدفع له الزكاة لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكره

في الغنيمة

في

في الخمسة التي استثناهم من الاغنياء ولا يمنع من اخذ الزكاة كونه غنيا بوطنه والا
لخرج صنفه مع صنف الفقير قوله فان وجد مسلفا وهو مليء ببلده فقولان يعني فان
كان ببلد الغني به لا مال له ولكنه غني بوطنه ووجد من يسلفه فهل يجوز له اخذ
الزكاة في ذلك قولان احدهما الجواز لانه الآن من اهلها ووجود السلف غير مانع
كما لو وجد الفقير من يسلفه الى ميسرة والثاني وجود السلف مانع والفرق بينه وبين
الفقير فرق ما بين الغني وبين الفقير في صون كمال الذمة وهذا الفرع انما يتصور بناء
على الاصح في الفرع الذي قبله ولعل من يرى وجود السلف في هذا الفرع مانعا يجيز السلف
في مسئلة السفاتج قوله وفي اعطاء آل النبي صلى الله عليه وسلم من الصدقة الى اخره يعني
هل يجوز اعطاء آل النبي صلى الله عليه وسلم من الصدقة الواجبة والتطوع في ذلك اربعة اقوال
المنع مطلقا وهو المشهور لانهم ملحقون في هذا الحكم بالنبي صلى الله عليه وسلم وكلتا
الصدقتين محرمة عليه والاباحة في الصدقة للآل لانهم منعوا في زماننا من حقهم
في بيت المال فلو لم يجز اخذهم الصدقتين لادى الى فقرهم والجواز في التطوع دون
الفريضة وقابل هذا بان الحديث معناه لا تحل لآل محمد صلى الله عليه وسلم مقصور
على الفريضة وهو ضعيف لما تقرر وعكسه اباحة الفريضة لهم دون التطوع لعدم
المنة عليهم في الاولى دون الثانية وله من جهة المعنى ظهور لولا مصادمة النص وهذا الفرع
مع ما بعده الى اخر الفصل مشتركة بين الاصناف الثمانية فلذلك والله اعلم اخر المؤلف ذكره
الى هنا ونص ابن القاسم على من اعطى زكاته لاحد من بني هاشم انه لا يجزيه قوله وبنوا
هاشم الى اخره يعني اذا فرعنا على منع اعطائهم اما مطلقا واما من بعض نوعي الصدقة
واختلف من هم ولا خلاف في المذهب ان بني هاشم آل فيمنعوا وبنوا عبد المطلب من غير
استثناء واستثنى الشافعي بني لهب كما الحق في الحكم بني عبد المطلب واختار ابن
العربي فيما بين ذلك قولان هل هم آل او لا والاقرب عدم الالحاق قوله وفي مواليهم
قولان يعني هل يلحق بالآل مواليهم او لا والمشهور جواز اعطائهم والشاذ عدم الالحاق
وهو الصحيح لحديث ابي رافع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا من بني مخزوم على
الصدقة فاراد ابو رافع ان يتبعه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة لا تحل
لنا وان موالي القوم منهم قوله ولا تصرف في كفن ميت الى اخره لما انقضى الكلام
على مصرف الزكاة وما ذكره اهل المذهب في ذلك ذكر هنا ما يتوهم انه من مصارفها
وليس منه لان الميت لا يوصف بالفقر ولا بالغنى وسبيل الله مقصور على الغزو كما تقدم
فليس كفن الميت منها وكذلك المسجد واما العبد والكافر فلما لم يكونوا ممن تجب عليهم
الزكاة لم يدخلوا في قوله صلى الله عليه وسلم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم واختلف
المذهب هل يعطى منها لا هل الاهواء فمنعه اصبغ واجازه ابن القاسم وكذلك تارك الصلاة

رجال

ابي

على

ابي

ولعله على الخلاف في تكفيرهم **قوله** الاخراج اه لما قدم الكلام على المخرج من انواع
الاموال الثلاثة ومصرف ذلك المخرج ذكر هنا كيفية الاخراج وقدم الكلام على
النية لانها اول الواجب عند الاخراج وذكر قبله ما يلزم عند النية
وتسقط وفاقا وخلافا **فقال** والاجماع على وجوب النية في محض العبادة
الى اخره اه يعني ان التكاليف على ثلاثة اقسام احدها المتعبد به وهو ما لا
يظهر المعنى المقصود من شرعيته الا الشارع فعلمه وهو ما يظهر ذلك فيه ويسمى
المعقول المعنى والثالث ما اشتمل على الوجهين معا والاول الاصل فيه كما ذكره
وان كان لما وجد فيه ما اختلف في وجوب النية كالتيمم وارد على قول المؤلف محض
العبادة ان اراد ما لا يعقل معناه كما تقدم دخل فيه المتروك والاصل سقوط
النية فيها وان اراد ما هو فعل وليس بترك دخل فيه معقول المعنى وجوابه ان
التقسيم غير حاصر فما لا يعقل معناه فلا مانع من طلب النية فيه الا انه غير
مجمع على ذلك فيه كالصوم وكلام المؤلف في القسم الثاني ظاهر وبعض الائمة من
المتاخرين يقول ما في معناه ان فعل المكلف اما ان تكون صورته كافية في
تحصيل الغرض منها او لا والاول لا يفتقر فيه الى نية كرد الودائع والمغصوب وان المقصود
كان لا تكفي صورته في المعنى المقصود منه وهو القسم الثاني كالسجود فان صورته
الطاعة وكفرا او ابدة فلا بد من النية الزائدة داخله على هذا وهذا الذي ذكرنا فيه
عنه **قوله** واختلف فيما فيه شائبتان كالطهارة والزكاة اه يعني ما حصل له حق
الامران من التكاليف فان الطهارة فيها معنى النظافة لكنها جاءت مخصوص عند
ارادة فعل خاص وفي اعطاء مخصوصة وكذلك الزكاة عقل معناها من حيث انه
ارفاق للفقراء والمجاهدين وابناء السبيل ومن ذكر معهم لكنها في قدر من المال
مخصوص لا يعقل معناه في زمن مخصوص كذلك فاما الطهارة فلا خلاف في المذهب
في اشتراط النية فيها الا ما تقدم في الوضوء وغسل الجمعة واما الزكاة فقال المؤلف
ان المذهب افتقارها الى النية وعول في ذلك كما قاله ابن القصار كقول مالك فيمن
عليه كفارتان فادى احداهما بعينها ثم نسي فادى عنها مرة اخرى ان هذه الثانية
لا تجزيه عن الكفارة التي لم ينو الاخراج عنها وهذا كمن حلف لا اكلم فلانا وحلف
لا ادخل دارا وحنث في اليمين فكفر عن اليمين الاولى ثم نسي فظن انه لم يكفر عنها
فاعاد الكفارة ناسيا ان ذلك لا يجزيه عن اليمين التي لم ينوها اولا واحتج قائلوا
اشتراط النية في الكفارة لا تجزئ عن اليمين التي لم ينوها ورد هذا بان المانع
من الاجزاء وجود النية المنافية وهي القصد الى كفارة غير الكفارة الثانية
في الذمة ولم يقع القول في مثل هذا وانما وقع حيث لا نية والحاصل انه لا يلزم

التسوية

التسوية بين عدم النية والنية المنافية واجيب بان مثل هذا الكلام انما يحسن فيما
تشترط فيه النية فيقال مثلا في النية اذا وجدت في اول العبادة ثم ذهل عنها
ان الاجزاء يحصل بخلاف ما اذا اتى بنية عبادة اخرى اما ما لا يشترط فيه النية فلا
فرق فيه بين عدم النية ولا بين النية المنافية كما في الديون والودائع وفيه
نظر **قوله** واخذ نفيه الى اخره اه يعني واخذ نفي الوجوب من قول اهل المذهب ان
الممتنع من اداء الزكاة توخذ منه كرها وتجزيه مع ظهور المنافاة بين الاكراه
ونية التقرب واخذ ايضا من قول السلف ان تعقد النية عن الشريكين لان وجوب الشريك الى
حقهما في شريكه لا يشترط فيه لا نية الغاصب ولا نية الدافع **قوله** واجاب ابن
القصار بانه يعلم فتحصل النية اه يعني واجاب ابن القصار عن الاخذ الاول في
مسئلة الاكراه بان الانسان الماخوذ يعلم بالاخذ وذلك يستلزم حصول النية ورد
بان العلم بالاخذ اعم من نية القربة فلا يستلزمها ويحقق ذلك قول اهل المذهب
فيمن تطهر مكرها انه لا تجزيه وقد قدمناه لابن رشد وفي الذمية اذا تطهرت
من الحيض ثم اسلمت واختار ابن العربي في الزكاة الماخوذة كرها انها تجزي ولا
يحصل الثواب وهو مذهب كثير من المتاخرين في الفرق بين القبول والاجزاء **قوله**
والزم اذا لم يعلم الى اخره اه يعني والزم ابن القصار ان يقول بعدم الاجزاء اذا
اخذت الزكاة ولم يعلم من وجبت عليه بالاخذ وسويتن لانه فقد النية وما
يقوم مقامها عنده وهو العلم بالاخذ الا ان الحمل على ذلك على الخلاف فيمن كفر
عن انسان بغير علمه وكذلك الميت ويقوي ما يقوله اهل المذهب فيمن مات وعليه
زكاة ان الوارث يستحب له اخراجها وفي هذا كله بحث فان الكلام هنا انما هو
في صحة الاستنابة لا في اشتراط النية وكذلك خرج اللخمي الفرع المذكور على الخلاف
فيمن ذبح اضحية غيره غلطا هل تجزي عن المالك ورده ابن بشير بان الاجزاء في
مسئلة الاضحية بناء على القول بتعيينها بالشراء والقول فيه تطويل الاشارة
تقع اليه في غير هذا الموضع **قوله** وتوخذ كرها من الممتنع والاقوى اه يعني
ان الممتنع من اعطاء الزكاة توخذ منه وتجزيه وعلى هذا القول انها لا تفتقر الى نية
ظاهر وتكون حينئذ كسائر الديون واما على انها تفتقر الى نية فان صح ما قال
ابن القصار من الجواب فظاهر وان لم يصح فقد قال بعض من يشترط النية من
غير اهل المذهب انه يجبره على ادائها ودفعها بيده لان هذا نهاية المقدور
ولا توخذ منه دون ان ينويها هو دفعها لانها حينئذ لا تقع زكاة فلا فائدة للاكراه في
عليها وهو ظاهر الا انا قدمنا على اهل المذهب في غسل المكره لا يجزي وهو يقتضي عدم
الاجزاء هنا سواء اخذت منه او تولى هو دفعها فان كان متشاعرا بقتال قوتل

حينئذ كما فعله ابو بكر رضي الله عنه ووافقه على هذا سائر الصحابة رضي الله
عنهم **قوله** ومن قومي بتجارة الى اخره **ـه** هذا الظاهر المراد وقد تقدم الكلام عليه
وعلى ما يشبهه في الخلطة **قوله** واخراج القيمة طوعا لا يجزي وكرهها يجزي على
المشهور فيهما **ـه** يعني اذا اخرج جنسا غير الجنس الواجب عليه وان كان اختيارا
منه فلا يجزيه على المشهور وان كان كرها اجزا على المشهور هذا معنى كلامه
وظاهر المدونة وغيرها انه من باب شرا الصدقة والمشهور فيه انه مكروه لا محرم
وبالجملة انه اضطرب فيهما قول ابن القاسم فقال مرة يجزيه سوا كان طوعا او كرها ذكره
في العتبية وشرط في كتاب ابن المواز الاكراه وقال مرة اذا كانوا يضعونها مواضعها فلا
اضعها وفرق مرة بين ان يخرج عن الحب عينا فيجزيه وبين ان يخرج عن العين حبا فلا
يجزيه وقد تقدم اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب واخذ غير السن
الواجبة في الماشية وخرج الدارقطني عن معاذ بن جبل رضي الله عنهما انه قال لاهل
اليمن ايتوني بعرض ثياب اخذه منكم في الصدقة وهو اهون عليكم وخير للمهاجرين
بالمدينة الا ان اسناده غير متصل **قوله** واذا كان الامام جائرا لم يجز دفعها اليه
طوعا **ـه** يعني اذا كان جائرا في تفرقتها لانه من التعاون على الاثم والعدوان
والواجب عليه حينئذ جحودها والهروب بها ان امكن ذلك **واما** ان كان عدلا
في اخذها لا في تفرقتها بمعنى انه يأخذ اكثر من الواجب فينبغي ان يجزيه ذلك عن
كراهة في دفعها اليه **قوله** فان اجبر اجزته على المشهور كما اذا اجبره الخوارج
عليها **ـه** يعني ان الجائر اذا اجبره على دفعها ففيه قولان المشهور والشاذ
عدمه وكذلك في الخوارج ولو كانوا يضعونها مواضعها قال بعضهم لان الجائر
انما تعدى على الفقراء لانه وكيلهم الا ترى ان الجور لا يزيل عنه حكم الولاية وهذا
ان صح يكون مقصورا على ما اذا اخذها ليصرفها في مصارفها اما اذا كان
اخذه اولا انما هو لنفسه كما يعلم قطعا من بعضهم وكما هو في عامة اعراب
بلادنا فلا ينبغي ذلك فيه واجراه بعضهم على مسألة قسمة الغاصب وذلك ان الفقراء
تعلق لهم حق في المال والوالي الموصوف بهذه الصفة لا يحل له اخذها فاذا صير
نصيب الفقراء كان كالغاصب في ذلك فيجري فيه ما يجري في قسمة الغاصب وهذا
وان عم الجائر في اخذها والجائر في قسمها الا انه انما يجري على القول بان الفقراء
شركاء وقد سبق قريبا ان هذا القول شاذ واما الخوارج اذا كانوا يعدلون
في صرفها واخذها فالظاهر ان الاجزاء **قوله** فلو كان عدلا الى اخره **ـه** يعني
اذا كان عدلا في اخذها وصرفها فانه يجب دفعها اليه وهو ظاهر اما في الماشية
فقد تقدم ان المشهور كون الساعي شرطا في الوجوب واما غيرها فلان النبي صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم والخلفا الراشدين كانوا يأخذون من الناس فوجب التأسي بهم في ذلك
وسوا كانت عينا او غيره وان كان في العين قولان هل يتولى اخراجها فانها ذلك
اذا لم يطلب الامام عنها واما ان طلبها الامام العدل فلا يحل لاحد منعها عنه نص
عليه في المدونة وغيرها كما قال المؤلف **قوله** ولو ظهر ان اخذها غير مستحق الى اخره
ـه يعني اذا دفعها الى من هو في الظاهر من اهلها ثم تبين انه ليس من اهلها فانها
تؤخذ منه ان امكن فتصرف في محلها ولا تعر على ما هي عليه فان تعذر اخذها فهل تجزي
ام لا قولان تقدم الشبيه عليهما في الكلام على مصرف الزكاة والمشهور في ذلك وفي
الكفارات عدم الاجزاء بخلاف الاجزا فيما تقدم الان فيما اذا كان الوالي جائرا
والفرق ظاهر **قوله** والاولى الاستنابة وقد تجب **ـه** يعني ان الاولى لمن وجبت عليه
زكاة ان يدفعها الى من يتولى اخراجها ولا يلي ذلك هو بنفسه قال في المدونة
خوف المحمدة قال **المؤلف** وقد يجب ذلك عليه يريد والله اعلم اذا غلب على ظنه
ان النفس تتأثر للمدح حتى يخشى فساد نيته او حدوث عجب بسبب اظهارها وقد
قال الله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو
خير لكم يحمل ملك ذلك على العموم في الصدقة الواجبة والتطوع وحمله الشافعي على
الخصوص في التطوع لادلة مذكورة في المطولات **ولعل** قوله تعالى وتؤتوها الفقراء
قرينة في الخصوص لان الواجبة غير مقصورة عليهم **قوله** وتؤدى بموضع الوجوب
ناجزا **ـه** يعني ان الاصل في الزكاة انه يجب اخراجها حين الوجوب وفي مكانها لا
تنقل عنه ولا تؤخر عن الحول وخرج ابو داود رضي الله عنه ان زيادا او بعض الامرا
بعث عمران بن حصين على الصدقة فلما رجع قال اين المال قال وللمال ارسلتني
اخذناها من حيث كنا نأخذها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضعناها
حيث كنا نضعها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حديث ولا تؤخذ من اغنيائهم
الا فترد في فقرائهم **قوله** فان لم يجدوا وتفضل نقل الى الاقرب **ـه** يعني فان لم يجد الامام لها
مصرفا في البلد الذي احرزت منه او وجد فدفع لمن يستحقها هنالك ما سد خلته
وفضلت فضلة فانه ينقل جميعها في الوجه الاول والفضلة في الوجه الثاني الى اقرب
المواضع الى البلد الذي وجبت فيه هذا هو الاصل الا انهم قالوا يبعثها الى
اشد البلدان حاجة من غير مراعاة قرب ولا بعد وهذا ايضا وجهه ظاهر لانها
اذا لم يكن في البلد الذي وجبت فيه لها اهل كان اولى البلدان اشدهم حاجة
قوله ولا يرجع الى بيت المال منها شي **ـه** يعني لان مصارفها محصورة فيما تقدم من
الاصناف وبيت المال ليست منها **قوله** فان اديت بغيره لمثلهم في الحاجة فقولان
ـه يعني فان خولف الوجه المتقدم ونقلت من البلد الذي وجبت فيهم الى بلد مساو

في الحاجة للبلد الذي حبست فيه فاختلف المذهب في اجزائها على قولين المشهور
الاجزاء والشاذ عدمه وهو مبني على ان المنع من النقل مكروه او محرم **قوله** فان كانوا
اشد فقال مالك تنقل اليهم وقال سحنون لا تجزئه **ه** يعني فان كان البلد المنقول اليه
اشد حاجة من البلد الذي حبست فيه فقال مالك تنقل اليهم وقال سحنون لا تجزئ يعني
فان كان البلد المنقول اليه وذلك يدل على رجحان النقل عنده وظاهر المدونة لا بد
من خروج شيء منها في البلد الذي حبست فيه **قوله** ولو غاب عن ماله ولا محوج ولا ضرورة
عليه ففي وجوبها بموضعه قولان **ه** يعني لو كان البلد الذي فيه المال غير البلد الذي
فيه مالكه وليس بالبلد الذي فيه المال وكيل لرب المال على اخراج زكاته ولا ضرورة على
رب المال في اخراج الزكاة بالموضع الذي هو فيه ففي اعتبار بلد المال او بلد ربه قولان ونبه
بقوله ولا محوج ان كان من يخرجها عنه بالبلد الذي فيه المال فانه لا يؤمر رب المال باخراجها
حيث هو لما يلزم عليه من اخراجها مرتين ونبه بقوله ولا ضرورة على انه ان كان برب
المال ضرورة لم يلزمه ايضا اخراجها لانه حينئذ ابن السبيل ان كان البلد الذي هو به غير
بلده او لما عليه في ذلك من المشقة ان كان ببلده والقولان لمالك وروى اشهب اخراجها
ببلد المال هو الاصل الا ان يكون بموضع رب المال حاجة فادحة فيخرجها حيث هو وهو
الاقرب **قوله** وفي اخراجها قبل الحول بيسير قولان **ه** يعني وفي جواز اخراجها قبل الحول
بيسير قولان والمشهور الجواز والقياس القول الآخر لغلبة العبادة عليها الا ترى
انهم اشترطوا النية في اخراجها على ما تقدم وقد جاءت ظواهر قابلة للتأويل تمسك
بها المخالف في جواز تقديمها اول الحول **قوله** وحد بشهر الى آخره **ه** يعني انه اختلف على
القول بجواز اخراجها قبل الحول بيسير في ذلك اليسير على اربعة اقوال فقيل شهر
وقيل نصف شهر وقيل خمسة ايام وقيل ثلاثة ايام واذا كان القياس عدم جواز
التقديم فاقرب هذه الاقوال اقصرها زمانا **قوله** وفيها ولو زكى عرضا الى آخره
ه يعني انما يقرب من تقديم الزكاة قبل الحول مسئلة المدونة وهي ان من زكى
عرض الاحتكار بعد الحول وقبل بيعه ودينا بعد الحول وقبل قبضه لم يجزه قيل
لمالك انه يتطوع قال ليتطوع في غير هذا وقال اشهب يجزيه فيهما وقيل اما في الدين
فيجزيه واما في العرض فلا وغلبة التعبد تقتضي رجحان المدونة وتقوي الاجزاء جواز
تقديمها بالزمن اليسير وهو الذي لاحظ اشهب هنا مع ان الحول قد حل فيهما اعني
مسئلة العرض والدين ولكنه قد طول ما بينه وبين البيع والا فقد نص [illegible] تقديمها
قبل الحول ووجه صاحب القول الثالث الاجزاء في مسئلة الدين لانه عين المزكى
بخلاف العرض والله اعلم

قوله صدقة الفطر

المشهور وجوبها مذهب علماء الامصار شرعيتها عموما على اهل البادية والحاضرة
واختلفوا بعد ذلك هل تصل الى حد الوجوب وهو مشهور المذهب او هي سنة والظاهر
هو المشهور لقول عمر فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر من رمضان وحمل الفرض
هنا على التقدير بعيد **قوله** وفي وقتها اربعة الى آخره **ه** يعني ان في وقت الوجوب
اربعة اقوال المشهور منها ليلة الفطر وقيل طلوع الفجر من يوم الفطر وقيل طلوع الشمس
من ذلك اليوم وقيل من غروب الشمس ليلة الفطر الى غروب الشمس ليلة العيد والضمير
المجرور من قوله في وقتها عائد الى الوجوب لكن قصر هذه الاقوال على القول بالوجوب
غير بين وعبارة غيره اشد حيث يقول واختلف في زمن الخطاب بها لانه اعم من كونها
من الوجوب والسنة وكذلك قول المؤلف ليلة الفطر ليس بجيد لايهامه العموم والتوسعة
في الوجوب جميع الليلة والصواب كما قال غيره واول غروب الشمس ليلة الفطر ويعتبر
عليه قول من قال من غروب الشمس ليلة العيد الى الزوال من يوم العيد واقرب هذه
الاقوال هو المشهور لقول الراوي صدقة الفطر من رمضان والفطر من رمضان اوله
غروب الشمس ليلة العيد ولا يصح لانه **تنبيه** هذا الفطر لما قبله من ليالي رمضان
لان ذلك الشبه في الصورة واجرها هو القول الثالث **قوله** وفائدته فيمن ولد او مات
او اسلم او بيع فيما بين ذلك **ه** يعني ان فائدة هذا الخلاف تظهر فيمن وجد او عدم
او ظهر فيه شرط الخطاب او انتقل عنه الملك والاول كمن ولد له مولود اما ابن او
مملوك في بعض هذه الازمنة فانه ان صادف غروب الشمس موجودا او تمادى وجوده
الى زوال الشمس وجبت صدقته على جميع الاقوال وان صادفه غير موجود سقطت
صدقته على القول المشهور فان وجد قبل طلوع الفجر وتمادى وجوده الى الزوال وجبت
صدقته على بقية هذه الاقوال وان لم يصادفه طلوع الفجر موجودا ولكنه وجد قبل طلوع
الشمس سقطت صدقته على القولين الاولين ووجبت على بقية الاقوال ثم اصنع هكذا في
بقية الاقوال وقلنا هذا في القول الرابع من نقل المؤلف والقول الذي نقلنا نحن ظاهر
لكلامهم هنا في التوسعة على معنى انه وجد في اي زمن من هذه الليلة واليوم وجبت
صدقته على خلاف ما يقولونه في الواجب الموسع في الصلاة الا ترى انهم يقولون اذا اغمي
عليه آخر الوقت سقطت الصلاة عنه وفي قول المؤلف ان بيع مع عدم تعرضه للهبة والصدقة
والميراث والعتق وغير ذلك بعض القصور الا انه يمكن ان يكون نبه بما ذكر على ما ترك
وكذلك قوله فيما بين ذلك لا يدخل فيه حقيقة من وجد مع غروب الشمس ليلة العيد **قوله**
والمستحب اخراجها الى آخره **ه** يعني ان الزمن الذي يجب فيه هو ما تقدم واما الزمن
الذي يستحب اخراجها فيه فهو ما بين طلوع الفجر وقبل الغدو الى المصلى سواء قلنا بانها
تجب بغروب الشمس ليلة العيد او قلنا بغير ذلك من الاقوال وهو الذي عنى بقوله اتفاقا

وهذا الزمن يضيق جدا على القول الثالث المتقدم قبل هذا والاصل في ان المستحب
ما ذكره ما خرجه مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامر بزكاة الفطر ان
تودى قبل خروج الناس الى الصلاة وهو معنى قول المصنف وواسع بعده اي ترك الزمن المستحب
ليس بمكروه كما نبه بعضهم على قول المولف قول ملكه وواسع بعده حكا في القول
باستحباب اخراجها قبل الغدو الى المصلى قوله وفي تقديمها بيوم الى ثلاثة قولان ش
يعني هل يجوز تقديمها للفقراء قبل زمن وجوبها بيوم وبيومين وثلاثة والمشهور عدم
الجواز الا لمن يفرقها وقد ثبت انها كانت تجمع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابو
هريرة موكلا بها قوله والمشهور وجوبها على من عنده الزائد ش يعني انه اختلف
المذهب في اليسار الذي يشترط في وجوبها فقيل هو ان يفضل له عن قوت يومه وهو
معنى قوله على من عنده اقرب يومه معها وقيل على من لا يجحف به ذلك في معاشه وهذا
لا ينضبط بالصاع بل بالعادة فربما يفضل للانسان صاع ولكنه ان اخرجه لم يقدر على
تخليصه فهذا لا يعتبر فضل الصاع في حقه وقيل انما تجب على من لا تحل له اخذها
وقصور هذا القول انما يتبين من اخر هذا الباب في الكلام على مصرفها فقيل لانه
تحل اخذها لكل فقير تحل له اخذ الزكاة وقيل انما تحل اخذها لمن ليس بيده صاع
فاكثر من طعام فعلى الاول من هذين القولين تجب على من لا يستحق اخذ زكاة المال
وعلى الثاني تجب على من عنده صاعان فاكثر من الطعام قوله وتجب عليه عمن تلزمه
نفقته من المسلمين خاصة بيان من تلزمه نفقته في كتاب النكاح وجا في الحديث
ادوا الزكاة عمن تمونون وخرج الدارقطني عن ابن عمر انه قال امر رسول الله صلى
الله عليه وسلم بزكاة الفطر على الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون وظاهره
يشمل الزوجة وساير القرابة من غير شرط الاسلام لكن في الصحيح من حديث ابن عمر
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على كل نفس من المسلمين
ومفهومه يقتضي سقوطها عن غير المسلم فقوله كالاولاد والاباء متفق عليه وهو
مثال للقرابة وقوله والعبيد متفق عليه وهو مثال الرق قوله والمشهور ولغيرهما
كالزوجة ش يعني ان الزوجة فيها قولان احدهما وهو المشهور وجوب اداء زكاة
الفطر عنها على الزوج والشاذ اسقاطها ومن اوجب ذلك الحقها بالقرابة بالشبه
لا كما قال المولف انها قسم ثالث خارج عن القرابة والرق ومن اسقط الحقها بالاجراء
والمراد من قوله وان كانت ملية راجع الى الزوجة يعني ان الزوجة تلزم زكاة
فطرها على الزوج فقيرة كانت او ملية وبه يتمسك الشاذ ايضا لانها لو
الحقت بالقرابة لوجب مساواتها حكمها فتسقط زكاة فطرها عن الزوج بالملا
ولعل هذا المعنى هو الذي اوجب جعل الزوجة قسما ثالثا ووجب اداؤها على
زوجة

زوجة الاب الفقير وخادمه وخادم الزوجة بجمر النفقة قوله ولو اشتري يوم
الفطر فرجع الى انها على البايع ش هذا الفرع من فروع المسالة الاولى وهو وقت وجوبها
ويعني المولف ان الامام اختلف قوله فيمن اشترى عبدا يوم الفطر هل تجب زكاة فطره
على المشتري وهو قوله الاول او على البايع وهو القول الثاني الذي رجع اليه وهو على ان
الفطرة تجب بغروب الشمس وكان العبد حينئذ على ملك البايع والقول الذي رجع
عنه انما يظهر بنا على ما قدمناه اول هذا الباب في الواجب الموسع قوله والمبيع
بالخيار والامة المتواضعة على البايع ش يعني لوجوب النفقة عليه في زمن الخيار وزمن
المواضعة وايضا فالضمان منه وبه علل ابن القاسم في المدونة ولو لم تكن الفطرة
في المبيع تبعا فاسدا على المشتري لان الضمان منه الان حبه اضطرابا منه فمنه من قال
انها على كل واحد من البايع والمشتري زكاة ومنهم من فرق بين ان يفسخ البيع
او يفوت وهذا الاخير لابن الماجشون وعن اشهب ان كان فوات البيع قبل يوم الفطر فعلى
المشتري وان كان بعده فعلى البايع وظاهر كلام المولف في العبد المبيع بالخيار
والامة المتواضعة ان البيع فيهما وقع يوم الفطر وفرض ذلك في المدونة انه وقع قبل
يوم الفطر ثم اتى الفطر ولم تنقض ايام الخيار ولم تخرج الامة من المواضعة وهو
احسن لانه ياتي زمن الوجوب وهو غروب الشمس من ليلة العيد او ما بعدها وفي
حال هذا العقد فيجب ذلك ترددا على من تكون الفطرة على البايع او على المشتري اما
اذا وقع البيع في اثناء اليوم فلا يشكل انه يجب بغروب الشمس ان تكون الفطرة على البايع
لان العقد متاخر عن ذلك ثم ينظر بعد هذا اذا مضى البيع هل نعيد منعقدا يوم الامضا في المسالة
او يوم شرايه على القولين المعلومين في هذا الاصل وعلى ما له في كتاب التجارة
والشفعة من المدونة قوله والمخدم يرجع الى الحرية على مخدمه ش يعني انه اذا خدم
عبده رجلا ثم هو حر بعد ذلك فان زكاة فطره تكون على الرجل المخدوم وذلك لان نفقته
تكون على المخدوم ولم يبق لسيده فيه منفعة بوجه قوله والرق فالثالث ان كانت
فعلى المخدوم ش يعني وان كان العبد المخدم يرجع الى ملك بعد انقضاء الخدمة كمن
اوصى بخدمة عبده لرجل وبرقبته لاخر فقيل تؤديها مالك الرقبة وهو مذهب ابن
القاسم وقيل هي على المخدوم وقيل ان طال زمن الخدمة كما هو في هذه المسالة فهي
على المخدوم لانه كالمستبد برقبته وخدمته معا ولانه لو وطيها الدر اغنه الحد
وان قصر زمن الخدمة كان كالمستاجر فهي على مالك الرقبة قوله والمشهور ان المشترك
على الاجزاء لا على العدد ش يعني ان المذهب اختلف كيف تودى زكاة الفطر عن
العبد المشترك بين مالكين فاكثر فالمشهور ان على كل واحد منهما بقدر
ماله فيه فثلث الفطرة على من له ثلث العبد ونصفها على من له نصفه وسدسها

لمن له سيده وهو معنى قول المولف على الاجزاء والشاذ انها على عدد المالكين يعني انه يكون على كل واحد منهم زكاة كاملة وهي رواية عبد الملك واذكرها سحنون واختار عبد الملك مثل المشهور قال وارى ان مالكا قاسه على المعتق بعضه يعني ان جميعها يكون على من له الجزء الرقيق وان قال عبد الملك وانما كان الحكم كذلك لانه يرثه وهو حابسه عن احكام الحرية وظاهر كلام ابن المواز انها تكون على مالكيه جميعا واحدة بالسواء لا نفقة الاجزاء واختلفت **قوله** وفي المعتق بعضه ثلاثة ه هذا الظاهر يحتمل ان يفسر به قوله على العدد ويفسره به غيره وهو الاليق لما ذكره الذهن اليه فيكون كالخلاف في التقويم على من اعتق من الشركاء اذا كان منفردا ه يعني ان العبد المعتق بعضه اختلف المذهب ايضا في كيفية زكاة الفطر عنه على ثلاثة اقوال المشهور ان على السيد بمقدار ما يملك من العبد ويسقط ما بقي لان المعتق بعضه غير متمكن من اخراج شيء من ماله والقول الثاني مثل الاول الا ان العبد يودي عن الجزء المعتق من ماله بقدر نسبته من الجميع وهو معنى قول المولف وعليهما والثالث ان السيد يودي جميعها لما اشار اليه عبد الملك في الفرع السابق ولو كان العبد معتق بعضه والرقيق منه بين جماعة لظهر حكمه من الفرعين السابقين لان **قوله** وتجب على سيد المكاتب على المشهور ه يعني ان المذهب اختلف في المكاتب على قولين المشهور وجوبها على سيده لانه عبده ولا يعترض على هذا بانتقال نفقته عن السيد الى المكاتب فان ذلك جزء من الكتابة التي هي عوض رقبته ان اداها والشاذ وهي رواية عن مالك انها على العبد قياسا على النفقة **قوله** وعلى الابق المرجو ه يعني انها تجب على سيد العبد وان ابق لكنه ان كان مرجوا لانه لم يخرج عن ملكه بخلاف من ايس منه فانه كالمعدوم ونص في كتاب ابن المواز ان عليه ما على عبده الغائب وان كانت عينه وان لم يعرف موضعه الا ان يكون ابقا اباقا ايس والمجرور من كلام المولف متعلق بتجب من قوله وتجب عليه عمن تلزمه نفقته من المسلمين **قوله** وعلى رب المال في عبيد القراض الى اخره ه وهذا المجرور يتعلق بما تعلق به الذي قبله الا انهما يختلفان في العطف فهذا معطوف على المجرور الاول من الجملة المشار اليها والمجرور الاخر معطوف على المجرور الثاني من الجملة المذكورة ومعنى القول الاول في هذا الفرع وهو المشهور ان رب المال يودي زكاة فطرهم من ماله غير مال القراض هكذا ذكره بعضهم وظاهر ما حكاه ابن حبيب عن مالك من رواية ابن القاسم وابن وهب ونحوه قال الا ان ذلك يكون من مال راس القراض ونحوه منه ما حكاه ايضا ابن حبيب عن اشهب واصبغ ان تزكى عنهم من مال القراض ثم يكون راس ماله ما بقي بعد اخراج زكاة الفطر منه خلاف ما في المدونة عن اشهب وهو الذي حكاه عنه المولف ومعناه ان زكاة الفطر

يخرج

يخرج من جملة مال القراض راس ماله فيكون على رب المال منها ما ينوب راس المال وحظه من الربح وعلى العامل ما بقي وقولنا من جملة مال القراض هو ايضا احد الوجهين في تفسير قول اشهب ان هذا الاخراج يكون من نفس مال القراض وقال بعضهم بل معناه ان رب المال يخرج ذلك من عنده من غير مال القراض فاذا وقعت المفاصلة اخذ من مال القراض بقدر ما اخرج وذهب ابن حبيب الى ان فطرتهم كنفقتهم من جملة مال القراض وراس المال هو العدد الاول من غير نقص وكل هذه الاقوال محتمل الا ان الذي تسكن اليه النفس مذهب ابن حبيب **قوله** وقدرها صاع الى اخره ه اما تقديرها بالصاع في جميع الانواع المخرج منها من غير استثناء القمح فهو المعروف في المذهب وانكر مالك ما روي من نصف صاع ولم يبح عنده وظاهر كلام المولف ان التسعة المذكورة كانت مقتاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهو كلام صحيح اما قصر اشهب الاجزاء على الستة الاول فلانه راى الاقتصار على ما ورد وان كان ليس في الحديث نص على البر والسلت لكنهما انما الطيب من الشعير فينبغي فيهما قياس الاجزاء الاخلاف ما نفاه واستحسن اشهب فيهما الترتيب فالاولى عنده اولا في الاخراج من الثاني ثم كذلك الى اخر الستة ولابن حبيب تفصيل في ان الثلاثة الاول لا يجوز له ان يخرج من ادناها وان اكل من اعلاها واما الستة الباقية فان اخرج من قوته منها اجزاه وان اخرج من غير قوته لم يجزه وان كان المخرج منها اعلى وهو استحسان **قوله** فلو اقتيت غيره الى اخره ه يعني لو اقتيت غير ما ذكر فهل يجزئ الاخراج منه قولان المشهور الاجزاء وهو الظاهر لان في تكليفه غير قوته حرجا عليه والشاذ عدم الاجزاء رعيا للنص وما في معنى النص **قوله** وفي الرقيق من كتابه قولان ه يريد من كتابه زيادة كيل الرقيق على كيل القمح اذا طحن واطلق في المدونة عدم الاجزاء وجعل ابن يونس قول ابن حبيب مفسرا له وهو انه اذا اخرج من كتابه يجزيه وكان من نفى الاجزاء رأى ان في اخراج الرقيق بعض التحجير ولكن الغالب على حال الفقراء استعماله من غير بيع ولا يظهر فيه حجر **قوله** ويخرج من غالب قوت اهل البلد ه يعني كان ادنى من قوته او اعلى فان اقتات نوعا ادنى من غالب قوت اهل البلد لشح اخرج من غالب قوت اهل البلد ولم يجزه غيره وان لم يكن لشح وانما هو لفقر فالظاهر اجزاء قوته عنه وان كان اطلاق كلامهم يقتضي مساواته لمحل القولين وهو ما اذا كان لغير شح ولا فقر ولكنه مقتضى حاله كالبدوي يأكل الشعير بالحاضرة وهو قول فان ذلك عادة اهل البادية مليهم وغيرهم ولعموم في زكاة الابل شيء مما يلحق بهذا الاصل **قوله** ومصرفها مصرف الزكاة ه يعني انها تصرف لمن ذكر صرف زكاة المال اليه وظاهر كلامه انها تصرف في جميع الاصناف الثمانية فان كان مراده هذا ففي نص في كتاب ابن المواز لا يعطى منها من يليها ولا من يحرسها وظاهر كلامهم

انه لا يبطل صيامها المجاهرون واكثر عبادا نهم انما نعطيا للفقرا والمساكين
وبقية كلام المولف تقدمت الاشارة اليه سوى قوله واذا ادى اهل الصيام بقيمة
اجزاه ومعناه والله اعلم ان كانت عادتهم في بلدانهم يتولون اخراجها كما قالوا في زكاة
الحيتة واما الولي نتقدير لهم بها عادة فلا ينبغي ان يجزيه ذلك لعزوب اخراجها عن
النية والله اعلم **قوله الصيام واجب** كرمضان
والكفارات والنذور ونفل يعني ان الصيام ينقسم من جهة حكمه الى الواجب
وغير الواجب وذلك مستلزم لكونه في اصله مطلوبا شرعا على ان منه ما هو محرم
ومكروه وينتقر وجود المباح منه لكن الممنوع منه انما يوجد لعارض كصوم يوم
العيد ويوم الشك فكان حقيقته من حيث هي مقتضية الطلب ولان الايات والاحاديث
الواردة بطلبه تاتي مطلقة وما ياتي بالمنع منه ذلك ياتي مقيدا ثم الواجب منه ما
هو بايجاب الله تعالى وهو رمضان ومنه ما هو واجب بايجاب الله ولكن للمكلف فيه
تسبب كالكفارات ومنه ما هو واجب بايجاب المكلف على نفسه كالنذور وهناك
واجبات اخر ترجع الى بعض هذه المذكورة اذا تؤملت كصيام عشرة ايام عوضا عن
الهدي وثلاثة في الفدية وكالصيام في جزاء الصيد واستعمل المولف لفظ النفل
هنا فيما دون الواجب سواء كان فضيلة كعاشوراء وعشر ذي الحجة او غير ذلك
واستعماله صحيح وربما يستعمل هذا اللفظ فيما هو دون الفضيلة والامر في ذلك قريب
قوله ورمضان واجب الى اخره يعني ان صوم رمضان وان كان واجبا كما قدمنا الان
لكنه مجمع على وجوبه وكونه مجمعا على وجوبه ليس امرا يختص به بل يشاركه في ذلك
غيره كالكفارة واما تكفير من امتنع من صومه مع الاقرار بوجوبه فهو وان اختلف
المذهب في تكفيره كما اختلف في الصلاة وذهب الجمهور الى انه عاص غير كافر وذهب
ابن حبيب الى تكفيره لكن مذهب ابن حبيب في الصلاة اقوى منه في الصوم لانه ذهب اليه
كثير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وجاءت احاديث تدل على ذلك ولا نعلم من يوافق
ابن حبيب على مذهبه في الصوم الا الحكم بن عتيبة ولا يوجد له من الادلة ما يوجد في
مثل
الصلاة ولما كان قصد المولف في الاصل انما هو ذكر مجرد الاقوال وتنبيهها انما هو
تبع منه الحاق هذا الباب بباب تارك الصلاة قوله وشرط صحته الاسلام هذا
الشرط وان كان مجملا هنا فهو عام في كل صوم ولا يختص به رمضان بل كل عبادة ما عدا
الاسلام فان الاسلام شرط فيها واضافة الشرط الى الصحة يقتضي ان مذهبه صحة القول بخطاب
الكفار بفروع الشريعة **واعلم** ان الاسلام المشروط في هذه العبادة وما اشبهها
انما هو الايمان لكن الفقها يتسامحون في ذلك قوله ويستحب قضاء يوم اسلامه يعني
ان من اسلم في نهار رمضان فانه يستحب له ان يقضي ذلك اليوم ويحتمل ان يكون بسبب ذلك

الاحتياط

الاحتياط خشية ان يتقرر اسلامه على ذلك النهار لان الانتقال من دين الى دين لا يكون
فجاة في الغالب وانما يكون بعد تامل فاذا اسلم في اثناء النهار فالغالب انه قبل ذلك من
الليل كان ينظر فاحتيط له باستحباب قضاء ذلك اليوم وان صح هذا نافى الاستحباب
في حق من اسلم اول النهار وهذا المعنى تقدمت الاشارة اليه في الكلام على استحبابه
في المدونة لمن نوى الاقامة بعد فراغه من الصلاة اي بعيد قوله وشروط وجوبه البلوغ
الثالث
والعقل والنقا من الحيض والنفاس هذا الشرط يحتمل عوده الى الكل والى بعض هذه
الشروط ويحتمل رجوعه الى الثالث خاصة وهو النقا من دم الحيض والنفاس والاول اقرب
وهذا الشرط الثالث هو مذهب الاكثرين وخالف فيه القاضي عبد الوهاب وغيره وعده
من شروط الصحة لا من شروط الوجوب لانه لو كان شرطا في الوجوب لانتفا الوجوب عند
انتفائه ويلزم عليه انتفا القضا وذلك خلاف الاجماع وتحقيق الكلام في هذه المسالة
في غير هذا الفن قوله ولا يومر به المطيق على المشهور بخلاف الصلاة يعني اذا قبل
البلوغ فلا يومر به الصبي المطيق عليه كما يومر بالصلاة المشهور انه لا يومر به بخلاف
الصلاة والشاذ انه يومر به قياسا عليها ولما ثبت في الصحيح انهم كانوا يصومون
الصبيان في يوم عاشوراء وذلك في رمضان اكد وكانه في المشهور راى ان سبب امر
الصبي بالصلاة انما هو التمرين عليها لئلا يثقل عليه اداوها بعد البلوغ وهذا المعنى
غير حاصل في الصوم لانه انما يكون مرة في العام وينقطع فلا يتاتى فيه تمرين قوله
سنوا
ومتى بلغ عاقلا وقلت المسافة فالقضا انتفا خلاف الصلاة لما تكلم على
تفسير الشرط الاول وهو البلوغ انتقل الى ما يتعلق بالشرط الثاني وهو العقل وقد
علمت ان اثر الشرط انما هو في عدم المشروط عند عدمه فلذلك تكلم اولا فيمن لم يبلغ
ويتكلم الان فيمن ذهب عقله ثم على هذا في الشرط الثالث وكلامنا هنا كان
لا يليق به غير قوله ولا يومر به المطيق ومعنى كلام المولف ان من بلغ عاقلا ثم جن
فاطبق عليه سنين قليلة قال ابن حبيب وهي الخمس ونحوها وجعل العشر في حيز الكثير
فان هذا يقضي اذا عاد اليه عقله من غير خلاف في المذهب واسقط قضاءه غيرهم
وهو الظاهر عندي واحتج اهل المذهب على صحة قولهم بقوله تعالى فعدة من ايام
اخر في حق المريض والساهي والمجنون مريض ليس بين لان القضا مشروط بتقدم
الوجوب ويتقرر سببه والجنون مانع من ذلك بخلاف الحيض ومعنى قول المولف
في الصلاة
بخلاف الصلاة اشارة منه والله اعلم انه لا يعترض علينا في هذا الموضع في الصلاة
فان الفرق بين مفترقان الا ترى ان الحيض يمنع من ادايها وقضايها بخلاف الصوم
فانه لا يمنع في الصوم الا من الادا قوله والا فثالثها ان قلت وجبت والمشهور
القضا يعني ان عدم الشرطان المذكوران اولا واخرها بان يبلغ مجنونا وكثر

سنوا الصبا فدا ونكونا حرهوني الامرين وان في ذلك ثلاثة اقوال وجوب القضا
وهو المشهور وسقوطه والتفرقة بين ان تقل السنون التي اطبق فيها فيجب القضا وبين
ان تكثر فتسقط وقد علمت اختيارنا في المحل الذي اتفقوا اهل المذهب على وجوب القضا
وها هنا احرى ان نقول بالسقوط والمشهور هنا هو القياس على محل الوفاق في الفرع
السابق واما القول الثالث بالتفرقة فاستحسان وهو يقرب من قولهم في قرب من الائمة
في قضاء الفوايت من الصلوات بين القليل والكثير على مذاهبهم هناك **قوله** ولا اثر
للنوم اتفاقا **ش** يعني ان زوال العقل بالنوم لا اثر له في ايجاب القضا بل الاتفاق
كما في الصلاة لانه غير مقدور على التحرز منه في النهار وهو مع ذلك يبعد عنه الزوال
للعقل ولذلك يعبر عنه بعضهم بانه ساتر للعقل غير مزيل له قالوا ولو كان جميع
النهار **قوله** واما الاغما فان كان كل النهار فكالجنون **ش** يعني في ايجاب القضا لانه
مساوله في ذهاب العقل وقيل ان كان بمرض يعني خفيفا للمساوات لان الجنون مرض
قال صاحب هذا القول وهو محمد بن الماجشون او يكون بائر مرض قالوا اما ان لم يكن عن
مرض وهو قليل فهو كسل او نوم يريد فيصح صومه كذلك ولا يلزمه القضا لكن ابن
الماجشون لا يشترط في ايجاب هذا الاغما للقضا ان يكون كل النهار كما يظهر من كلام
المولف وانما يشترط فيه ان يكون قبل الفجر ثم يدوم الى ما بعد طلوعه فانظره **قوله**
فان كان في اقله واوله سالم فكالنوم **ش** يريد ان كان الاغما في اقل النهار مع
سلامة اوله فلا اثر له كالنوم وذلك لكثرته في الناس ولا يلزم على هذا الحاق الجنون
في هذا القليل وتبع المولف ابن بشير في نقل هذا الموضع فلم يذكر في هذا القسم
خلافا ونقل ابن يونس عن ابن عبد الحكم انه يقول القليل من الاغما والكثير منه سوا
وعليه القضا وان كان بعد العصر قال ابن يونس كالمعترض عليه انما يعتبر فساد
صومه بعدم النية فاذا صحت له النية لم يفسد صومه ولو اغمي عليه نهاره كله كمن بيت في
نهار رمضان لم ياكل ولم يشرب فانه تجزيه صومه وهذا الاعتراض لا يختص بابن عبد
الحكم **قوله** والا فقولان وفي الجل والنصف قولان **ش** يعني وان لم يكن الامر كما ذكر
بل كان في اقله واوله غير سالم من الاغما او كان في غير الاقل اما في النصف او
الجل لكن مع سلامة اول النهار من الاغما ففي كل قسم من هذين القسمين قولان وجوب
القضا وسقوطه وفصل المولف هذا الفصل على مسلتين وعادته في مثل هذا جمعه
ويذكر ما فيهما من الاقوال وهو ممكن ها هنا فيقول والا فيما الفرق بين اول
النهار واخره وهذا اخصر لو فعله ويبقى عليه ان يذكر قول اشهب في الجل في المدونه
هذا مو استحسان يعني القضا ولو اجتزا به ما عنف وذكره ايضا في النصف هنا مع
نقله الخلاف في الجل غير محتاج اليه لانه يعلم قطعا ان من لا يجزا اغماوه جل النهار

النهار موجبا للقضا لا يرا ذلك في النصف النهار الا ان يكون ذلك في العكس ابن
ذلك في النصف فقد لا يراه في الجل فتعين لكن على هذا التقرير يكون هذا قولا اخر وهو
لم يتعرض له **قوله** ومتى انقطع الحيض قبل الفجر فلا اثر له **ش** هذا هو الكلام على الشرط
الثالث وهو النقا من الحيض والنفاس ولم يتعرض المولف هنا للنفاس للعلم بانهما
متساويان في غالب الاحكام **قوله** وقيل ان امكن الغسل قبله وقيل ان اغتسلت **ش**
يعني ان هذا القايل يشترط في نقي الحيض وفي هذه المسلة امكان وقوع الغسل قبل الفجر
ولم يكتف بظهور القصة البيضا كما اشترط بعضهم في الصلاة لمنافات الحيض لكل
واحدة من العبادتين اعني الصلاة والصوم واما القايل الثالث فانه اضاف الى هذا حصول
الغسل وراى ان اثر المانع يتنزل منزلته فيراه ان اكثر الحيض كالحيض فالشرط على القول
الاول وهو المشهور بسيط وهو انقطاع الدم خاصة وعلى القول الثاني مركب منه ومن
امكان الغسل وعلى القول الثالث مركب منهما ومن حصول الغسل **قوله** فان شكت صامت
وقضت **ش** هذه هي مسلة المدونة المشهورة واستقرى منها ما ياتي تنبيه المولف عليه
وهي مسلة فيها نظر لانه الزم فيها الا مساك لمجرد الشك ولم يستصحب الاصل
وهي الاباحة السابقة على طلوع الفجر قريبا من قوله فمن شك في الفجر فلا ياكل
قال ابن رشد وهو بخلاف الصلاة فانه لا يجب عليها ان تقضي ما شكت في وقته هل كان
الطهر فيه وما قاله بين فان الحيض مانع من اداء الصلاة وقضايها وهو داء او موجب
القضا وهو الطهر في الوقت مشكوك فيه واما في الصوم فانما يمنع من الادا خاصة
ولا يمنع من القضا فلهذا وجب عليها قضا الصوم دون الصلاة **قوله** ويعرف رمضان
الراجح **ش** يريد ويعرف دخول رمضان بالرؤية اي رؤية الهلال اما في حق الراءي
فيعتمد على الحس واما في حق غيره فبوجوه اقواها الخبر المنتشر المستفيض وهو
المحصل للعلم او للظن القريب من العلم ويليه الشهادة قال المولف على شرطها يعني
فيما في هذا الباب ما يعتبر في غيره من الحرية والعدالة والعدد هذا هو المشهور
في المعلوم وذهب محمد بن مسلمة الى قبول شهادة رجل واحد والمراتين في الهلال
وهو بعيد وكل ما ذكر هنا فانه يعتبر في ساير الاهلة كهلال شوال وذي الحجة وغيرهما
وانما ابتا النظر في الشهادة ومن شهد بها اذا كان ثم قاض او جماعة من المسلمين
ينظرون كنظره هذا معنى قول المولف ان كان ثم معتنون ثم قال وان لم يكن فعن
الخبر يعني على شرطه من الضبط والعدالة وعلى هذا يقبل فيه قول العبد والمراة
ونكون هذه ضرورة تبيح الانتقال من الشهادة الى الخبر كما ينقله الرجل الى داره
بل هذا اولى **قوله** واذا انقل بالانتشار الى اخره **ش** يعني اذا كان انما نقل خبرا
منتشرا او شهادة عادلة ذات عدد كما تقدم عن شهادة معتبرة بما تقدم او

خبر منتشر وهو معنا قوله على شرطهما اي عن الخبر المنتشر او الشهادة المعتبرة
لزم ساير البلاد وهذا الكلام اذا بقي على ظاهره كما فسرناه فلا خلاف فيه في المذهب
الاشيا لم ينقله المولف وما ذكره المولف من الخلاف وهو قوله الا عن حاكم مخصوص يعني
فلا يلزم البلاد الخارجين عن ولايته فكلامه الاول لا يتناوله حتى يحتاج الى استثنايه
لان ذلك العزل انما هو فيما ينقل من حكم الحاكم المخصوص حكمه ببلدا وجهة فيرا هذا القايل
ان حكمه لا يتعدى محله ولا يثبت كساير الاحكام كما صرح به المولف في قوله فلا يلزم غير
المولى عليهم واما ما ينقل عن الشهود او الخبر المنتشر فلا يختص به جهة دون جهة **قوله**
وفي النقل بالخبر قولان **ش** يعني انه اختلف هل يكفي النقل الواحد عن الامام وعن الخبر
المنتشر وظاهر كلامه وعن الشاهدين وليس كذلك فان هذا الخلاف انما هو في النقل عن
الامام وعن الخبر المنتشر لا عن الشاهدين واصل هذا السوال هو ما حكاه الشيخ ابو محمد
بن ميسر قال الشيخ ابو محمد كما ينقل الرجل الى اهله وولده فيلزمهم الصوم بقوله وكمن
ابو عمران في صحة ما نقله ابو محمد وفي تشبيهه فقال انما الرواية عن ابن ميسر اذا وجه
القوم رجلا الى بلد ليأتيهم بالخبر فاخبرهم انهم راوا الهلال لزمهم الصوم بقوله قال
ابو عمران وهذا الاحجة فيه لانهم لما بعثوه لذلك صار كالمستكشف لهم وانكر الناصر
بن رشد كلام ابن عمران وسوى بين هذه الوجوه الثلاثة في القبول وهي بعثهم العدل
ليأتيهم بالخبر واتيانه من غير ان يبعثوه او خبره لاهله بثبوت الروية قال وانما
يفترق بعثهم من اتيانه من قبل نفسه بالنسبة الى حكم الحاكم فيجب للحاكم ان يحكم
بقوله اذا بعثه وبامر الناس ولا يجب له ان يحكم اذا اتاه من غير ان يامره بل يصوم
الحاكم كما يصوم ساير الناس وقول ابن رشد صحيح **قوله** ويقبل النقل بالخبر الى الاهل
ونحوه عنهما على الاصح **ش** يعني انه يكفي نقل الرجل الواحد ومن في معناه كالخادم
والاجير ومن في عياله عن الخبر المنتشر وعن الامام وهو مراده بقوله عنهما على الاصح
القولين وقيل لا يكفي ذلك وفيه بحث فان قلت قد سبق منك اعتراض على المولف في
الاستغنا هناك بنيته على انك اعدت الضمير المجرور من قوله عنهما على الخبر المنتشر
وعلى الشهادة واعدته هنا على الخبر المنتشر وحكم الحاكم وهلا سويت ايضا في
المسلتين قلت عود الضمير في المسلة الاولى على ما اعدناه عليه هو الصحيح لانه
المذكور المتقدم في قوله اما بالخبر المنتشر واما بالشهادة وكذلك المسلة الثانية
لا تصح الا بان يعاد الضمير على الخبر المنتشر وعلى حكم الحاكم لان المسلة كذلك هي من
الامهات والماخذ الذي يعلم قطعا ان المولف نقل منها حتى انه لو اراد غيره لم يوجه
عليه سوال الا اخر قوله اشار للاول **قوله** وخرج قبول شهادة الواحد عليه وليس بسديد
للمشقة **ش** يعني ان من المتاخرين من خرج في المذهب قولا بقبول شهادة الشاهد

الواحد

صورته يرد على تعليلهم الشهادة مع ثبات ... من ... الشهادة

اصل كعمران ... الخبر ... الهلال ... الامام ... الشهادة ... ح

الواحد في الهلال على القول الاصح المذكور الان لان شهادة الواحد في الاهل ان كانت
معتبرة لزم طردها في غير الاهل وان لم تعتبر لزم الا تقبل في الاهل ورده بالفرق
بالمشقة في تكليف النساء ومن في معناهن السماع من الامام ومن المخبر عن
الامام ولا مشقة في ذلك على الرجل في سماع ذلك **قوله** وفي قبول الشاهدين الراحة
ش يعني اذا شهد الشاهدان برؤية الهلال في غير الصحو قبلا من غير خلاف في
ذلك وان انفردا برؤيته في الصحو مع نظر الناس الكثير بل العيد فاختلف في قبول
شهادتهما على ثلاثة اقوال احدها القبول وهو ظاهر المذهب والثاني عدمه
والثالث التفصيل بين ان يكون نظرهما في الجهة التي نظر الناس فلا يقبلان وبين
ان يكون نظرهما الى الجهة اخرى فيقبلان هذا ما ذكره المولف والذي في المذهب
انما هو القولان المذكوران الاولان واما الثالث فكلام ذكره بعض المتاخرين
اراد ان يجمع به بين القولين الاولين **قوله** واذا اكملا الى اخره **ش** يعني اذا شهد
شاهدان على الرؤية فقبلا فعد الناس ثلاثين يوما من رؤيتهما ونظروا الهلة
اخر ثلاثين والسماء مصحية فلم يروا شيا ففي هذه المسلة قال مالك هما
شاهدا سوء والضمير المجرور من قوله فيها عايد على المسلة لا على المدونة واختار
البرازي وهم الشاهدين مقطوع به في هذه المسلة بخلاف التي قبلها فان سحنون قال
فيها واي ريبة اعظم من هذا فما يوهم الشاهدين غير مقطوع به وعلى هذا يجب
ان يقضي الناس يوما في مسلة ما لو اذا كانت شهادة الشاهدين على رؤية هلال
شوال وعد الناس ثلاثين يوما ولم يروا هلال ذي القعدة وكذلك يفسد الحج اذا
شهد برؤية هلال ذي الحجة **قوله** ووجب على المنفرد الى اخره **ش** يعني ان من رءا
الهلال وحده فاما ان يكون معلوم العدالة او يكون ظاهر العدالة ترجا تزكيته
او لا يكون معلوم العدالة ولا ترجا تزكيته اما لانه غير معلوم الحال او ظاهره
الفسق وغير ذلك والاول والثاني يجب عليهما رفع الشهادة بالرؤية لظهور
فايدة الرفع في حقهما اما بان يكون الامام يرى قبول شهادة الواحد هذا
او لانه حامل لمن حصل له مثل ما حصل لهذا الشاهد على اداء الشهادة
فيستقل الحكم بشهادتهم واما الثالث وهو الذي لا يرجا قبول شهادته
فاختلف في وجوب الرفع في حقه الى الامام على قولين احدهما السقوط طلبا
لستر حاله وقلة الفايدة في رفعه ويجب ان يراه جماعة عظيمة فيستحيل
تواطيهم على الكذب فان ارفع واحد منهم كان ذلك لغيره فيتبين على الرفع
وهذه الفايدة هي التي راعاها القايل الثاني بوجوب الرفع وايضا فيجب على
كل واحد منهم مثل ما وجب على الاول وقال اشهب احب الي ان يرفع وما هو

البيعا

كانه

في

حامل لا

في هذا

بالواجب عليه وهذا قول ثالث بالاستحسان ووجهه ظاهر **قوله** ويجب على الجميع
الامساك ه يعني ان الثلاثة المذكورين يجب على كل واحد منهم ان يمسك عن الاكل
بل يجب عليه اتيان الصوم ان كان هلال رمضان لحصول سبب الوجوب في حقه قطعا
وهو الرؤية سواء قبلت شهادته او ردت **قوله** ومن افطر فالقضاء والكفارة ومن
المتاول لغوا ه يعني ان من افطر من هؤلاء الثلاثة واما ان يفطر منتهكا لحرمة
الصوم او متاولا والاول لا خلاف في المذهب في وجوب الكفارة في حقه والثاني قولان
وهما خلاف في حال هذا التاويل هل هو قريب او بعيد لانه لا يكفي مطلق التاويل
بل لابد من التاويل القريب هذا ما في المذهب في هذه المسئلة **قوله** ولا يفطر في هلال
شوال ظاهرا واختفا وانا من المتصور على الاصح ه يعني ان من انفرد برؤية
هلال شوال ولم يكن له عذر يستتر به في الفطر ولا يفطر ظاهرا لانه
يعرض نفسه للاذا من غير ضرورة الى ذلك وهل يجوز له الفطر خفية اذا امن
الظهور عليه في ذلك قولان اصحهما منعه لما قد يتطرق اليه ان ظهر به مع
امكان تحصيل غرض الشرع بالفطر بالنية وان امكنه ان ياكل عند طلوع
الفجر فحسن لانه ان ظهر عليه حينئذ لم ينسب الا الى الغلط وكذلك عند الغروب
قوله وان كان له عذر يبيحه كالسفر ونحوه افطر ه يعني وان كان لهذا المنفرد
بالرؤية عذر يبيح اكله في رمضان متجاهرا كالسفر والحيض ومرض يمكنه معه
الصوم من غير مشقة ويرى من نفسه المشقة فهذا يفطر بالاكل والحاصل ان
الاصل وجوب الفطر عليه والمانع منه خشية نسبته الى الفسق فاذا زال المانع
بقي الوجوب على ما كان عليه **قوله** ومتى رؤي قبل الزوال فللقابلة على
الاصح ه يعني ان الهلال اما ان يرا قبل الزوال او بعده فان رؤي قبل الزوال فهل
يكون لليلة القابلة فيتمادى الناس في يومهم على ما ابتدؤوه من صوم في رمضان
وفطر في شعبان او لليلة الماضية فيكفوا عن الاكل اذا اصبحوا معتقدين انه من
شعبان ويفطرون اذا اصبحوا معتقدين انه من رمضان في ذلك قولان اصحهما عند
المؤلف هو الاول وان رؤي بعد الزوال فلا خلاف انه لليلة القابلة وروى البزار في
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت اصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم صائما صبح
ثلاثين يوما فرا هلال شوال نهارا فلم يفطر حتى امسى وضعف هذا الحديث
من جهة سنده مع احتمال انه لم يره الا بعد الزوال **قوله** واذا انفرد عدل في اوله
الراجوه ه يعني اذا شهد شاهد برؤية رمضان وشهد اخر برؤية هلال شوال
وبين الرؤيتين ثلاثين يوما فهل تلفق شهادتاهما وينبني على ذلك قولان احدهما انها
تلفق فيفطر الناس والثاني انها لا تلفق بخلاف ما لو كان بين الرؤيتين تسعة

هو

وعشرين

وعشرين يوما فانها تلفق وهو معنى كلام المؤلف في قوله بخلاف ما قبله واعلم ان
اصل هذه المسئلة ليحيى بن عمر في المجموعة قال فيها واذا شهد شاهد على هلال
رمضان واخر على هلال شوال لم يفطر بشهادتهما فقال بعضهم اذا كان بين الرؤيتين
تسعة وعشرين يوما لان الشاهد الاول لم يوافق الثاني لاحتمال ان يكون الشهر ثلاثين يوما
على رؤية الاول واما اذا كان بين الرؤيتين ثلاثين يوما فان الاول يوافق الثاني ولابد
لاستحالة زيادة الشهر على ثلاثين يوما وقال بعضهم هذا صحيح على قول من يرى
تلفيق الشهادتين في الافعال وهو خلاف المشهور وقال بعضهم بل لا فرق بين ان يكون
بين الرؤيتين ثلاثون يوما او تسعة وعشرين يوما لكل واحد من الصورتين يدخلها
الخلاف في تلفيق الشهادة على الافعال اما اذا كان بينهما ثلاثون يوما فلما بينا
الان واما اذا كان بينهما تسعة وعشرون يوما فلان الثاني يوافق الاول على دخول اول
الشهر الاول لامتناع ان يكون الشهر اقل من تسعة وعشرين يوما وقال بعضهم هذا
وهم لان الاول لا يصح شهادة الثاني اذا كان بينهما تسعة وعشرون يوما قال
والصواب ان يقال يقضي اليوم الذي شهد به الاول لانهما اتفقا انه من رمضان واذا
كان بين الرؤيتين ثلاثون وجب ان يفطر لاتفاقهما على ان ذلك اليوم من غير
رمضان ولم يجب قضاء اليوم الاول لانهما لم يجتمعا عليه قال والصواب ان قول يحيى
مطلقا لا تلفق الشهادتين بحال **قوله** الثاني اتمام ثلاثين يوما ولو غم شهور
متعددة ه يعني ان الامر الثاني من الامرين اللذين يعرف بهما دخول رمضان
اتمام شعبان ثلاثين وهو اتفاق من سائر الشهور وسواء كان الشهر الذي قبل
شعبان ثلاثين او تسعة وعشرين حتى لو كان كما قال المؤلف غم قبله شهور متوالية
وهذا المذهب الا ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلاثين **قوله**
ولا يلتفت الى حساب المنجمين على الراجح ه يعني ان الناس اذا لم يروا الهلال لم
يلتفتوا الى كلام المنجمين في ان الشهر ناقص وكذلك اذا راوا الهلال لم
يلتفتوا الى كلام المنجمين في ان الشهر كامل لما اشار اليه النبي صلى الله عليه
وسلم نحن امة امية لا نحسب ولا نكتب وعول بعض التابعين عليه وانكره عليه
تابع اخر وكذلك عول عليه ابن سريج من الشافعية وصنف من كذا ابنه اذا تعذر النظر
اليه من جهة حيلولة السحب وشبه ذلك وعموم الحديث يرد على ذلك من غير
تفصيل بين الغيم وغيره **قوله** واذا كان غيم ولم تثبت الرؤية فالراجح
يعني ان يوم الشك الذي جاء النهي عن صيامه هو ان تكون السماء مغيمة ليلة ثلاثين ولم
تثبت الرؤية فصبيحة الاثنين الذي ليلته كما وصف هو يوم الشك وقال الشافعية
ليس هذا يوم شك وانما يوم الشك هو ان يتحدث على السنة من لا تقبل شهادته

ان الناس قد راوا الهلال ولم يثبت ذلك هذا هو معنى قولهم وهو الحق على انا
والغيم مامورين باكمال العدد ثلاثين بلا شك فان قلت فكذلك في هذه الصورة
نحن مامورين باكمال العدد ثلاثين بلا شك فنقول ان مثير الشك فيما ذكرناه حاصل
وهو ما جرى على السنة الناس من ان الهلال رئي والشك موجود ولا سبب للشك
في الصورة الاولى وهو عدم الروية وذلك لا يثير شكا لانه اعم منه واذا فرعنا
على ان يوم الشك هو ما قاله المولف فيبقى الامساك الى اخره يعني انه ينبغي الكف
عن الافطار حتى يأتي المسافرون من اقوار البلاد وينتشر الناس وتسمع الاخبار فاذا
ارتفع النهار ولم يوجد موجب للصيام افطر الناس والا نظر في ذلك الموجب على ما تقدم
وقد وقع في الرواية ما ظاهره الكف جميع النهار وهو بعيد اذ ذاك في صورة صيام
يوم الشك احتياطا على انه من رمضان وهو خلاف المذهب على ما سبق ان تكلم
قوله فان ثبتت الروية وجب الامساك والقضا ولو كان افطر او عزم ه يعني
فان تبين في اثناء النهار ان الهلال رئي البارحة وجب الامساك عن الاكل بقية
النهار ولا يكون تقدم الاكل الواقع في هذا النهار قبل ثبوت الروية مبيحا للاكل
في بقيته ويجب قضاء صوم هذا اليوم ولا يجزيه العزم على صيامه كمن عزم على ذلك من
الليل ولم ياكل من النهار مانعا من وجوب القضا لان ذلك العزم غير جازم فقوله افطر
راجع الى وجوب الامساك وقوله او عزم راجع الى وجوب القضا قوله فلو ثبت بعد
افطر الى اخره ه يعني ولو تبين ان الهلال رئي في تلك الليلة كما تقدم الا ان وجب
الامساك ممن افطر بعد ذلك متاولا ان هذا اليوم لما كان لا يجزيه فيجوز له ان
يفطره وتاول هذا العذر ولا كفارة عليه لان الكفارة عند اهل المذهب منوطة
بانتهاك حرمة الصيام مع الافساد وهو غير حاصل هنا واما ان كان غير متاول
بهذا العذر وهو مراد المولف بقوله بخلاف غيره فهل تجب عليه كفارة المشهور
وجوبها والشاذ سقوطها وهو الصحيح لان هذا الافطار لم يكن معتبرا للصيام اي
صيام هذا اليوم لان الفرض ان صيامه كان ساقطا في ظاهر الامر والفرض ايضا
ان القضا كان واجبا قبل الافطار وبالجملة ان الكفارة منوطة بافساد صيام
نهار رمضان على سبيل العمد وذلك معدوم هنا قوله واما الحايض الى اخره ه
يعني ان الحايض ومن ذكر معها وفي معناها المريض يصح مفطرا لعذر الموجب
يصح فطرهم لو اذا زالت الموانع في حقهم في اثناء النهار لم يجب عليهم الامساك
بخلاف من اصبح مفطرا ثم علم انه اول يوم من رمضان لاعلم عنده بالروية كما
تقدم الان قال المولف لانه ابيح له الفطر مع العلم به اولا يعني ان الفرق بينهم

ويبين

ويبين من طرا عليه العلم بالروية ان هولا جاز لهم الفطر في نفس الامر وفي الظاهر
وهو معنى قوله مع العلم به اولا فصار هذا اليوم في حقهم كيوم من شعبان واما
من طرا عليه العلم فانما ابيح له الفطر في الظاهر لا في نفس الامر فاذا ظهر ما
في نفس الامر تغير الحكم ووجب الامساك هذا هو الفرق الذي يعللون عليه وفيه
نظر واطلاق المولف المانع على الحيض والجنون صحيح واطلاقه على الصبا والسفر فيه
مسامحة وكذلك نفيه الوجوب لانه لا يلزم منه نفي المفروض وهولا يندب لهم ان
يمسكوا بقية النهار وذلك لفظ الام اذا توسط قوله ولو كان جاز وطي المسافر
بقدومه امراته تطهر ه يعني لاجل الفرق المتقدم جاز للمسافر اذا قدم نهارا
فوجد امراته المقيمة قد اغتسلت من الحيض ان يطاها لان الفطر قد ابيح لكل
واحد منهما مع العلم بان اليوم من رمضان والحاصل ان عدم الامساك في حقهم ليس
مقصورا على الاكل والشرب بل يبيح ايضا الجماع واختلف الشيوخ في المسافر يقدم
فيجد امراته الكتابية قد طهرت من الحيض هل تلحق بالمسلمة في هذا الحكم قوله
وفي الكافر يسلم قولان ه يعني انه اختلف في الكافر يسلم في اثناء نهار رمضان
هل يجب عليه الكف عن الاكل وما في معناه والاقرب انه لا يجب لانه لما غفر له ما
قد سلف ساوى في الحكم الصبي ويحقق ذلك سقوط القضا عنه وهكذا نقل غيره
وقد نص عبد الملك على استحباب الكف فيكون قولا ثالثا في المسالة قوله وفيجب
افطار العطش الى اخره ه يعني ان من ادركته ضرورة من غير مرض فافطر لاجلها
لشدة عطش او جوع فاختلف هل له ان يستديم الفطر بقية النهار اختيارا ولو
بالجماع على قولين اجاز له ذلك سحنون ومنعه ابن حبيب قال على اصله فيمن ازال
ضرورة باكل الميتة هل له ان يستديم الاكل الى ان يشبع اجاز له ذلك سحنون وجمهور
اهل المدينة ومنعه ابن حبيب قال ابن حبيب فان اكلوا بعد ذلك اعني في مثله الصبا
جهلا او تاويلا او تعمدا فلا كفارة لانهم تشبهوا المريض قوله وصيام نذرا او قضا
او بعادة ه يريد يوم الشك الذي تقدم ذكره قبل هذا وكلامه يوهم ان الفروع
التي جرى معنا من عوارض يوم الشك وليست من عوارضه خاصة بل هي عامة فيه وفي
غيره لان يوم الشك ليس هو اخر يوم من شعبان كيف ما اتفق بل حتى تكون السما
مغيمة في ليلته ومعنى صومه نذرا ان ينذر صوم يوم او ايام بعينها فيكون يوم الشك
بعضها الا ان ينذره من حيث هو يوم الشك كمن يقول لله علي ان اصوم يوم الشك فان
فعل ذلك لم يلزمه لانه راجع الى نذر المعصية وصومه قضا كمن عليه يوم من رمضان
فيقضيه في يوم الشك وصومه بعادة كمن يسرد الصوم او يوافق يوما جرت عادته
به ان يصومه كيوم الاثنين او يوم الخميس قوله وفي صومه تطوعا الكراهة والجواز

اه يعني انه اختلف في جواز صومه تطوعا على قولين احدهما انه مكروه لانه اذا
صامه بخصوصيته من غير ان يوافق قبله صوما كان يشبهها بصائمه احتياطا والثاني
الجواز لان النهي مقصور على من صامه احتياطا **قوله** والمنصوص النهي عن صيامه احتياطا
اه لم يبين حكمه سوى انه منهي عن صيامه والظاهر انه على التحريم لقول عمر
رضي الله عنه من صامه فقد عصا ابا القاسم **قوله** وخرج اللخمي الى اخره اه
هذا هو المقابل للمنصوص ومعناه ان صيام يوم الشك يخرج وجوبه من مسالتين
احدهما من شك في الفجر فاختلف هل يباح له الاكل وحرم او يجب الكف ويكره
فخرج اللخمي على القول بالوجوب والجامع ان كلا واحد من الزمانين مشكوك فيه
هل هو جزء الواجب فاذا كان الحكم في احدهما تحريم الاكل وجب كون الاخر مثله
والمسالة الثانية الحائض تجاوز دمها عادتها ولم تبلغ خمسة عشر يوما على ما مر في
كتاب الطهارة على القول بانها تحتاط بالصيام ثم تقضي وجب ان يكون الحكم في
يوم الشك كذلك والجامع ان الاحتمال في الصورتين معا دائر بين الوجوب والتحريم
لان ما زاد على العادة ان كان في نفس الامر من ايام الحيض حرم صومه وان كان من
ايام الطهر وجب صومه ويوم الشك ان كان من شعبان حرم صومه لموافقة النهي
وان كان من رمضان وجب صومه واذا كان الحكم في احدى الصورتين الوجوب لزم
الحاق الاخرى بها **قوله** وهو غلط لثبوت النهي اه يعني ان هذا التخريج غلط لان الجامع
المذكور في الصورتين ان لم يكن صحيحا فلا تخريج وان كان صحيحا منع من اجراء الوجوب
ثبوت النهي وهو حديث عمار لانه حينئذ يصير التخريج قياسا فاسد الوضع وطريق
المؤلف هنا في الرد على اللخمي اصح من طريق ابن بشير في الرد عليه اذا تومل به
قوله ولو صامه احتياطا الى اخره اه يعني ان من صام يوم الشك محتاطا به من
رمضان ثم تبين انه من رمضان فانه لا يجزيه لفقدان النية الجازمة وهو الجامع
بينه وبين مسالة اشهب وهو من صلى شاكا في دخول الوقت ثم تبين له ان صلاته
وقعت داخل الوقت **قوله** ورده اللخمي الى اخره اه يعني ان اللخمي رد على اشهب
بان الحكم في الاصل مخالف للحكم في الفرع لان الحكم في الصلاة تجزيه ادا اوقعها قبل دخول
الوقت سوا قطع بدخول الوقت او شك فيه والحكم في الفرع وهو صوم يوم
الشك الوجوب **قوله** هذا من نظر الى اخره اه يعني ان اللخمي لما رد على اشهب
بما قاله شبه المسالة بمسالة مختلف فيها وهي من شك في وضوء او غسل فتوضا
او اغتسل ثم تبين انه كان محدثا حين توضا او اغتسل فاحد القولين الاجزاء
فيجب ان يكون في مسالة يوم الشك كذلك **قوله** والصواب مع اشهب اه المناكان
الصواب مع اشهب هنا لان هذه المسالة فرع عن التي قبلها وقد تبين ان الصواب فيه

مثل

التحريم

160

التحريم وذلك يصحح تشبيه اشهب في مسالة الصلاة ويمنع من تشبيه اللخمي في مسالة
الطهارة لان من صحح الطهارة اعتقد انها كانت واجبة مع الشك والتحقيق ان اشهب
واللخمي جرى كل واحد منهما على اصله فاشهب يرى المنع من صوم يوم الشك فلا تتي
بصيامه مع الشك لا يجزيه اذا تحقق لفقدان الشرط وهو النية الجازمة ولان
المنهي عنه لا يجزي عن المامور به واللخمي يرى وجوب الكف وذلك يستلزم النية الجازمة
بزوال العذر فاذا انتفى بعد ذلك ان ذلك اليوم من رمضان كان الواجب واقعا في محله
قوله واما الاسير وغيره لا يمكنه رؤية الهلال ولا غيرها فيكمل ثلاثين اه
يعني ان الاسير ومثله المحبوس فاما ان يمكنه الرؤية اولا فالاول حكمه حكم
المطلق فيعمل على ما تقدم واما الثاني فيكمل الشهر ثلاثين هذا كله لا خلاف
فيه ما لم يؤد الى لبس **قوله** فان التبست عليه الشهور بنى على الظن اه
يعني انه يجتهد ويتحرى بحسب الامكان فان ظن شيئا عمل به ويكون الظن في حقه كالقطع
في حق غيره لتمكن غيره من القطع وتعذره عليه هاهنا **قوله** فان فقد الظن فقولان
الى اخره اه يعني فان لم يجد امارة ولم يستطع الوصول الى الظن فهاهنا قولان
يشبهان القولين فيمن التبست عليه دلائل القبلة هل يصلي الى جميع الجهات او يتحرى
جهة يصلي اليها وكذلك من نذر يوما بعينه من الجمعة ثم نسيه هل يتحرى يوما
يصومه او يصوم الجمعة كلها وقيل في هذا يصوم اخر يوم من الجمعة **قوله** صام
جميع الشهور وتحرى شهرا اه تفسير للقولين المذكورين في مسالة الاسير فقوله
صام جميع الشهور هو القول الاول وهو الذي يشبه القول بالصلاة الى الجهات
الاربع ويشبه القول بصيام ايام الجمعة وقوله وتحرى شهرا هو القول الثاني
وهو الذي يشبه تحري جهة وتحري يوم في المسالتين المشبه بهما والقول بصيام الشهور
بعيد لما يلزم من تكليف ما لا يطاق **قوله** فان تحرى شهرا فاخطا بما بعده اجزاه
اه يعني فاذا كان فرض الاسير التحري فتحرى شهرا فصادف ما بعد رمضان
وقع صومه قضاء واجزاه ونابت له نية الاداء عن نية القضاء للضرورة ثم ينظر
بعد ذلك في عدد ايام الشهرين هل يتفقا او يختلفا على ظاهر المذهب فان صادف
هو شوال وكان ناقصا ورمضان كاملا قضى يومين وان كان رمضان ناقصا
وشوال كاملا فلا قضاء وان كانا معا كاملين او ناقصين قضى يوما واحدا وهو
يوم العيد **قوله** وان اخطا بما قبله الى اخره اه يعني وان كان ظنه تحرى واوقع
صومه شهرا قبل رمضان فان جرى له ذلك سنة واحدة لم يجزه اتفاقا لاتيانه
به قبل ان يجب عليه فيبقى في عهدة الواجب ولا يرد عليه احد القولين في وقوف
اهل عرفة يوم الثامن لما سيذكر في موضعه وان جرى له ذلك ازيد من سنة

صح وظاهر كلام ابن العربي [illegible] حكاه [illegible] جميع [illegible] النصل [illegible] الشيوخ [illegible] المسوقة [illegible]

فالشهر الاول غير مجزئ اتفاقا واختلف في وقوع الشهر الثاني قضاء عن رمضان الاول
ثم يصوم شهرا عن قضاء عن الثاني وكذلك ان جرى له ثلاث سنين فاكثر بطل الشهر الاول
واختلف فيما بعد من الشهور على ما قلنا واجراهما بعضهم على الخلاف في طلب تعيين
الايام في الصلاة والاقرب عدم الاجزاء فيما ساعل من عليه اياما كثيرة يصلي الظهر
المسلمين مثلا قبل الزوال او في يوم غير يوم بين امارات اوقات الصلاة الحضرية امارات رمضان وفرض
الصلاة متسع الوقت الخطي مغتفر **قوله** وشرط الصوم كله النية **ش** يعني ان جميع
انواع الصوم فرضه ونفله معينه يشترط في صحة النية لقوله صلى الله عليه وسلم انما
الاعمال بالنيات ولقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان قيل
انه ليس بعمل فلا يدخل تحت عموم الحديث الاول والحديث الثاني لم يثبت قلت الصحيح
انه عمل لقوله تعالى كل عمل ابن ادم له الا الصيام فانه لي وانا اجزي به سلمنا انه ليس
بعمل لكنه لا يصح في كل زمن بل في بعضها فيحتاج القصد الى ايقاعه في زمن ما من الازمنة
التي يصح وقوعه فيها فان قلت ظاهر ما في كتاب الصلاة ان المؤلف جعلها من الاركان
لانه قصر مصاحبتها شرطه في الركن عنده وهو تكبيرة الاحرام لانه فرق هناك بين
تكبيرة الاحرام يعني وفرق بين الشرائط والفرائض وها هنا عد النية من الشرائط
بقوله ويشترط في الصيام كله النية قلت الظاهر ان المؤلف في هذا الموضع لم
يحافظ على الاصطلاح الا ترى يقول بعد هذا وشرطه الامساك في جميع زمانه عن ايصال
كذا وشرطه الامساك عن شرط كذا مع ان هذين الشرطين ليسا من الاركان قطعا
فلم يبق الا انه ترك الاصطلاح اما انه اختلف قوله في النية فلا **قوله** ولا يشترط
مقارنتها الفجر لمشقة **ش** يعني ان نية الصوم مخالفة في الحكم لغيرها من نيات
سائر العبادات فان النية انما شرعت لتمييز العمل عن غيره والتمييز انما يكون
مقارنا لما يميز به وخولف هذا في نية الصوم فاجيز تقديمها من اول الليل لان الموقف
وغيره للمشقة ويريدون بذلك ان اول زمن هذه العبادة ياتي والانسان نائم في الغالب
او يقظان ولكنه بحيث يعسر عليه الوصول الى مقارنة النية الفجر فلو كلف النية حينئذ لشق
ذلك عليه بخلاف نية الصلاة والطهارة والحج وغيرها ولم يرض هذا الفرق بعضهم
وتمسك في جواز التقديم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
ولفظ التبييت مقصور على وقت طلوع الفجر بل ظاهر اللفظ انما يتناول ما قبل غير
ذلك بكثير **قوله** والمشهور الاكتفاء بها اول ليلة رمضان لجميعه **ش** يعني ان المذهب
اختلف في نية رمضان هل يكتفى باستحضارها اول ليلة او لا بد من استحضارها
كل ليلة والاول هو المشهور والثاني شاذ ولكنه ظاهر في النظر لان ايام الشهر
عبادات متعددة وكل واحد منها محل مستقل فاذا احتاج الى اول يوم الى نية

وجب

وجب في الثاني وما بعده كذلك وراعا في المشهور ايضا ارتباط هذه الايام بعضها ببعض
فرادى ذلك ان يجعلها بالعبادة الواحدة **قوله** وكذلك الكفارات **ش** يعني ان في عدم
طلب تجديد النية كل ليلة والشهر حاصل في الكفارة التي يشترط التتابع فيها واما
ما لا يشترط التتابع فيه فيضعف الاكتفاء فيه بنية واحدة **قوله** وفي الحاق السرد ونذر
يوم معين ثالثها يلحق السرد **ش** يعني انا اذا قلنا ان رمضان يكتفى فيه بنية في اوله
فهل يلحق به سرد الصوم ومن نذر يوما معينا عمره مثلا وذكر في ذلك ثلاثة اقوال احدها
انهما يلحقان اما السرد فلان دوامه يحصل له الشبه واما المعين المكرر فلوجوبه
وكثرة اتيانه وتعيين زمانه والثاني انهما لا يلحقان ولا الحاق وجهه والثالث انه يلحق
السرد لقوة الشبه فيه ولا يلحق النذر المذكور لتخلل ايام الفطر بين اجزائه وذلك
فيه قادح في الشبه ولو جاز ان يكتفى فيه بنية واحدة لاكتفى الانسان في كل رمضان
باتي بنية واحدة **قوله** والمشهور ان عاشوراء كغيره **ش** يعني ان المذهب اختلف في
وجوب التبييت ليوم عاشوراء قال عبد الحق ولا يصح هذا الحديث في القضاء ثم ان هذا
القائل لم يلحق بعاشوراء سائر انواع التطوع كما فعله اشهب والبحث
يرجع عنه الى تخصيص العام المخصوص بالقياس فان قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل مخصوص بيوم عاشوراء فاذا قسنا على يوم عاشوراء
صيام التطوع كان ذلك زيادة في التخصيص **قوله** وعن ابن الماجشون لا يحتاج
المعين الى نية **ش** هذا النقل حكاه القاضي عن ابن المعذل وحكى ابن حبيب
عن ابن الماجشون ان اهل البلد اذا اصبحوا مفطرين بعلم الهلال بالرؤية او بالشهادة
عنه حكم الموضع فكذلك يجزئ من لم يعلم وان لم يبيت الصيام وكذلك الغافل
والمجنون قال بعض الشيوخ وكان لم يا تعين صوم اليوم اجزاء ما تقدم من نية
الصيام كنا ذر يوم الجمعة او يوم الجمعة قال وعلى هذا الاكتفاء الراي يعرف
بيد ان يعجم علمه اولا يعجمهم وحكى عنه ابن حبيب ايضا فيمن اصبح في رمضان بعد
اوله ينوي الفطر ناسيا فلا شي عليه وهذا وما قاله الشيخ الذي نقلنا عنه
يقوي ما نقله القاضي عن ابن الماجشون خلاف ما حكاه ابن حبيب **قوله** فاذا
انقطع التتابع الى اخره **ش** يعني اذا فرعنا على المشهور في عدم اشتراط
تجديد النية في التتابع فان انقطع التتابع بفطر لمرض او سفر او حيض او ما
اشبه ذلك فهل يلزم تجديد النية عند ما يعود الى الصوم وفي ذلك ثلاثة اقوال
الاول وهو المشهور لزوم تجديدها والثاني عدم اللزوم والثالث الفرق بين الحال التي
ينقطع تتابعها بسببه فلا يلزمها تجديد وبين غيرها فيلزمه قال المؤلف لقوله
يعني في العروة في الشاكة يعني من شك بعد ان طلع الفجر هل طلع بعد الفجر

قال المشهور وتجديده للنبي صلى الله عليه وسلم ... قال مالك ... قالوا الا ... يوم عاشوراء ... وقد عمد الكعب

من حيضها او قبله انها تقضي وعلل ذلك بانها لا تدري هل انقطع عنها الدم قبل الفجر وهذا يقتضي بسبب مفهوم العلة انها لو تيقنت ان الدم انقطع عنها قبل الفجر لما قضت مع انه لم يتقدم لها نية وقوى هذا القول من ذهب اليه بان تخلل الحيض صيام رمضان وما في معناه كالمعلوم عادة فصار كان صيام اعني الصيام بعده سوا ولا خلاف غير الحيض فانه معلوم في اول الصيام وفيه نظر

قوله واذا رفض النية الى اخره ه يعني ان من اصبح ناويا للصيام ثم نوى الفطر فاختلف المذهب هل يبطل صومه بذلك ام لا على قولين احدهما وهو المشهور انه يبطل والثاني وهو الشاذ لا يبطل وهذا الاصل مختلف فيه وهو مطرد في العبادات المفتقرة الى النية ما عدا الحج قال المولف كما يبطل قبله يعني كما لو بيت الصيام فلما كان قرب الفجر نوى الفطر فانه يبطل صوم ذلك اليوم وظاهر كلام المولف ان الفرع المشبه به عار من الخلاف ونص اشهب فيه على سقوط الكفارة في صوم رمضان قال وان كان بعد ذلك تغليظ الكفارة واما الفرع الاول فقد تردد بن القاسم هل سمع من مالك فيه الكفارة قال بن القاسم واحب الي ان يكفر وقطع سحنون فيه بسقوطها وسلمها في الفرع المشبه به الا ان خالف فيه اشهب والظاهر وجوب القضا في الفرعين معا مع الكفارة بين في الفرع الثاني المشبه به قوله وشرطه الامساك الى اخره ه الضمير المضاف اليه عايد الى الصيام المشترط فيه النية وقد تقدم ان المولف تسامح في هذا الكلام باطلاقه الشرط على الركن وتحو الشرط الاتي بعد هذا وامارة الصوم المذكور في هذا الشرط فتسامح ان يمسك عن ايصال طعام او شراب ولم يقل عن ايصال شي لتعم الحصا وما في معناه وكانه تكلم على الشرط المتفق عليه وترك المختلف فيه لان نقل الفروع بعدها اذا يأتي عليه وهو حسن لكن قوله او المعدة عطفا على الحلق يرد هذا فان ما يصل الى المعدة اذا ادخل من الاحليل وبالحقنة مختلف فيه وقد ذكره هنا فان قلت مراده ما يصل الى المعدة من المنافذ الواسعة كالانف والفم قلت ان كان هذا مراده فيلزم ان يستغني عن ذكر المعدة لانه لا يصل الطعام الى المعدة من الواسع الا بعد وصوله الى الحلق واذا كان وصوله الى المعدة كافيا في الافطار فالزايد على ذلك غير معتبر اي غير محتاج اليه قوله وايلاج الحشفة في قبل او دبر ه محفوض معطوف على ايصال ويريد ان قدر الحشفة من المقطوع الحشفة ينزل هنا منزلة سالمها كما تقدم اول الكتاب قوله وفي نحو التراب والحصا والدرهم قولان ه يعني ان المذهب اختلف في ابتلاع ما يصل الى جوفه من شي مما لا يستعمل في الغذا هل يفسد بذلك صومه ام لا على قولين احدهما ان صومه يفسد لانه قد

شغل

[هامش:] غير

[هامش:] على

قد شغل المعدة كما يشغلها الطعام والثاني لا شي عليه لانه لما كان من غير جنس الغذا ولا سيما الحصا صار وجوده كعدمه بل في وجوده مضرة فلا يقع به الفطر وتاول سحنون على مالك في الحصاة انها كانت من اسنانه كالفلقة واما لو اخذها من الارض فابتلعها عامدا لزمه القضا والكفارة ورد القولين الى قول واحد وذكر ابن حبيب عن ابن القاسم الفرق بين المدرة والحصا فجعل المدرة كالطعام وجعل الحصا والجوزة وما لا يغذي انه يقضي في عمده من غير كفارة ويسقط القضا في سهوه وقال بن القاسم في النواة يعبث بها فتنزل في حلقه فلا قضا عليه في النافلة ويقضي ويكفر في الفريضة هذا مع ان الفاعدة فيما اوجب الكفارة في الفرض يوجب القضا في النفل قوله وفي وصول ما يماع من العين الى اخره ه يعني ان المايع اذا دخل من المنفذ الضيق من الاعالي كالعين او دخل من الاسافل حتى وصل ذلك الى المعدة فاختلف فيه على ثلاثة اقوال احدها وجوب القضا والثاني سقوطه والثالث التفصيل بين العين ونحوها فيجب وبين الاسافل فلا يجب لانه يبعد نزول الغذا من الاعالي بخلاف العكس وجعل المولف هذا القول هو المشهور ورواية بن القاسم في المدونة ان ابن احتقن بشي يصل الى جوفه فالقضا بل جعله في الرضاع ينشر الحرمة لكن شرط فيه صيرورة ذلك غذا له واما الجايفة فلا بعد من هذا كله وظاهر كلام المولف انه اختلف فيها وقد نقل من الرواية لا كفارة عليه ولا قضا فيها قال لانه لا يصل الى محل الطعام ولو وصل اليه لمات والخلاف الذي في دهن الراس خلاف في حال وقال بن لبابة ومن استنشق بخور المر يفطره ويكره ذلك له قوله وغبار الطريق ونحو الذباب يدخل غلبة مغتفر ه الضمير المجرور يرجع الى الحلق اي يدخل على حلقه وانما عفي عنه وعن غبار الطريق لمشقة التحرز وظاهرها في المجموعة عن عبد الملك يقضي في الذباب وهو بعيد قوله وفي غبار الدقيق قولان ه اطلق المولف القولين وظاهره يتناول الواجب والتطوع والقضا فيه انما يعلم لاشهب وهو القايل لا يقضي في التطوع الا ان يفطر بعد ذلك وقال القاضي عبد الوهاب لا شي عليه وقال الشيخ ابو محمد بن ابي زيد رضي الله عنه ينبغي الا شي عليه في غبار الدقيق وكيل القمح ولا بد للناس من هذا ثم قال فانظر ما الفرق بينه وبين الدقيق قوله وغبار الجبس ونحوه ه يريد ومصوغ ذلك مختلف فيه لكن القول بالفطر بما يصل الى الجوف اضعف من القول في غبار الدقيق وان كانا معا لا بد منهما ه قوله والمشهور الا قضا في فلقة من الطعام بين الاسنان تبلع ه القايل فيها بالقضا هو اشهب فيما نقل عنه بن عبد الحكم ونقل عنه بن حبيب انه احب اليه

[هامش:] كلام المولف ... الا ان التفصيل المنصوص ... عن بعضهم نص ... روايته وفيه ... اليها ... من ومن ... انه ... السطحية ... تصحيحه ... دخل معه

قال وليس بالبين فانظر هل هو قول ثالث في المسئلة وقيد المولف المسئلة بقوله بين
الاسنان لابن حبيب في كلامه ما اذا اخذها من الارض وقيد الشيخ ابو محمد المسئلة بما
يمكنه طرحه واما لو ابتلعها غلبة فلا شيء عليه قوله والمضمضة لوضوء الراجح ه
ح اما جواز المضمضة فلا اشكال فيه بل الحكم فيه الندب كما في المعطر غير
انه لا يبالغ في ذلك كما جا عن النبي صلى الله عليه وسلم واما من شدة العطش فاجازه
اهل المذهب للضرورة قال ملك ولا باس ان يبتلع ريقه مع قولهم يكره للصائم ذوق
الطعام ولو مجه ومضغ الخبز للصبي ومجوا العراد ولو مجه ولعل ذلك في المضمضة
لشدة الضرورة اليها واما القضا فيهما مع الغلبة بوصول الوضوء اعني ما الوضوء
الى حلقه والكفارة في العمد ظاهر قوله والسواك مباح الراجح ه ح اما السواك
باليابس الذي لا يتحلل منه شيء في اول النهار فلا خلاف في جوازه وكذلك اخر النهار
على المشهور وحكي عن البرقي كراهته كمذهب الشافعي واما بالرطب اي بالاخضر
فظاهر المذهب كراهيته كذوق الطعام قال ابن حبيب ولو مج ما يجتمع في فيه
فلا شيء عليه قال وهي في النافلة اخف قال ومن جهل ان يمج ما يجتمع بفيه حتى
وصل الى حلقه فليقض في الواجب ولا يكفر وفي هذا اسقاط للكفارة مطلقا خلاف
تشبيه المولف له بالمضمضة الا ان يعم كلام ابن حبيب كما المشهور قوله وشرط
للامساك عن اخراج مني او مذي ه ح اما اشتراطه الامساك عن اخراج المني فلا خفا
به واما المذي فلحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه
القيء وهو صائم فليس عليه القضا وان استقا فليقض ولا اشكال ان الواجب
عوض التعرض اختيارا لما يوجب القضا ويفهم من الحديث ايضا سقوط القضا
في حق من غلبه القيء قوله وفي المذي والانعاظ قولان ه ح لا يخفى ان القولين في
التعرض الى اسبابهما فان ذلك خلاف المذهب وهو ظاهر كلامه بان قد هذا وانما
يريد هل يجب القضا اولا والاشهر وجوبه والاقرب سقوطه لعموم الدليل الدال على
وجوبه وفهم بعضهم من نقل الاصحاب في المذي مستدلا على ذلك بسقوط الكفارة
وكذلك فهم في القيء اختيارا واستدل عليه بهذا المعنى وهو ظاهر لولا الحديث
المتقدم قوله والمبادي الراجحة ه ح نفيه التحريم لا يقتضي الاباحة لما علمت
ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم غير انه لم يعرفه ببيان حكمها وقد كرهوا ذلك في
المشهور وجعلوا الكراهة تتفاوت بالاشدية على نحو ما رتب المولف المبادي
فاحقها بالاطلاق الفكر واشدها الملاعبة فكما انها في استلزامها خروج
المني والمذي متفاوتة على حسب هذا الترتيب فكذلك يكون حكمها في الكراهة
انتقالا من الادنى الى الاعلى ومع في المذهب تفرقة بين الفرض والنفل بين

الشيخ

الشيخ والشاب وعموم الكراهة مطلقا وانت تعلم ان من ابى كره القبلة لا يكره ما
قبلها وقد يكره ما بعدها والبعد النظر في بقية الاقوال قوله وان علمت نفيها
حرم ه ح يعني نفي السلامة والتحريم ظاهر قوله فان شك فالظاهر التحريم ه
يعني وان شك في السلامة فقولان الظاهر منهما التحريم وقيل الجواز لان الاباحة
هي الاصل مع كثرة احاديث اباحة القبلة من غير تعرض فيها للتفصيل خرج
مسلم عن عمر بن ابي سلمة انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايقبل الصائم فقال
صلى الله عليه وسلم سل هذه لام سلمة فاخبرته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع ذلك فقال
يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اما والله اني لاتقاكم لله واخشاكم له قوله فان فكر او نظر ه ح جمع
الفكر مع النظر لانهما متفقان في الحكم عنده واسقط القضا في الانعاظ والمذي
يكون عنهما غير مستدام سببا هما الذي هو بها الفكر والنظر معللا بالمشقة
وهو ظاهر واستحب بعضهم القضا في المذي اذا كان سببه النظر غير المستدام نظر
وفي العتبية من رواية ابن القاسم واذا نظرة من غير تعمد فامذى فليقض هذه
الوجوب وسكت المولف عن بيان حكم الانعاظ والمذي اذا كانا عن فكر او نظر
مستدامين وكانه استغنى عن ذلك بقوله اول هذا الفصل في المذي والانعاظ
قولان ولم يبين فيه كبير بيان واحال عليه في حكم القبلة فقال والقبلة مطلقا
ولو واحدة كالفكر المستدام غير ان المنصوص فيهما عند غيره سقوط القضا
في الانعاظ ويومي به في المذي على خلاف الامر بذلك هل هو على الوجوب او على في
الاستحباب ولكن ان يقال ان المولف تعرض الى ذكر حكمهما في الانعاظ والمذي
اذا كانا على استدامة وهو القضا الا انه كيف قال فان استدام فقضا وكفر
فيكون قوله فقضا راجع الى موجب القضا وهو الانعاظ والمذي وقوله وكفر راجع
الى موجبه وهو المني وهذا قريب من السواك والله اعلم قوله فان امنى ابتدا فقضا
الا ان يكثر ه ح يعني فان امنى اول الفكر او مع اول النظر من غير استدامة
فيهما فعليه القضا بلا كفارة الا ان يكثر ذلك فيسقط القضا ايضا للمشقة
بكثرة ذلك والذي قاله ظاهر في النظر الا ان الظاهر من قول المولف في هذا الفصل
انه قصر الى تتبع نقل ابن بشير ولكنه خالفه في مواضع منه ومنها هذا الموضع ه
فان المولف ساوى بين المني الناشئ عن النظر والفكر غير المستدام في سقوط
القضا مطلقا مع الكثرة وابن بشير سكت عنه في النظر لان النظر عنده
اقوى من الفكر في استدعاء المني واضرب المولف ايضا عن مذهب الشيخ ابي
الحسن القابسي في النظرة الاولى اذا كانت قصرا فكان عنها المني انه اوجب فيهما

الكفارة وساوى وبين النظر المستدام **قوله** فإن استدام فقضا وكفارة الا ان يكون
بخلاف عادته ففي التكفير قولان ش يعني فإن استدام الفكر او النظر حتى امنى
فعليه القضا والكفارة اذا كانت تلك عادته لانه جنى مختارا في استجلاب
المني واما اذا كانت عادته بخلاف ذلك فالاظهر عندي سقوط الكفارة لعدم
الانتهاك الذي هو مناط الكفارة وقريب من تقرر فيهم هنا بين استدامة النظر
وعدم استدامته نعم فيهم كذلك في حق الحاج الا انهم حكموا على غير المستديم
بالهدي خاصة دون القضا واوجبوا القضا على المستديم وروى اشهب عن مالك
ان الذي ادام النظر في الحج حتى امنى لا قضا عليه ولا عمرة انما عليه الهدي **قوله** والقبلة
مطلقا ولو واحدة كالفكر المستدام ش قد تقدم قولنا على كلام المولف
في الفكر المستدام وان اشار اليه من كلامه اذا كان عنه انعاظ او مذي
والحاصل ان في الفكر المستدام يقضي على خلاف في الانعاظ والمذي ويقضي مع
الكفارة في المني الا ان يكون على خلاف عادته وكذلك يكون الحكم في القبلة الا ان فيه
قولا ثالثا باستحباب القضا اذا انعظ ذكره ابن القاسم عن مالك في التنبيه (?)
قوله والملاعبة والمباشرة الى آخره ش يعني ان الملاعبة والمباشرة حكمهما
حكم القبلة سوا لان المني الناشي عنهما تجب به الكفارة من غير التفات الى عادة
المباشر وخالف اشهب في ذلك اعني في المني ومذهبه قريب مما حكيناه عنه
في ادامة النظر في الحج ومعنى قول المولف كالمني للمجامعة فيما دون الفرج يعني
ان المباشرة والملاعبة اذا كان عنهما مني فسد الصوم كما يفسد بسبب المني
الناشي عن مجامعة فيما دون الفرج وما حكاه المولف عن اشهب له في المجموعة
طائفة قال فيها اذا تابع النظر حتى انزل فعليه الكفارة فاذا اوجبها في مدا (?)
ومة النظر فاحرى المباشرة **قوله** وماء المراة كمني الرجل ش يعني ان كل ما
تقدم من التفصيل في مني الرجل من الكلام في الفكرة والنظر الى آخره الكلام
على الملاعبة والمباشرة تجري مثله في ماء المراة سواء وهو صحيح منصوص
عليه لمن تقدم من اهل المذهب **قوله** والقي الضروري كالعدم ش يعني ان من
ذرعه القي اي سبقه وغلبه فلا شي عليه لما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من ذرعه القي وهو صائم فليس عليه القضا وان استقا فليقض **قوله** وفي
الخارج منه من الحلق يسترد قولان كالبلغم ش من الاولى للتبعيض والبيان
والثانية لابتداء الغاية ويعني ان ما جاوز الحلق منه فرد الى داخل الحلق
بعد امكان طرحه اختلف فيه هل يوجب قضا الصوم ام لا على قولين كالقولين
في البلغم اذا رده بعد ما يظهر في الفم وهذا التشبيه للقولين بالقولين

عليه

لتقاربهما

لتقاربهما في المعنى لا غير قال بعض في البلغم لا يفطر في الفرض المستقر دوم ومن
نفى القضا في البلغم نفى القضا في القي بل قد نص ابن حبيب في القلس اذا رده
بعد امكان طرحه على القضا والكفارة في العمد والجهل ونص في النخامة على ان
من ابتلعها بعد وصولها الى طرف لسانه لا شي عليه وفي اسا قال لان القلس طعام
وشراب واوجب سحنون في البلغم يخرج من الصدر او من الراس الى طرف اللسان
ثم يبتلعه القضا وشك في الكفارة مع العمد **قوله** واما المستنكح فالمشهور
القضا ش يريد ان الشاذ المقابل للمشهور استحباب القضا لا سقوطه مطلقا
واحتج هذا القائل بسقوط الكفارة وان استنكح الغير عذر ولا حجة في ذلك يمنع
الحكم على ان الحديث المتقدم حجة صحيحة للمشهور وظاهر كلام المولف ان هذا
الحكم عام في الفرض والتطوع بوجوب القضا وفي المذهب في التطوع ثلاثة اقوال
احدها وجوب القضا وهو مذهب مالك رواه ابن القاسم والقول الثاني استحبابه (?)
والقول الثالث لابن حبيب سقوطه **قوله** فان استنكح لغير عذر ففي الكفارة قولان
ش سقوط الكفارة وهو المشهور لعدم التعرض لها في الحديث المتقدم ولانها لا
يحصل به الانتهاك والقول بايجابها هو مذهب ابن الماجشون وسحنون وقال ابو
الفرج اجرا على مذهب مالك فان كان اول القي ضروريا وبقيت منه بقية او حبه (?)
غشيانا فاستقاها فنص مالك في المجموعة على القضا **قوله** وتكره الحجامة للتغرير
للحديث الكنهم يكرهون الحجامة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا الا الا
خيفة التغرير او كما قال فان كان لعذر جاز لما جاء انه صلى الله عليه وسلم احتجم
وهو صائم وعن ابن القاسم ان اعتقد المحتجم بطلان صومه فافطر فلا كفارة عليه
وقال اصبغ وابن حبيب هو نا وبل بعيد وذوق الملح وما اشبهه من التغرير فلوله (?)
كره **قوله** ومانه الى آخره ش هذا مما اتفق عليه اليوم ويقوم معنى المستطير
والمستطيل **قوله** ومن شك في الفجر الى آخره ش يعني ان من كان بحيث ينظر الى الفجر
او الى دلايله فشك في طلوعه وهو من اهل المعرفة فاختلف هل يباح له الفطر
او يكره او يحرم والقولان الاخيران كما ذكر في المذهب واما الاول فكان المولف
حققه كما قال لم ينقله عنه ابن شاس عن ابن حبيب وابن حبيب انما قال هو العباس
واستحب الكف وهو الصحيح **قوله** فان اكل وعلم بطلوعه فالقضا مطلقا ش يعني
بالاطلاق سواء كان حين الاكل معتقدا انه لم يطلع او شاكا الا انه قد تبين
له انه قد طلع **قوله** فان لم يعلم فعلى ما تقدم ش يعني اذا اكل وهو شاك ولم
يزل شكه بعد ذلك فاجرى القضا على ما نذ الاقوال المتقدمة فيجب القضا على
القول بتحريم الاكل ويستحب على القول بالكراهة ولا يجب ولا يستحب على القول ...

وهو ظاهر قوله ولو طرأ الشك فالمشهور القضاء أيضا ه يعني أنه إذا أكل
معتقدا أن الفجر لم يطلع ثم شك بعد ذلك ففي القضاء قولان وذكر المؤلف أن
المشهور منهما الوجوب وفي قوله أيضا تنبيه على أن المشهور في المسألة التي قبلها
كذلك فيحرم الأكل مع الشك والباجي يرى أن الأقرب ضعف مثل هذا الشك
وهو ما إذا أدى العبادة من غير شك ثم طرأ الشك بعدها على أنه ذكر
فيه القولين وانظر كلامه فيمن صلى بثوب مع الإمام أو وجوه صلوات فوجد فيه
منيا هل يعيد من آخر نومة أو من أول نومة نامها فيه قوله فإن طلع الفجر
وهو آكل ه يعني أن الآكل إذا كان يعتقد بقاء الليل ولم يشك وبنى على القول بإباحة
الأكل فطلع الفجر عليه والطعام في فيه فإنه يلقيه من فيه ولا قضاء عليه على
المنصوص قال المؤلف وخرج الخلاف في القضاء على وجوب إمساك جزء من الليل
وفي وجوب إمساكه قولان وعندي أن هذا التخريج ضعيف لأن من أوجب إمساك الجزء
إنما أراد ذلك حوطة لنهار الصوم لا أنه جزء من النهار من كل الوجوه حتى أنه إذا
وقع الأكل فيه عمدا مع تقرير السلامة تجب الكفارة بل لأنه لا يتوصل إلى الواجب
إلا به عند هذا القائل ومثل هذا إذا قام الدليل على وجوبه لا يعم إلحاقه بسائر
أحكام ذلك الواجب قوله فإن طلع وهو مجامع نزع ولا كفارة على المشهور أما
وجوب النزع فلا إشكال فيه بل لو تمادى عليه لوجب القضاء والكفارة وهل
يلزمه إن نزع شيء أو لا ذكر المؤلف في الكفارة قولين المشهور منهما عدم الكفارة
وذكر في وجوب القضاء قولين وسببهما هل يعد النازع كالمجامع أم لا وهذا
الخلاف معلوم في المذهب فيمن قال لامرأته إن وطئتك فأنت طالق واحدة أو
ثلاثا على أن ظاهر المدونة جواز الوطء إذا قال لأمته إن وطئتك فأنت حرة
ولم أقف فيه على شيء بين فإن قلت لم لم يستغن المؤلف عن ذكر الخلاف في القضاء
بما ذكره من الخلاف في وجوب الكفارة قلت لأن المشهور نفي الكفارة ونفيها أخص
من نفي القضاء ولا يستلزم نفي القضاء إذ من الجائز أن يكون المشهور نفي الكفارة مع
وجوب القضاء والشاذ أيضا وجوب الكفارة وذلك يستلزم وجوب القضاء قوله وإن
شك في الغروب حرم الأكل اتفاقا ه يعني لقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل
فجعل غاية الصيام إلى الليل فلا شك فيه وأيضا استصحاب الوجوب باق وهذا
يشبه من تيقن بالحدث وشك في الطهارة والشك في الفجر يشبه من تيقن بالطهارة
وشك في الحدث قوله فإن أكل ولم يتبين فالقضاء ه يعني أنه إن كان شاكا ولم
يدر بعد ذلك في أي الزمانين وقع الأكل أفي أول الليل أم في النهار بل بقي على
شكه فالقضاء واجب لأن الأكل كان عليه محرما فإن تبين في هذا الفرع أن أكله

كان في

كان في النهار فلا إشكال في وجوب الكفارة ثم تردد بخلاف الطريق الأخرى إن الأصح
الكفارة عليه لما قد اتفق على البعض من الأكل في آخر النهار مع الشك لا الاضطراب
في أوله قوله فإن كان غير ناظر فله الاقتداء بالمستدل والأخذ بالأحوط ه
يعني أن هذا القسم أحد قسمي الشك لأنه إما أن يكون ناظرا في دلائل الفجر أو لا
وقد تكلم على القسم الأول وفروعه وإن كان أكثرها مشتركا بين القسمين وبقي
القسم الثاني وظاهره أنه يجوز له الاقتداء بالمستدل وإن كان قادرا على الاستدلال
خلاف ما قاله في القبلة قال ابن حبيب ويجوز له تقليد المؤذن العارف العدل ويجب
أن يتأول كلامهم على أن من لا علم عنده ولا فيه أهلية الاستدلال يجوز له أن يقتدي
بمن فيه الأهلية قال ابن وهب عن مالك فإن قال له رجل إنه تسحر في الفجر وقال له آخر
بل قبل الفجر فأرى أن يقضي ومعنى قول المؤلف والأخذ بالأحوط أي إذا لم يكن فيه
الأهلية ولم يجد من فيه الأهلية وهو يقوي التأويل الذي ذكرناه حتى يستوي مع
هذا الباب بباب القبلة قوله ويجب قضاء رمضان والواجب الآخر ه لفظ
الواجب من كلام المؤلف هنا مخفوض عطفا على رمضان من عطف العام على الأخص
لأن الواجب يشمل رمضان والنذر إلا أن مراد المؤلف بالواجب هنا النذر
وهو قريب مما تقدم في المدونة من أجمع في فرض أو واجب وكذلك في المدونة في
موضع آخر وكثيرا مما يسأل عن ذلك حتى ربما قيل إنه مما بقي من الحنفية ومعناه
يجب قضاء رمضان بعد قضاء الصوم الواجب من غير رمضان بالفطر مطلقا سواء كان
الفطر عمدا أو نسيانا فأما من أصبح صائما ثم نسي أنه صائم فأكل أو غلط أو من أصبح
أول يوم من رمضان لا علم عنده بالرؤية فأفطر ثم تبين أن ذلك اليوم من رمضان
والقسم الأول العمد قد يكون الفطر فيه واجبا كمن خشي على نفسه الهلاك إن صام
إلا أن الرخصة قد تنتهض إلى الوجوب وقد تنحط عن ذلك إلى الندب كمن ظن من نفسه
وهو صائم في رمضان مجاهدة العدو أن فطره يحدث قوة وأضرب المؤلف هنا عن
هذا التقسيم استغناء منه بذكر الواجب والمباح ومثل الفطر الواجب بفطر
الحائض والمباح بالمسافر والأمر فيه قريب وقد يكون الفطر حراما وهو ظاهر عنه
والقضاء يجب في ذلك كله وإن شذ بعضهم في بعض صور الحرام واستغنى بالكفارة
وإذا وجب القضاء على المعذور لقوله تعالى وإن كان منكم مريضا الآية فلأن يجب
على غير المعذور أولى قوله ولو ذكر في أثنائه أنه قضاه فليتم قال أشهب
إن شاء فلا شيء عليه ه معنى هذا الكلام أنه إذا ظن أن عليه يوما من رمضان
فأصبح صائما فتبين له في أثناء النهار أنه قد كان قضاه قال ابن القاسم فليتم
صومه وأشهب يقول لا شيء عليه إن قطع ولم يبين في هذا الكلام بيان على التمادي

عنه ابن القاسم على الوجوب الا ان يعطيه ظاهر لفظ الامر وهي مسلة المدونة
ولفظ ابن القاسم فيها لا يجوز له ان يفطر وهذا اصرح في الوجوب من لفظ المولف
وزاد الشيخ ابو محمد فقال يريد ان افطر فعليه قضاوه ولفظ اشهب في المدونة قريب
مما نقله المولف عنه قال فيها الا احب له ان يفطر فان افطر فلا قضا عليه ولشبه ذلك
اشهب بمن اخذ يصلي ثم تبين له انه قد صلاها فان الاولى له ان ينصرف على شفع
فان قطع فلا شي عليه وهو الطهر في النظر من قول ابن القاسم **قوله** وفي الواجب
المعين الراجح **ش** قد تقدم ان مراده بالوجوب النذر ومعنى هذا الكلام وفي
قضا الواجب المعين اذا كان الفطر بعذر كمرض او نسيان او حيض او غير ذلك اربعة
اقوال احدها وجوب القضا الحاقا له برمضان وهو ضعيف لبطلان الامر فيه الى الحج
بالحكم والثاني وهو المشهور سقوط القضا لان المستلزم انما هو شي بعينه فاذا تعذر
عن الاتيان به سقط العوض بسقوط اصله ولا سيما على راي من يقول ان القضا بامر
جديد والثالث يقضي في النسيان دون ما عداه من الاعذار لانه من النسيان كالمفرط
وهو ضعيف والرابع الفرق بين الايام التي يقصد فضلها وبين ما عداها فلا يجب
قضا الاولى لان المراد عينها وقد عدمت ويجب قضا الثانية لان نذرها يوول الى نذر
غير معين **قوله** ويجب في النفل بالعمد الحرام **ش** يعني انه يجب القضا في صوم النفل
بالفطر اذا كان عمدا حراما ومثاله معلوم وكلامه مستلزم ان تمام صيام
النفل واجب ولا يجوز قطعه اختيارا وذلك هو المذهب حتى قال بعضهم انه لا يفطر
لمن حلف عليه بالطلاق وحنثه ورخص في الفطر فيه لمن شان صوم الصوم اذا امره
احد ابويه بالفطر ومذهب المخالف عنوي الطهر وهو جواز الفطر مطلقا للاثار الواردة
في ذلك **قوله** وفي قضا القضا قولان **ش** يعني ان من لزمه قضا صوم تطوع فافطر فيه
هل يلزمه قضا يوم او قضا يومين على قولين احدهما انه يلزمه قضا يوم واحد
لان الواجب في الاصل انما هو يوم واحد وما بعده انما وجب بسببه والقول الثاني
انه يجب عليه صيام يومين احدهما قضا اليوم الاول والثاني قضا الثاني الذي كان
افسده لانه لما دخل في صوم القضا وجب عليه اتمامه الا ترى انه لو تبين انه لا قضا
عليه فانه يلزمه التمادي على صيامه كما تقدم لابن القاسم ونحوه ابو محمد في مسلة
من اصبح صايما في قضا رمضان والاول اولى لما يلزم على طرده اذا لو افطر في قضا
احد هذين اليومين متعمدا ان يقضي يومين وفي اليوم الثاني كذلك ويتضاعف
هذا بما لا يقوله القايل والضمير المخفوض بمع من كلام المولف عايد الى القضا اي في
قضا القضا مع القضا قولين وظاهر كلام المولف ان الخلاف مقصور على قضا
التطوع ولم يحد الشيخ ابو محمد فيمن افطر في قضا رمضان الا قولا واحدا بقضا يوم

الطهر

هذا

واحد واشار الى اجراء الخلاف فيه من مسلة التطوع وذكر ابن يونس الخلاف فيهما
نصا اعني مسلة قضا رمضان وفيه عندي نظر لان ما نقله في هذه المسلة انما هو
في النوادر وليس فيها الا ما تقدم وقال في كتاب الطبقات من العروبة من افطر
في قضا رمضان انما يقضي يوما واحدا **قوله** ولو اكل ناسيا حرم عليه الاكل ثانيا
وفي العمد قولان **ش** يعني ان الصايم المتطوع اذا اكل ناسيا لم يفسد ذلك صومه
بخلاف الواجب فلذلك يحرم عليه الاكل بعد ذلك لافساده اكله حينئذ صومه اما
لو اكل وهو في تطوعه عامدا حتى وجب عليه القضا فاختلف هل يجوز له الاكل
بقية يومه على قولين احدهما جوازه اذا فسد صومه ولا حرمة للزمن كرمضان والثاني
المنع لبقية من الاكل والثاني المنع وكانه عقوبة له بنقيض مقصوده قال الباجي ولو
اصبح في السفر صايما متطوعا ثم افطر فيه من غير عذر فلا قضا عليه ووقع في
المختصر فليس قضاوه بواجب عليه كما هو في الحضر وفسر ذلك الشيخ ابو محمد واحب
اليه ان يقضي اما لو ابتدا صوم التطوع في الحضر ثم سافر فقال في المختصر ليس
قضاوه بالواجب وقال ابن حبيب فليقض **قوله** ولا يجب قضا رمضان على الفور اتفاقا
ش يعني ان زمن القضا موسع متصل من ثاني عيد الفطر الى اخر شعبان وقد قال
تعالى فعدة من ايام اخر وظاهره يقتضي التوسعة وهو كما قال متفق عليه الا
ان المستحب تعجيل القضا قال اشهب وهو في الصلاة اخف يعني ان تاخير الصلاة الى
اخر وقتها اخف من تاخير قضا رمضان الى شعبان لان الصلاة موداة ورمضان في
الوقت المذكور قضا ولذلك تجوز او يستحب تفريق النافلة بين يدي الفريضة واختلف
في الشافعي من نافلة الصيام كما شوراهم يجوز تقريبها قبل قضا رمضان او ما
دون ذلك من تطوع الصيام والمنصوص انه لا يفعل **قوله** فان اخره الى رمضان ثان
من غير عذر فالفدية اتفاقا **ش** يعني ان من اخر قضا رمضان حتى دخل عليه رمضان
اخر من غير عذر سفرا او مرض او ما اشبه ذلك وجبت عليه الفدية وهو مروي عن
ابن عمر رضي الله عنه وعن غيره من السلف **قوله** فلو مرض او سافر عند تعين القضا
ففي الفدية قولان **ش** يعني لو مرض في شعبان او سافر فيه او اخره بقدر الايام الواجب
عليه صيامها او جرا له ذلك في جميع شعبان ان كان عليه قضا جميع الشهر مع سلامة
من الموانع من اول امكان القضا الى العذر الذي وجب عليه ان يقضي فيه رمضان وجوبا
مضيقا فهل يلزمه الفدية او لا قولان وهما على الخلاف فيمن اخر اداء الواجب
الموسع فمات في اخر الوقت فلان يأتي به هل يموت اثما او لا وقد تقدم التنبيه
على ذلك في اوايل الكتاب **قوله** وفيها الى اخره **ش** معنى هذه المسلة ظاهر ولا
خلاف فيه لان من كان مريضا من رمضان الى رمضان او مسافرا كذلك فليس بمفرط

اي

في القضا فوجب سقوط هذه الكفارة عند الاكثر الا انهم لا يسمونها كفارة
التفريط لان مناطها عندهم اما التفريط في قضا رمضان او شبهة التفريط
في ادايه فان قلت جرت عادة المولف الا يذكر مسايل المدونة منسوبة اليها
الا لمعنا فيها من زيادة نكتة او تنبيه على ترجيح قول او احتمال لاختلاف ذكره
المولف او ما اشبه ذلك فلاي معنا اتا المولف بهذه المسلة منسوبة الى المدونة
قلت الغالب عليه ما ذكرته وربما خالف ذلك في بعض المواضع ولعل الموجب لذكره
على ما ساقه هو ما اشتملت عليه من تمادي السفر من اول شوال الى اخر شعبان
وذلك امر نادر وربما توهم منه التفريط في قضا رمضان في زمانه المقول له شرعي
فاتا بالمسلة كما هي في المدونة لنفي ذلك الوهم وهي مدينة النبي صلى الله
عليه وسلم ٥ لا خلاف فيه فيما اعلم الا ما قال الاصحاب ان المد انما هو بمكة
والمدينة واما غيرهما من البلاد فمد وثلث بمد الوسط من يقنع كل بلد به
قوله ولا يجزى الزايد عليه لمسكين ٥ يعني لا يجوز لمن عليه كفارات ايام دفع
اكثر من مد لمسكين واحد والخلاف في المذهب في ذلك فيما اعلم والظاهر عندي
وهو من مذهب الشافعي جواز دفع مدين فاكثر لمسكين واحد لانها كفارات متباينة
متعددة بتعدد الايام نعم لا يعطي المسكين مدا وبعض مد كما في كفارات الايمان
كذلك وانظر اذا فرعنا على مذهبنا والظاهر ايضا ان يعطي المسكين مدين عن
يومين من عامين وكذلك اذا تغاير بتسمية الصغرى وان كان سببهما يوم واحد
كالحامل مثلا اذا افطرت يوما من رمضان ولم تقضه حتى اتا رمضان اخر
فالواجب عليها مدان فيجوز ان تعطيهما لمسكين واحد وكذلك اذا افطر يوما
متعمدا وترك قضاه مفرطا حتى اتا عليه رمضان اخر يجوز ان يدفع مد الكفارة
الكبرى مع مد الكفارة الصغرى لمسكين ولا يجزي في ذلك كله بعض مد لمسكين
كما ذكرنا **قوله** ومنه وفيها قولان الى اخره ٥ يعني ان المذهب اختلف في الوقت
الذي تجب فيه هذه الكفارة على قولين احدهما وهو المشهور انه عند ما ياخذ القضا
او يجزه ومراد المولف بالثاني هو ما قلناه عند الاكثر في القضا وفيه تجوز القول
الثاني انه عند ما يتعذر عليه القضا للايام التي عليه لضيق الزمن وهو قول اشهب
ولذلك قال في المجموعة ان عليه عشرون يوما فلما بقي عليه لرمضان عشرة يخرج عن
عشرين لم يجزه معنا الاجزاء قال ابن حبيب والمستحب فيه الطعام كلما صام
يوما اطعم مسكينا ومن فرق الاطعام اواخره او فرقه او جمعه اجزاه فان قلت
كلام المولف لا يدل الا على وقت كفارة التفريط في القضا خاصة ولا يدل على
وقت الكفارة الواجبة على المرضع او الحامل عند من يرا ذلك عليهما الا ان القول

بين المذكورين

في
كان
الثاني

المذكورين لا يبعد ان لا يحث ذكرهما المولف مع ان كلامه يقتضي انه قصر الى بيان
وقت هذه الكفارة في حق من وجبت عليه قلت مراد كلامه شامل لجميع صور هذه الكفا
الا ان المرضع لما كان يحتمل ان تودي الكفارة عند اخذها في القضا على المشهور
وعند ما افطرت على القول الثاني وكذلك الحامل **قوله** ولو اجتمع الى اخره ٥ يعني لو وجب
عليه قضا رمضان مع صيام الهدي وهو مراده نحو صوم التمتع ولم يقرب رمضان الثاني
حتى يضيق ما بقي من رمضان اعني من الايام عن عدد ايام الهدي وايام القضا وهو
مراده بقوله ولم يتعين فان في ذلك قولين احدهما وهو المشهور انه يبدا بايام الهدي
قال بعضهم لانه لما صام ثلاثة ايام في الحج فلما اتا بصيام القضا قبل تمام صيام التمتع
وقعت التفرقة بين صيام التمتع من غير ضرورة وهذا يبين اذا كان الثلاثة من الحج
وعلى هذا الوجه يجب شيا من ايام الهدي بل اخرها الامر ما لم تقرب صيام القضا
والقول الثاني وهو الشاذ المقابل للمشهور في كلام المولف انه يبدا بصيام القضا
ونص اشهب فيمن عليه قضا رمضان وصيام ظهار يبدا بايهما شا ما لم يضق الوقت
فيبدا بقضا رمضان قال ويبدا بقضا رمضان قبل نذر بنذره وقال واذا كان عليه قضا
رمضان بعد رمضان اخر يبدا بالقضا الاول فان بدا بالثاني اجزاه واما قول المولف
بخلاف ما لو تعين فيعني اذا ضاق الوقت حتى لا يسع الا احد الواجبين فانه يبدا
بقضا رمضان وهو مما لا خلاف فيه وكالمرجح للشاذ لولا ما حكيناه الان عن
قوله وكان من الى اخره ٥ مراده بالتخيير هنا صحة الصوم والفطر شرعا لا
التخيير الذي يقتضي التساوي لان التطوع بالصوم مندوب اليه وذلك يستلزم
نفي التساوي واما التخيير الثاني في التكليف وهو قوله وليس غير رمضان فمراده
به ان رمضان قد يعرض فيه صحة فطره وصومه ومع ذلك فانه لا يقضي فيه رمضان
اخر فلو لم يذكر هذا القيد لو خلفت هذه الصورة فلا تنخرم الكلية وذلك في حق المسافر
السفر المبيح للفطر او بعض انواع المرض بخلاف العيدين يعني انه لا يصح صومهما **قوله**
واما الايام المعدودات الى اخره ٥ يعني ان ثلاثة ايام بعد يوم النحر المعدودات وهي
اختلف المذهب في قضا رمضان فيها على ثلاثة اقوال احدها صحة ذلك وهو الشاذ
والثاني مقابله وهو المشهور والثالث التفصيل فيقضي في ثالثها ولا يقضي في
اليومين اللذين قبله ونص المذهب على انه يفطر من صام هذه الايام ممن ما ذكر فانه
صيامه لم يجزه عن الواجب **قوله** وكذلك لو نذرها تعيينا او تبعا ٥ يعني ان هذه
الاقوال الثلاثة موجودة في نذر صيام الايام المعدودات سوا نذرها بعينها
وذلك على وجهين احدهما ان يقول لله علي ان اصوم هذه الايام بعينها والثاني ان يقول
لله علي ان اصوم سنة كذا وينبغي ان يتبع ذلك كله وان اختلف في وجوه المنع فيه

(هامش:) ... على وجهين احدهما ان يقول لله علي ان اصوم ... ويقول لله علي ... شهر ذي الحجة ... اصوم ... مستتبع

بالتأكيد وهو مرتب على عدد هذه الوجوه الاربعة فالاول منها اكدها في المنع مطلقا
ويليه الثاني ثم كذلك الثالث والرابع قوله ولو نوى القضا برمضان الى اخره ش هذه
المسئلة من الصور التي لا يجزي في شيء منها الا الصوم وذكرها المؤلف رحمه الله لما جا على الكلية
وكلا من تخير في صومه وفطره وبين ما لا يجزي صومه ذكر الان ما لا يجزي فطره وهو
رمضان وهي مسئلة المدونة اذا صام رمضان قضاء عن رمضان حتى فاختلف المذهب
في ذلك على ثلاثة اقوال احدها انه يجزيه عن ما نوى وعليه قضاء رمضان عامه والثاني
العكس وهو انه يجزيه عن رمضان عامه وعليه قضاء المتقدم والثالث انه لا يجزيه
عن واحد منهما وهذا الاخير هو الصحيح لانه لما كان الزمن غير محل للقضا وجب الا يجزيه
عن الاول وكذا الا يضا لا يجزيه عن عامه لانه غير منوي موجب الا يجزيه عن واحد منهما
قال ابن رشد وهو الصواب عند اهل النظر كلهم واما احتمال المدونة للقولين
الاولين فظاهر وتقريره ما ذكره المؤلف غير ان في اختصار المبسوطة بعد سوقه
قول مالك وهو القول الثالث الذي ذكره المؤلف قال عبد الله ابن القاسم وانا ارى ان ذلك يجزيه
عنه لرمضان الذي نواه وعليه قضاء رمضان الذي هو عليه قبله قال ابن رشد وقول
ابن القاسم هذا ابين مما وقع في المدونة ويصح رواية من روا الاخر بكسر الخاء
ولابن القاسم في صيام العينية مثل قول مالك بعدم الاجزا عن واحد منهما قوله ولو
صام رمضان عن نذر الى اخره ش يعني انه لو كان عليه نذر فصام رمضان او بعضه
عن نذره لم يجزه عن نذره ولا عن رمضان وهو المنصوص وخرج اللخمي الخلاف
المتقدم هنا اي القولين الاولين في المسئلة الاولى قال ابن بشير ولعله ذكر الجزي هنا
لبعد ما بين الوجهين في معنى صيام النذر في رمضان كصيام الكفارات وكل صيام
واجب قوله وفيها الى اخره ش هذه المسئلة فيها اربعة اقوال يأتي الكلام عليها
ان شاء الله تعالى حيث ذكرها المؤلف بالاقوال المذكورة فيها قوله ولا يجب
التتابع في قضاء رمضان كله او بعضه ش يعني ان من وجب عليه قضا جميع رمضان
او قضا البعض فوجوب التتابع ساقط عنه وقد علمت ان نفي الوجوب لا يستلزم
نفي الندب وقد نص مالك وابن القاسم واشهب على استحباب التتابع في قضاء رمضان
قال اشهب كل ما لم يذكر الله سبحانه التتابع فيه فان فرقه اجزاه وبيسر ما صنع
وعن ابن عمر رضي الله عنه ان فطر ايام من رمضان متتابعة قضاها كذلك فان كانت
مفترقة قضاها كذلك ولعل التنبيه على نفيه هذا هو قصد المؤلف بقوله كله او
بعضه قوله ويجب العدد الى اخره ش يعني ان من وجب عليه قضا رمضان كله لفطره
اياه في سفر او مرض او غير ذلك انما يجب عليه قضاء ايامه كانت ثلاثين او تسعة
وعشرين هذا هو الصحيح لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وروى ابن وهب عن مالك

انه ان صام شهرا اجزاه سوا اتفق عدد ايامهما او كان العدد اي عدد القضا اكمل
او انقص وكلام المؤلف انما يقتضي انه اذا كان رمضان تسعة وعشرين يوما فصام شهرا
وكان ثلاثين وجب عليه اتمامه وهذا لا يدل على العكس لاحتمال ان يقال اذا كان رمضان
ثلاثين وجب ان يكون القضا كذلك ويفرق بالاحتياط ولكن النقل كما قدمنا قوله ولا
يجب الكفارة في غير رمضان ش يعني ان من خصايص رمضان تعلق الكفارة به ولا
تتعدا الى قضايه كما روي عن بعض الناس بعيني ود الدرامالا لان القياس لا يدخل باب
الكفارة او يدخله ولكن حرمة رمضان زايدة على حرمة غيره ولا يتحقق حصول الجامع
قوله وتجب بايلاج الحشفة وبالمني ش يعني بايلاج الحشفة الايلاج الموجب للغسل
وقدرها من المقطوع بشرط مغيبها كما في الغسل ايضا وكذلك ايضا اذا خرج المني
من غير ايلاج بل بالتلذذ او ما في معناها فيما تقدم ولا خلاف في ذلك قوله وما يصل
الى الحلق من الفم خاصة ش لا خلاف في المذهب في ان الاكل والشرب على سبيل الا
نتهاك موجب للكفارة والظاهر عندي من مذهب الشافعي ان الكفارة مختصة
بالجماع وذلك ان الشرع لما اوجب في الجماع في نهار رمضان كفارة الظهار ورتبها
ترتيبا على ما هو في الصحيح الموافق للخبر غلب على الظن ان الكفارة انما هي لما وجد
الظاهر من المراة لما يصل اليه المظاهر من المظاهر منها وعلى هذا فلا مدخل للاكل
والشرب في ذلك ولو سلم ان لهما مدخلا فيه وعلل بالانتهاك كما يقوله اهل المذهب
فمن المعلوم ان الانتهاك بالجماع اشد منه بالاكل والشرب قوله وقصر المؤلف
الكفارة على ما يصل الى الحلق من الفم خاصة يخرج منه مذهب ابي مصعب الاتي بعد
هذا وكذلك عندي الصحيح من مذهب الشافعي من الكفارة على الرجل ولا شيء على المراة
منها قوله وبالاصباح بنية الفطر الى اخره ش قد تقدم هذه المسئلة والكلام
عليها في اخر الفصل الذي تكلم فيه على النية ومن هذا الفصل هنا زيادة وهي
اذا اصبح بنية الافطار ثم نوى الصوم قبل ان ياكل فان ذلك لا يزيل عنه حكم الكفارة
التي تجب فيه لزمه على الاصح ولا ينبغي ان يختلف فيه وهو ان يعبر عنه بالصحيح اولا
من ان يعبر عنه بالاصح وكذلك ايضا حمل هنا ان رفع النية نهارا يوجب الكفارة
على الاصح وهو هناك موجب للقضا على المشهور وذلك يستلزم ان الاصح هنا
هو المشهور لان وجوب الكفارة يستلزم وجوب القضا بخلاف العكس وبذلك كان
الاليق بالمؤلف في اختصاره ان يستغني بهذا الفصل عن ذلك الفصل وقد تقدم
لنا بيان شيء من الكفارة في هذه المسئلة هناك واما قول المؤلف ذاكرا منتهكا
حرمة رمضان فليس مقصورا على رفع النية نهارا بل هو راجع اليه والى ما تقدم
عليه من قوله وتجب بايلاج الحشفة الى ما عطف عليه قوله فلا كفارة الى اخره ش

يعني ولا حد الكفارة يشترط في وجوبها ان يكون المفطر ذاكرا فتسقط مع النسيان
والغلبة والاكراه لفقدان الاول في حق الناسي وفقدان الشرط الثاني في حق المغلوب
والمكره ووجه القول الثاني في الجماع ترك الاستفصال في قضية المجامع لقوله واقعت
اهلي في رمضان كذلك في بعض الطرق **قوله** وفي لحوق التراب الى اخره **هـ** يعني ان التراب
وما يبقا من الاسنان على القول بان ذلك موجب للقضا اختلف هل تجب الكفارة
بعمده او تسقط للتردد في حصول الانتهاك لمثل هذا والاقرب سقوط الكفارة
قوله والمشهور وجوبها على المكره **هـ** يعني ان الرجل اذا اكره امراته او امته
او غيرهما وجبت الكفارة على المكره عن نفسه وهذا بلا خلاف واختلف هل تجب
على المكرهة فيؤديها عنها من اكرهها فالمشهور انها واجبة والشاذ سقوطها
وهو الصحيح وقول سحنون لانتفا الانتهاك في حقها ولا يقال انما وجبت الكفارة
على المكره عنها لافساده صومها لان ذلك منقوض بمن صب على امر في حلقه ما
ماكرا هو ظاهر المذهب ونص ابن حبيب على وجوب الكفارة في ذلك اعني في حق
فاعل صب الما بما قلناه من ظاهر المذهب في مسئلة صب الما ومثله جماع
النائمة اجاب ابن القاسم والمكره الى سقوط الغسل عن المكرهة والنائمة سعيد على
واخذ منه ابن القصار سقوط القضا لذهابها اسا مغرو اختلف الشيوخ فيمن
اكرهها بالقبلة حتى انزلا هل يكفر عنها وتمام التحقيق في ذلك يختص بالكلام
على المدونة لعدم تعرض المولف الى ذلك هنا وظاهر كلام المولف ان الامة مع
سيدها يتصور منها الطوع والاكراه ونقل الشيخ ابو محمد عن بعض اصحابنا انها
مكرهة وان لم يظهر تمنعها للرق بخلاف الحرة ومثل الامة المستحقة في سقوط
الحرعنها وان كانت تعلم ان واطيها غير مالك لها **قوله** وفي مكره جماع الرجل
قولان **هـ** يعني ان المذهب اختلف في المكره غيره على ان يجامع امراة هل تجب
على فاعل الاكراه كفارة ام لا والاقرب سقوطها بغير تسليم وجوبها على الرجل
في المسئلة المتقدمة لان المكره ثم كالمباشر وهو متسبب هنا واختلف في
المجامع في المراة مكرها هل تلزمه الكفارة ايضا وهذا الخلاف انما يتوجه على
القول بسقوطها عن فاعل الاكراه قال القاضي عياض وأكثر قول اصحابنا
انه لا كفارة عليه ولا خلاف ان عليه القضا والاكثر على وجوب الحر عليه والمراة
المكرهة بخلافه انتهى كلامه **قوله** ولا كفارة فيما الى اخره **هـ** يعني ان ما يصل الى
المعدة من غير الفم لا خلاف في سقوط الكفارة في ذلك الا ما قاله ابو مصعب
فيما يصل اليها من منفذ واسع كالانف والاذن وهو بعيد لما قدمناه من ان
الكفارة عند اهل المذهب منوطة بالافساد على سبيل الانتهاك او ما

بشبهه

بشبهه وهو عندهم اخص من العمد وكان ابا مصعب راها منوطة بالعمد ولا
يلزمه طرد هذا الحكم في الحقنة وما في معناها لان الوصول لا يتحقق حينئذ فان
اوجب القضا فانما هو للاحتياط لم يلزمه ان يقول بذلك في الكفارة على انه اختلف
المذهب في وجوب القضا فيما يصل من الانف والاذن **قوله** فان تاول بوجه قريب الى
اخره **هـ** يعني فان تاول المفطر في رمضان اباحة الفطر لا يخلو اما ان يكون تاويله
بوجه قريب او بوجه بعيد فان كان بوجه قريب وهو ان يكون مستندا الى سبب
موجود لكنه لم تلزمه الكفارة لما تقدم انها مرتبة على الانتهاك وهو مفقود مع التاويل
القريب وذكر المولف للتاويل القريب اربعة امثلة المثال الاول من افطر ناسيا
ثم افطر بعد ذلك عمدا ولا مفتقرا ان التمادي انما يجب على من يصح صومه وسقط
عنه القضا وانه لا حرمة لليوم ولا اشكال ان سبب هذا التاويل موجود وهو
فساد اليوم وهو اقرب الامثلة الاربعة عند التامل ولم يذكر المولف في سقوط
الكفارة في هذا المثال خلافا وفيها ثلاثة اقوال احدها ما ذكر وهو مذهب ابن
القاسم واشهب والقول الثاني لعبد الملك وجوبها والقول الثالث الفرق بان يكون
الفطر الثاني باكل فتسقط الكفارة او يكون بجماع فتجب وهو في كتاب ابن حبيب
وقاله المغيرة ايضا فيمن ظن غروب الشمس ثم ظهرت الشمس فاجاب اهله المثال
الثاني من انقطعت حيضتها قبل الفجر ولم تغتسل حتى طلع الفجر فظنت بطلان
صومها فافطرت وعذر هذه اضعف من عذر المفطر في المسئلة التي قبل هذه لان
العذر في المسئلة المتقدمة انه افطر على سبيل النسيان او لا فالقضا واجب
عليه بلا خلاف في المذهب وهذه لم يحصل منها بسبب ترك الغسل موجب للقضا
وانما وجب عليها القضا عند بعضهم لاجل عدم تجديد النية على ما تقدم ولهذا
لا يمكنك ان تخرج في هذه جميع الاقوال المتقدمة في المسئلة التي قبلها المثال الثالث
من قدم ليلا من سفره فظن انه لا ينعقد له صوم في صبيحة تلك الليلة وتوهم ان من
شرط صحة انعقاده ان يقدم قبل غروب الشمس وحينئذ ان يعقده في الليلة الاتية بعد
وهذا اضعف تاويلا من تاويل المراة في المثال الذي قبله الا ان انه قد ذهب بعضهم
الى ما تاولته المراة ولم يذهب الى ما تاوله هذا احد فيما علمت المثال الرابع
الراعي يخرج لرعي ماشيته على اميال ويظن ان ذلك سفر مبيح للفطر فيفطر مثل
فقد جعلوا تاويله هذا قريبا تسقط عنه الكفارة لانه سبب موجود وكان
اقرب تاويل المراة في المثال الثاني ومن تاويل القادم في المثال الثالث اذ ذهب
بعض العلماء الى انه سفر مبيح للفطر ابتدا لكن يسير وجود الخلاف موجبا لقرب
التاويل وعدمه موجب لبعده والمثال الموجب لقربه او بعده ظهور عدم الانتهاك

وخفاوه وقول ابن القاسم وكل ما رايت مالكا يسئل عنه وله تاويل اى تاويل قريب
ولزم يكون الاستثنا فى قوله الا المفطرة منفصلا لان تاويلها لا يرفع الكفارة
لبعده وهذه احدى المسئلتين المتقدمتين اللتين مثل بهما التاويل البعيد وصورة
الاولى منها ان تجرى عادة المراة بالحيض فى يوم معين من الشهر فتصبح فيه مفطرة
قبل ظهور الحيض ثم تحيض يا فى ذلك النهار والثانية منهما من به حما الربع مثلا
يصبح يوم الثالث من حماه مفطرا قبل ان تصيبه الحما فى ذلك اليوم ثم تصيبه فيه
بعد افطاره فهاتان المسئلتان وما اشبههما جعلوها فى المشهور من التاويل البعيد
لان سبب الفطر فيهما غير حاصل حين الفطر بخلاف ما تقدم من امثلة التاويل القريب
وقد اسقط ابن القاسم الكفارة فيمن راى هلال شوال نصف النهار من يوم ثلاثين فافطر
للتاويل القريب لوجود سببه حسا كمن افطر ناسيا او جاريا مجراه كمن قدم ليلا
فى المثال الثالث وقد قال ابن القاسم فيمن احتجم فظن ان الحجامة تفطر الصايم فافطر
بقية نهاره انه لا كفارة عليه وان كان اصبغ قال هذا تاويل بعيد والذى لابن حبيب فيه
وفى المغتاب يفطر بعد ذلك قال المولف وفيهما وفى التاويل البعيد مثلهما قولان
يعنى ان التاويل القريب مسقط للكفارة وظاهره من غير خلاف فى ذلك واختلف فى
التاويل البعيد هل يسقط الكفارة ام لا وقد تقدم الخلاف فى امثال من امثلة
التاويل القريب مع ظهور قرب التاويل والاولى ان يقال ان التاويل ان كان قريبا
اسقط الكفارة وان كان بعيدا لم يسقطها وما يوجد من الخلاف فى بعض المسايل
انما هو خلاف فى حال هل هو تاويل قريب او بعيد الصورة الثانية من صورة
التاويل البعيد ان يرا هلال رمضان فيصبح مفطرا لانه لم تقبل شهادته برويته
فيظن ان حكم رمضان لا يتبعض فى حق التكليف وانه لما لم يجب على ساير الناس
ان يصوموا بشهادته فكذلك لا يجب عليه هو وتاويل هذا اقرب من تاويل المسافر
يعبر يبيتها فيصبح مفطرا صبيحة ذلك اليوم **وقوله** ... والمشهور الا الاطعام
... يعنى ان المذهب اختلف فى الكفارة الكبرى فى رمضان هل هى مقصورة على نوع واحد او على التخيير بين انواع ثلاثة او على الترتيب
... تسقط الطعام او تتنوع بتنوع الافساد فقيل انها مقصورة على الطعام بستين مسكينا
مد لكل مسكين بمد النبى صلى الله عليه وسلم وهو مراد المولف من قوله كاطعام الظهار
اى فى عدد المساكين لا فى قدرها باخره كل مسكين وقيل هذا على القول الاول
لان الطعام اعم نفعا لكثرة المنتفعين به بخلاف الصيام والعتق وهذان القولان
تنازعا فهم قول ملك فيما حكاه المولف عن المدونة ولا يعرف مالك الا الاطعام
ولا العتق ولا صياما وقيل على التخيير بين الانواع الثلاثة الا الطعام المتقدم

اول

تاويل

قوله والمشهور الراجح هذا القول الاول تاويل ... ابن ... العابد عن ملك ... المدونة عياض وهذا ... لانه خرق الاجماع قال عبد الوهاب لم يختلفوا فيه ان الثلاثة كفارة فى الصيام واختلفوا هل هى على الترتيب او على التخيير قال ... عليه الحطاب ... والمشهور ... وابن الماجشون ... الطعام ... الفطر ...

او عتق

170

او عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين وهذا القول له وجه لعطف الانواع بعضها
على بعض فى بعض طرق الحديث باو وهى ظاهرة فى التخيير فى باب الطلب وقيل انها على
الترتيب المعلوم فى كفارة الظهار وهذا هو القول الصحيح لمجى الحديث كذلك الا ترى الى
قوله صلى الله عليه وسلم فى الصحيح هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال هل تستطيع ان تصوم
شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا الا ان هذه الرواية
معارضة لما تقدمه من رواية او والرجحان للتخيير اقرب الى البراءة الاصلية لانا
نقول اولها محملا اخر وهو على التفصيل دلت الرواية التى عولنا عليها على ارادة
ذلك المحمل هنا واما القول الاخير الذى ذكره المولف فضعيف جدا لمصادمة النص
من جهة انه عين الاطعام لغير الجماع والحديث الذى هو اصل هذا الباب انما كانت
الكفارة فيه الاطعام عن الجماع **قوله** ... وتتعدد بالاخره ... اما تعددها بتعدد الايام
فصحيح كما فى ساير الكفارات بخلاف الحدود واما اليوم الواحد اذا تكرر الافطار
فيه قبل اخراج الكفارة فلا تتعدد اتفاقا وكذلك اذا تكرر الافطار فى اليوم الواحد
بعد اخراجها على الصحيح لانها منوطة بالانتهاك المستلزم للافساد والافطار
الثانى لا يستلزمه **قوله** ... ويكفر ولى السفيه عنه الى اخره ... يعنى ان السفيه
اذا فعل موجب الكفارة كفر وليه عنه فان زعما انها على التخيير امره بالصيام
لانه احفظ لماله وان لم يقدر على الصيام كفر عنه باقل الكفارتين قيمة العتق
او الاطعام وان مشينا على القول بالترتيب كان الامر فيه كما اذا ظاهر فيؤمر بالعتق اولا وقيل لا يجزيه الا الصيام لان سفهه لا يترعه عن تكرار الافطار
فلو لزم العتق لادى الى اتلاف ماله وقيل بالعتق من ان يتكرر وهذه الكفارة
تشبه تلك فيجرى حكمها عليها **قوله** ... ويؤدب المفطر عامدا ... يعنى عامدا
حراما وعلى ما هو المشهور فى ان ترك الصيام اختيارا لا يخرج عن الاسلام خلافا
لابن حبيب كما تقدم **قوله** ... وان جا تايبا الى اخره ... وان جا اى ان الحاكم يسئله
من غير ان يشعر عليه فلا شىء عليه لما تقدم من الحديث وان النبى صلى الله
عليه وسلم لم يعنف الذى جامع اهله فى رمضان بل جاء تايبا بل حكى النبى صلى
الله عليه وسلم فى اخر الامر وامامه ... التحق ذلك على شهادة الزور فتكلف
بعضهم للفرق بان شهادة الزور اعظم لعدها فى اكبر الكباير ولا احتياج اليه
لانه ان صح الفرق فلا اشكال والا فالمانع من القياس وجود الحكم فى الفرع منصوص
عليه على خلاف مقتضى القياس ... ويسوغ الفطر بسفر القصر بالاجماع ...
يعنى ان سفر القصر لا خلاف بين الامة ان له اثرا فى الاذن فى الفطر الا ان اهل
المذهب يشترطون فى ذلك البروز على محل الاقامة قبل طلوع الفجر وهو الذى

بانها على

لانه

اشار اليه المولف بقوله ولا تكفي النية حتى يصحبها الفعل ولكنه غير واف
بهذا المعنى لصدقه بمن خرج نهارا عن محل الاقامة ولاجل هذا احتاج الى ذكر ما
اشرنا اليه بعد بهذا ولعله انما اعرض له كلاما لاجل ما فيه من الخلاف واما قول
المولف قبل ومشهورها الصوم افضل فينبغي في ترجيح الصوم على الفطر او العكس
او التساوي ثلاثة اقوال المشهور منها الاول فان قلت قول المولف مشهورها يقتضي
ان الاقوال اكثر من اثنين وقوله والصوم افضل لا يدل الا على اثنين لان كون الصوم
افضل انما يستلزم مقابله وهو ان الفطر افضل قلت بل يستلزم من القولين
الباقيين لانه اذا ما قوله الصوم افضل مفاد قوله الصوم ارجح واخبر الاقوال اكثر
من اثنين والوجوه الممكنة بالمسئلة ثلاثة فضيلة الصوم على الفطر ومفضوليته
ومعها وانه للفطر فعلم قطعا ان الاقوال لا تزيد على ثلاثة ولا تنقص عنها واختير
للاحاديث مقتضى الفطر وهو آخر الامرين من النبي صلى الله عليه وذكر ان لم يتفق
الوجوب فلا اقوى من الندب لكن الفقهاء تاولوا ما وقع في الاحاديث على انه كان
لضرورة القتال لقوله تقووا لعدوكم قوله ويمنع بمجرد الى اهله هـ يعني انه اذا
لم يكن في الاذن في الفطر بمجرد العزم وخالف في ذلك وافطر قبل الخروج فاختلف
المذهب في ذلك على اربعة اقوال احدها وجوب الكفارة لحصول الانتهاك والثاني
سقوطها لاستناد الفطر الى سبب وهو العزم وهو الذي لاحظه القائل الثالث
اذ العزم وحده ليس بسبب ظاهر بل لابد من ظهور السبب وهو الاخذ في اسباب
السفر وتحققه هو الذي لاحظه القائل الرابع اذ السبب الحقيقي هو الذي
يستلزم وجود مسببه قوله فلو نوى في السفر الى اخره هـ يريد انه لو اصبح
صايما في السفر او الحضر ثم سافر فهل يجوز له ان يفطر في ذلك اليوم فقال الاصح
منعها عدم الجواز هذا ما اراده المولف واكثر اعتماده في النقل انما هو على
تنبيه ابن بشير والجواهر ولم يذكرا اختلافا في اباحة الفطر فيمن اصبح في الحضر
صايما ثم سافر وانما ذكر قول مطرف وهو في الفرع الاول وكذا لم يذكر ما امكنني
في الفرع الثاني من التواليف فلم اجد لهذا الخلاف ذكرا ولا اشارة واما قوله بخلاف طاريه
المرض فان طارية المرض يباح له الفطر سواء طرا في الحضر او في السفر وسوا
عجز معه المكلف عن الصيام او خاف حدوث مرض او زيادته او تماديه على ما
سياتي بعد ومعنا قوله ولذلك يقضي التطوع والتحقق عنه وتحقق المخالفة
بين طارئ السفر وبين طارئ المرض يعني المتطوع بالصيام اذا سافر فافطر
ولا يقضي اذا مرض ولعل الفرق ان السفر اختياري والمرض ليس كذلك على انه في
في المدونة يقول في كتاب الصيام اذا اصبح صايما متطوعا في السفر او في
الحضر

في الحضر ثم سافر فافطر فان كان لعذر فلا قضا عليه والا فليقض ويقول في
كتاب الظهار معنا فيمن سافر في رمضان ظهار ثم مرض فافطر اخاف ان يكون السفر
يهيج عليه مرضه ولو ايقن ان ذلك لعذر حر او برد هاجه السفر لاجزاه البنا
ولكني اخاف ولا فرق الا في التطوع من الخفة وخالف الشافعي لجواز الفطر اختيارا
في التطوع وهو الصحيح عندي اعني مذهب الشافعي قوله فان افطر متاولا فلا
كفارة هـ هذا الكلام ايضا تبع فيه ابن بشير وابن شاس وهذا خلاف نص العتبية
وظاهر المدونة عندي اما في العتبية فان موسى بن معاوية روى فيها عن ابن القاسم
عن مالك والليث فيمن بيت الصيام في السفر ثم افطر متاولا باكل او جماع ان عليه
الكفارة وهذا نصه واما المدونة فقال فيها اذا اصبح في السفر صايما في رمضان ثم افطر
لعذر فعليه القضا فقط وان تعمد لغير عذر فليكفر وظاهره لمن تاول كما في
العتبية لكن ما ذكرناه عن الكتابين انما هو في الذي اصبح في السفر صايما
قوله وان لم ينو اول الى اخره هـ يعني ان من اصبح في السفر صايما ثم افطر او اصبح
في الحضر كذلك فافطر غير متاول في الفرعين معا فعليه اعني ففيه اربعة اقوال
يكفر فيهما معا وهما شاذان ويكفر في الفرع الاول اذا اصبح صايما في السفر
دون الثاني اذا اصبح في الحضر ثم سافر وهو المشهور ومقابله والقياس هو
القول الاول واما الثاني فمن اعات لمن اجاز الفطر مطلقا ان ثبت كونه في
المذهب ووجهه انه يرى طرو السفر كطرو المرض وان لم يكن مثله من كل وجه
بخلاف من انشا الصوم في السفر فانه لم يطرا عليه عذر ولا شبهة واما
العكس فانه يرى حرمة اليوم اقوى في حق من انشا الصوم في الحضر الا ترى انه
لا يجوز له الا ذلك بخلاف من اصبح في السفر صايما فانه مخير في الفطر ابتدا وانتهاء
عند مطرف كما تقدم قوله ولو تطهرا لعذر الى اخره هـ يعني ان ظهر بان الاحتياج الى
التقوي على العدو مبيح كالمرض حالا او ماله وفيه حديث الصحيحين عن النبي صلى الله
عليه وسلم ومعنى قول ابن الماجشون في الجميع اي في جميع ما تقدم من هذه المسائل التي
مذهبه ان يعذر فيها بالفطر بالاكل والوطء الذي له في المجموعة على ما حكاه الشيخ
ابو محمد بن ابي زيد انما هو فيما اذا اصبح صايما في السفر لكن النكتة عامة في
الجميع وحكى فيها عن ملك اذا افطر فعليه يريد والله اعلم وجوب الكفارة قوله
ولو طار من السفر غيره وكالحضر على الاصح هـ يعني ان رمضان لا يقبلان صيام
غيره فيه اما في الحضر فباتفاق وهو بين واما في السفر فقولان الاصح منهما انه
كالحضر لان الرخصة انما هي في جواز الفطر لان السفر مظنة المشقة فاذا اختار
ترك الرخصة عاد حكم العزيمة وهو وجوب رمضان قوله ويجوز بالمرض الى اخره هـ

تقدم واشرنا اليه عند قوله بخلاف طارئ المرض وقد تقدم في الطهارة ان هذه اعذار
تنقل الى التيمم على المشهور وينبغي ان يجري ذكر الخلاف هنا وهذا كما قال اما لم يود الى
التلف واذا ادى اليه او الى الاذى الشديد الذي يخرج منه فيجب الافطار لقوله تعالى ولا
تلقوا بايديكم الى التهلكة ولا تقتلوا انفسكم ونزد بعض الائمة فيما لو تجشم
هذه المشقة في الطهارة وكم من الجزية ابدا لانه كان منهيا عن ذلك والمنهي عنه لا
يجزي عن المامور به **قوله** والحامل والمرضع الى اخره **هـ** فيه عدم الامكان راجع الى
المرضع خاصة ولم يبين الحكم اذا امكنها وعلم من ذكون الاستيجار وحكم ذلك مذكور
في غير هذا الموضع ومارادُ **بقوله** معناه ان المرضع او الحامل اذا خافت
على نفسها او على ولدها التلف او الاذى الشديد وجب الافطار وان خافت ما
دون ذلك جاز الفطر ولم يجب **قوله** وفي وجوب الفدية الى اخره **هـ** يعني ان الحامل والمرضع هل
المذكورتين اذا افطرتا الفطر الماذون فيه فاختلف المذهب عليهما فدية على خمسة
اقوال احدها وجوب الفدية على كل واحدة منهما والثاني سقوطها على كل واحدة منهما
والثالث وهو المشهور وجوبها على المرضع دون الحامل والرابع وجوبها على الحامل ان
خافت على ولدها وسقوطها ان خافت على نفسها وهو معنا قوله دونها والخامس
التفصيل في الحامل ان تكون قبل ستة اشهر فيجب عليها وبين ان يكون بعد ذلك
فتسقط عنها وقد جعل المولف المسالة مركبة من حكم الحامل والمرضع وجعل فيها خمسة
اقوال كما ترى ولا حظ للمرضع في القول الرابع والخامس لانهما انفصل في خلال الموضع
وغيره يجعل في مسالة المرضع قولين خاصة وفي الحامل اربعة اقوال وهو اقرب الى
التحقيق وانكر ابو عمر ان يكون في المذهب قول بوجوب الفدية على الحامل مطلقا
وقال انما نقله سحنون الى المدونة من موطا ابن وهب بالتاويل والاقرب الى اصول
المذهب من هذه الاقوال هو الثالث لان الحامل في حكم المريض لان صومها مود الى
ضررها في نفسها واما المرضع فانما تخاف على غيرها لا على نفسها **قوله** والكبير لا يطيق
الصوم **هـ** يعني ان الشيخ الكبير الذي لا يطيق الصوم لكبره يجوز له الفطر واختلف
في وجوب الفدية عليه وروي عن انس بن مالك رضي الله عنه كان يفتدي فحمله في
المشهور على الاستحباب وكونه هو في النقل لا كما يقتضيه ظاهر كلام المولف من
السقوط مطلقا وحمله في الشاذ على الوجوب وهو احد التفاسير لقوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية طعام مساكين **قوله** وفيها لا ايجاب العيدان الى اخره **هـ**
لم يذكر في هذا الفصل غير مسالة المدونة وجردها عن الخلاف وهو صحيح لان الخلاف في
ايام التشريق انما هو في حق الناذر وقد تقدم وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم
النهي عن صيام يوم العيد وعن ايام التشريق وفي البخاري عن عايشة رضي الله عنها

وابن

عليهما

بين

وابن عمر رضي الله عنه قالا لم يرخص في ايام التشريق ان يصمن الا لمن لم يجد الهدي
قوله وكره مالك نذر الصيام وغيره بشرط **ما** المعروف طلق في هذا الباب كراهية
النذر المعلق كقول الناذر ان شفى الله مريضي وفيه جا عن النبي صلى الله عليه وسلم
انما يستخرج به من البخيل واما غير المعلق فكره مالك منه ما يتكرر كمن يقول لله
علي خميس ياتي لانه ادخل نفسه في مشقة الغالب عليه عدم الوفا بها وربما اتاها
او بعضها وهو كاره واما نذر ما يتكرر من العبادات فليس بمكروه بل قال بعضهم
انه مستحب وظاهر كلام المولف هنا في النذر الكراهة على الاطلاق وكونه نذر غير
الصيام **قوله** ويجب الوفا بالطاعة منه لا خلاف في ذلك في غير المعلق وكذلك المعلق
على المشهور وقد قال الله تعالى ومنهم من عاهد الله وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصي الله فلا يعصيه وتمام هذه المسالة
في النذور **قوله** وان كان اللفظ محتملا الى اخره **هـ** يعني ان اللفظ الصادر من الناذر
للصيام اما ان تصحبه نية او يتجرد عنها والاول الحكم فيه تابع للنية والثاني اما ان
يكون نصا في مدلوله وفي معناه الظاهر والحكم في ذلك تابع للفظ واما ان يكون
محتملا للعدد قليل وكثير قال فاختلف المذهب هل تبرا ذمة الناذر بالقليل
او لا تبرا الا بالكثير وهذه الاقسام والحكم لم يصرح المولف هنا ببيان الحكم فيها
فله في غير هذا الموضع بيان ذلك مع ما يستلزمه كلامه هنا على سبيل الايما لمن
تامله والمشهور من القولين وهو الظاهر براءة الذمة بالقليل لانه اوفق للاصل
ثم ذكر المولف لهذا الاصل ثلاثة امثلة المثال الاول لو نذر شهرا او بعض
شهر فهل تبرا ذمته بتسع وعشرين يوما في نذر الشهر وباربعة عشر في نصف شهر نذر
قولان وظاهر كلام المولف ان الخلاف حاصل سوا صام من اول الهلال او اثناء
اثناء الشهر ولم يذكر مسالة المدونة بل تركها لانه كالمناقضة لما اصله
لتضمنها التفصيل بين ان يبتدي من اول الهلال وبين ان يبتدي من اثناء الشهر في
حق من نذر شهرا واما من نذر نصف شهر فظاهر نصوصهم الافرق بين ان يبتدي
من الهلال او فيما بعد ذلك واعلم ان المشهور في هذا المثال من القولين انه لا يبرا
الا بالاكمل والصحيح انه مع الاحتمال لا يبرا بالاكثر **قوله** ومثله سنة بعينها
نفى قضا ما لا يصح صومه قولان **هـ** هذا هو المثال الثاني للاصل المتقدم في
لزوم اقل ما يحتمله اللفظ واكثره وهو من قال لله علي صوم سنة كذا او قال
ان فعلت كذا فعلي صوم سنة كذا فاختلف قول مالك هل يلزمه قضا الايام
التي لا يصح له صومها كيومي العيد ورا المولف وغيره ان هذا الخلاف جار على
الاصل المشار اليه ولم يجز اجراوه على الخلاف في النذر المعين اذا افطر فيه فقضايا

او مرضا الا ان المانع من الصوم في الفرع الذي تقدم الكلام عليه شرعي وفي
العرض به خلاف اخر **قوله** وعلى القضا ففي قضاء رمضان قولان والصحيح لا يلزم **ش** يعني واذا
واذا فرعنا على القول بلزوم قضا الايام التي لا يباح صومها من السنة فهل يقضي ايضا
الايام التي الزم الشرع صيامها وهو رمضان لانه منع من صيامها عن النذر امر شرعي كفطر
يوم العيد وايام الحيض والصحيح انه لا يجب القضا وهو الذي اراده المولف بقوله والصحيح لا
لا يلزم لان هذه الايام استحقت بصيام اكد من صيام النذر مع علم الناذر بذلك ويحتمل
ان يريد المولف عدم اللزوم في هذا الفرع وفي اصله وهو قضا ايام الاعياد والاقرب ان
مراده ما تقدم والظاهر انه يلتحق برمضان في ذلك الايام التي وجب صيامها في الكفارات
وما في معناها من صيام الهدي والفدية لعدم تحقق لزومها بحيث النذر **قوله** وفيما الى
اخره **ش** يعني ان قول ملك فيمن نذر ان يصلي يوما بعينه انه يصلي في الاوقات التي ابيحت
الصلاة فيها ولا يصلي في الاوقات المنهي عن الصلاة فيها ولا قضا عليه يبين ان الصحيح من
القولين عدم القضا ووجه الدليل منها ظاهر وهو ايضا يقوي ان مراد المولف من قوله
والصحيح لا يلزم الاحتمال الثاني **قوله** وكالو نذر العيدين وكايام الحيض والمرض **ش**
يعني ان الرجحان في مسلة ناذر سنة بعينها مع القائل بسقوط القضا كما ان الحكم في ناذر
العيدين وايام الحيض السقوط بجامع ان كلا من النذرين معصية وينتظم قياس اخر
من مسلة ناذر ايام المرض لان صومه غير محرم فاذا لم يجب القضا مع الاذن بالصوم فلان
يسقط مع عدم الاذن في الايام المنهي عنها احرى **قوله** وقال ملك في السفر لا ادري ما
هذا الى اخره **ش** يعني ان مالكا رحمه الله تعالى توقف في ناذر سنة بعينها فسافر فيها
فهل يقضي ايام السفر او لا يقضيها كالو مرضها وهذا انما ذكره في المدونة فيمن
نذر الاثنين والخميس ما بقيت فحاضت او مرضت فيهن فلا قضا قالوا اما السفر
فقال العلم لا ادري ما هذا قال ابن القاسم كانه احب ان يقضي ويظهر حينئذ التوقف
في القضا الا انه لو الزمته لشق ذلك عليها لما يودي اليه من امتناعها من السفر
بقية عمرها ولو لم تلزمه لادى الى سقوط النذر اختيارا لان السفر ليس بلازم والنوازل
من كل الناس ولا سيما في حق النساء ولاجل ذلك مع ان لزوم القضا هو الاصل استحب
مالك لها ذلك القضا فيما فهم عنه ابن القاسم **قوله** ثم سيل عمن نذر ذي الحجة الى اخرها
ش هذه ايضا مسلة المدونة والخلاف فيها ايضا مشهور والحكم لسببه ما تقدم
قوله اما لو لم يعين قضا **ش** هذا القسم هو المقابل لقوله ومثل سنة بعينها
يعني ان ناذر الصيام اذا طرا عليه مانع من الصيام فاما ان يكون نذره معينا او لا يكون
معينا والاول هو الذي وقع الكلام عليه من قوله مثل سنة بعينها الى قوله الا ان
يقوى الا يقضيها والثاني من قوله اما لو لم يعين قضا ومعناه لو قال لله علي صوم

ايام

صوم ايام او اشهرا وسنة ثم مرض او حاضت او سافرت فافطرت فالقضا
واجب من غير خلاف **قوله** ومثل سنة او اشهرا او ايام الى اخره **ش** هذا الكلام
معطوف على قوله في اول الفصل مثل نذر شهرا او نصف شهر وهو من الامثلة
للاصل السابق هل تبدا الزمة بالاقل او بالاكثر اذا كان اللفظ يحتملهما
ومعنى هذا المثال ان من قال لله علي صوم سنة او اشهرا او ايام فهل يلزمه
التتابع فيها او لا يلزمه فيها او يلزمه في السنة والاشهر ولا يلزمه في
الايام وفي ذلك ثلاثة اقوال والمشهور منها الثاني واضعفها هو الثالث
الا ان يقتضيه العرف **قوله** ولو نذر صوم يقدم فلان الى اخره **ش** يعني ان الناذر اذا
التزم صيام يوم قدوم زيد او قدوم غيره فاما ان يقدم ليلا او نهارا والاول
يجوز صبيحة تلك الليلة والثاني لا يمكنه صوم ذلك اليوم اعني الذي قدم فيه عن
نذره لان اول النهار كان ممسكا فيه غير ناو واختلف هل يجب عليه قضاوه على قولين
المشهور السقوط لان وجوب القضا مشروط بتقدم الوجوب او تقدم سببه
والوجود لهما هنا والشاذ الوجوب وهو مذهب اشهب وعبد الملك وابن حبيب
ان النذر بقدوم غيره ان قدم ليلا صام نهاره وان قدم نهارا اخص وكان النذر
عنده انما انعقد هكذا لان حمل الكلام على ظاهره وهو ان المراد من اليوم
النهار كما في قوله تعالى سبع ليال وثمانية ايام يوجب الغا هذا النذر مطلقا
قال اشهب ولو قدم نهارا وكان قد بيت صومه تطوعا او لبعض رمضان او غيره بعض
فالجزيه لنذره ولا لما صامه به وقال عبد الملك لو علم انه يدخل اول النهار
فبيت الصيام لم يجزه لانه صامه قبل وجوبه قال عبد الملك واشهب واصبغ
وليصم اليوم الذي يليه **قوله** ولو قدم يوم عيد لم يفطر وخرجه اللخمي على
الاول يعني ان هذا الناذر ان قدم نهار عيد او ليلته فالمنصوص انه لا قضا
عليه وقال الشيخ اللخمي يتخرج فيه الخلاف من الشاذ اذا قدم نهارا في غير
يوم عيد يعني والجامع ان المانع من الصيام في الصورتين معا من جهة الشرع
لانه لما لا يجوز صيام بعض يوم شرعا فكذلك لا صيام يوم العيد شرعا وسلم له ذلك
ابن بشير وهو مما ينظر فيه فان اشهب انما يلتزم بالقضا في المسلة الاولى قائلا في
الثانية لا قضا عليه سوا قدم ليلا او نهارا **قوله** ولو نذر يوما بعينه الى اخره **ش**
ان من نذر صيام يوم معين ثم نسي عينه ففيه ثلاثة اقوال احدها انه يتخير وهو
ضعيف لاحتمال سوا فقد صومه لعين المنذور وهذا القول لسحنون وانقا وهو
اخر قوله انه يصوم كلها وهو اظهر الاقاويل لاحتياطه الواجب بما تيسر

بواجب وعوض لمعيزه وله غير نظير من مسايل الفقه وقال ايضا ووافقه ابن القاسم
انه يصوم اخر يوم الجمعة قال ابن القاسم وهو يوم الجمعة وله وجه لان ما قبل يوم الجمعة
لم تتحقق عمارة ذمته به وانما تتحقق يوم الجمعة الذي هو اخر الايام فيصومه وان
منذوره قضاء او اداء والاقضا واذكر بعض المتاخرين ان يكون يوم الجمعة اخر الجمعة
وزعم انه يوم السبت وان يوم الاحد اولها قوله واجاز مالك صوم الابد ه معنى المسألة
ظاهر وروي عن مالك انه حمل النهي على من يصوم الايام التي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن
صيامها ومثله ما يحكى عن الشافعي واحمد واسحاق والحلاوي بن حبيب وصيام الدهر
انه احسن لمن قوي عليه بعيد والاحاديث الواردة في صيام الدهر ما اخرجه غير
واحد من الايمة عن ابي قتادة الانصاري رضي الله عنه ان رجلا قال يا رسول الله كيف
بمن صام الدهر قال لا صام ولا افطر او لم يصم ولم يفطر ومثله من حديث عبد الله بن
عمرو رضي الله عنه وفيه انه صلى الله عليه وسلم قال له انت الذي تقول ذلك يعني لا قومن
الليل ولا صومن النهار فقلت له قد قلته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانك لا تستطيع
ذلك فصم وافطر ونم وقم وروايه انه قال له انه اخبرت انك تصوم الدهر قوله وقد
ورد صوم يوم عرفة ويوم عاشورا ويوم التروية وصوم الاشهر الحرم وشعبان اما
يوم عرفة فما جاء من حديث ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صيام يوم عرفة
احتسب على الله ان يكفر السنة التي قبله واما يوم التروية وهو يوم الثامن من
ذي الحجة فما خصيا بسنة ولا اعلم هذا الا في كتاب بعض الفقهاء لا في كتب الحديث
واما عاشورا فهو نعم جاء في الصحيح من حديث ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من ايام
العمل الصالح احب الى الله من هذه الايام العشر قالوا يا رسول الله ولا الجهاد في سبيل
الله قال صلى الله عليه وسلم ولا الجهاد في سبيل الله الا رجل خرج بنفسه وماله فلم يرجع
من ذلك بشيء وغير هذا من الاحاديث واما صوم الشهر الحرم فقال بعض الفقهاء روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم صام اشهر الحرم وهي المحرم ورجب وذي القعدة وذو الحجة
والذي اعلمه من كتب الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صم من الحرم واترك صم من
الحرم واترك وقال بأصابعه الثلاثة فضمها وارسلها واما شعبان فقالت عائشة
رضي الله عنها كان احب الشهور الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصوم شعبان ثم يصله
برمضان وعنها انها قالت ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر اكثر صياما
منه في شعبان كان يصومه الا قليلا بل كان يصومه كله وعن ام سلمة رضي الله عنها
انها قالت ما رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين الا شعبان ورمضان
قوله وكره مالك الى اخره ه لم ياخذ مطرف وغيره بكراهية ذلك وتعليل الكراهية

[margin: وبن العاص]
[margin: ح يكفر السنة التي قبله والسنة التي بعده]
[margin: ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صيام يوم عاشورا احتسب على الله ان يكفر السنة اصل]

خشية

خشية ان يظن ذو الجفا والجهل انه من رمضان بل عدلوا على ما صح عنه صلى الله
عليه وسلم من صام رمضان واتبعه بست من شوال فكانما صام الدهر رواه
ابو ايوب رضي الله عنه قوله واجاز صوم يوم الجمعة منفردا قال الداودي لم يبلغه الحديث
يعني الداودي ما رواه ابو هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال لا يصومن احدكم يوم
الجمعة الا ان يصوم قبله يوما او بعده قوله وورد صيام ثلاثة ايام من كل شهر ه
يعني انها وردت مطلقة ومقيدة اما المطلقة فما روت معاذة انها قالت
لعائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم ثلاثة ايام من كل شهر قالت نعم قلت
من ايه كان يصوم قالت لا يبالي من ايه صام وقال ابو هريرة عهد الي رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثلاثة لا ازال ... وتر وصوم ثلاثة ايام من كل شهر وان اصلي الضحى واما
المقيدة فهي للايام البيض لما رواه ابو الدرداء رضي الله عنه على ما قاله المؤلف وهي
صبيحة ثلاثة عشر واربعة عشر وخمسة عشر ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم يزيد بن عبد
الله وغيره وروي ابن مسعود رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم يصوم يعني من غرة
كل شهر ثلاثة ايام وهو يشهد لاجتناب القابسي واختيار بعضهم الاول والحادي عشر
والحادي والعشرين والله اعلم

[margin: كان]

قوله ه الاعتكاف

قربة قدم التصريح على التصور لانه ذكر حكمه قبل رسمه واما كونه قربة فلا شك
فيه الا انه لم يبين فيه في اي درجات القرب هو لاحتمال اعلاها كالواجب او السنة
فيما بين الواجب والمتوسط وهو الفضيلة وادناها وهو النافلة وقال الشيخ ابو محمد
بن ابي زيد والاعتكاف من نوافل الخير ومقتضى الاثر انه سنة لفعله صلى الله
عليه وسلم له مرارا ومداومته عليه ففي الصحيح عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفاه الله ثم اعتكف ازواجه من بعده
وفي النسائي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان
فسافر عاما فلم يعتكف فلما كان العام المقبل اعتكف عشرين وقول مالك لم يبلغني
ان احدا من السلف وهو في المدونة لم يبلغني ان احدا من سلف هذه الامة ولا من
التابعين ولا ممن يقتدى به اعتكف الا ابا بكر بن عبد الرحمن يعني قال في المدونة
بعدها اذ قد كان ممن مضى ممن يقتدى به ممن كان يعتكف يتخذ بيتا قريبا وتاول
على ان المراد به ابو بكر بن عبد الرحمن فلا يكون بين الكلامين تعارض وهو
لزوم المسلم المميز المسجد للعبادة صائما كافا عن الجماع ومقدماته يوما فما
فوقه بالنية فلزوم كالجنس لان الزهري وهو حقيقة لغوية وذكره المسلم كالمستغنى
عنه بقوله للعبادة صائما اذ علم انهما لا يتحققان الا من المسلم ولا الصيام من غير
المسلم وفي قوله للعبادة اجمال اذ من العبادة ما ليس للمعتكف فعله كما سياتي

وذكره الصيام في قيود الرسم مشعر بانه عنده ركن وفي ركنيته خلاف على ما ياتي
وذكر الجماع مستغنى عنه لاستلزام الكف عن مفطرات الصوم الكف عنه ولا يقال كان حقه
ان يستغنى عن ذكرهما اعني الجماع ومقدماته في الرسم لمضادتهما للصيام الذي هو
احد قيوده لانا نقول لو لم يذكرهما لاوهم اباحتهما للمعتكف ليلا وهو ممنوع منهما
نعم يصح ان يقال يستغنى عنهما بذكر المسجد للمنع منهما فيه لان المعتكف ربما
خرج من المسجد لامر يباح له فلو لم يذكره في الرسم لاوهم ذلك جوازهما خارج المسجد
حينئذ **قوله** فيصح من الصبي والمراة والرقيق **هـ** يعني لدخولهم في قوله المسلم
المميز ولذلك اتى بالفاء ويدخل تحت قوله الرقيق من فيه عقد حرية ومن ليس ذلك
فيه ولما كان الاعتكاف ليس بواجب وهو مع ذلك مستلزم الصيام وكل واحد
منهما مانع من الجماع ومقدماته احتيج في اعتكاف ذات الزوج الحاضر معها الى
اذنه لما في الصحيح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصوم المراة
وبعلها حاضر الا باذنه وكذلك العبد والامة لحق السيد في خدمتهما فان اذن للمراة
والعبيد ودخلا في الاعتكاف لم يكن له قطعه عليهما لاسقاطه حقه وقبضهما ذلك
واما قبل الدخول فيه فهل له الرجوع عنه في هذا الاصل قولان والظاهر منهما عندي
سقوط حقه في ذلك **قوله** ولا تخرج لعدة الا لعدة **هـ** يعني ان المراة اذا دخلت
في الاعتكاف ثم طلقها زوجها او مات عنها وجب عليها البقاء ولم تخرج لان الاعتكاف
بعد الدخول فيه يجب اتمامه فصار الاعتكاف والعدة واجبين ورجح الاعتكاف
بسبقيته بخلاف اذا نذرت ايام بعينها فلم تدخل فيها حتى طلقها او مات
عنها فان العدة ايضا تترجح على الاعتكاف للسبقية وعندي ان الاولى العدة في الصورتين
معا لانها واجبة بايجاب الله تعالى بخلاف الاعتكاف **قوله** وان منعه نذرا فعليه
ان عتق **هـ** يعني اذا نذر العبد اعتكاف ايام غير معينة فمنعه سيده من اعتكافها
بقيت في ذمته فاذا اعتق اعتكفها وليس لسيده ان يسقطها عنه مطلقا بخلاف
المعين والفرق ان يقال الزمن في حق العبد معين تخص لمنته والنذر ليس كذلك
قوله ولا يمنع المكاتب الاعتكاف اليسير **هـ** يعني ان المكاتب مفارق للعبد القن
لان المكاتب احرز نفسه وماله فليس لسيده عليه اعتراض الا فيما يوجب الى عجزه
وانما يكون ذلك في الاعتكاف الطويل **قوله** والردة والسكر المكتسب مبطلان فان
اوطرءا **هـ** يعني لان الردة تحبط الاسلام الذي هو شرط صحة الاعتكاف بل شرط
كل عبادة وكذلك السكر فانه نقيض للتمييز لكن لما كان ذهاب العقل منه ما هو
مكتسب يصح دخوله تحت التكليف ومنه ما ليس بمكتسب كالنوم والجنون والاغماء
والذي ليس بمكتسب منه ما يعلم وقوعه وهو الاعتكاف كالنوم ومنه ما لا

يعلم

يعلم وقوعه بل الغالب عدم وقوعه كالجنون حولف بينهما في الاحكام فجعل المكتسب
مانعا من الاعتكاف ومبطلا له ان طرى عليه وهو السكر المكتسب والامر فيه ظاهر
والذي ليس بمكتسب لا يمكن الانفكاك عنه لا اثر له في الاعتكاف كالنوم والذي ليس
بمكتسب كالجنون يمنع من الاعتكاف في زمانه ولا يمنع من البناء بعد اقلاعه واما
قول المؤلف فان اونا او طرءا فذكر المقارنة هنا ليس ببين لان الابطال يستدعي تقدم
فعل يحكم عليه بالبطلان وذلك معدوم في حق الكافر والسكران ولا سيما السكران ولكن
تقسيمه السكر الى مكتسب وغير مكتسب وجعل المكتسب هو الجنون والاغماء يلزم عليه
اطلاق السكر على الجنون والاغماء وهو مجاز بعيد وبالجملة انه استعمل لفظة مبطلان بمعان
واستعمل السكر بدل ذهاب العقل **قوله** وفي ابطاله بالكبائر الى اخره **هـ** يعني
ان الذنوب على ثلاثة اقسام صغائر وكبائر مبطلة للصوم وكبائر ليست مبطلة
للصوم فالقسم الاول وهو الصغائر فلا خلاف انها لا تبطل الاعتكاف كالنظر الى الا
لاجل اللذة القسم الثاني لا خلاف انه مبطل للاعتكاف وذلك لاستلزامها ابطال الصوم
الذي هو شرط في صحة الاعتكاف واذا كان المباح المنافي للصوم مبطلا للاعتكاف
فاحرى الكبيرة والقسم الثالث التي لا تنافي الصوم كالقذف ليلا ونهارا او شرب الخمر
ليلا في المذهب قولان هل يبطل هذا النوع الاعتكاف لمنافاته معنى وعلة الاعتكاف
لان معناه لزوم العبادة ولا عبادة مع التلبس بالكبيرة او لا يبطل كما في الصغائر
الا ان المنافاة ايضا حاصلة مع صحة الاعتكاف **قوله** وبجز المسجد ورحابه سوا
هـ يعني في الاجزاء وقد استحبوا الاعتكاف في المسجد ورحابه لكن ليس لاجل انها افضل من
حيث انها رحبات المسجد ورحابه بل اما انها لانها اخفا واستر للعبادة واما
للبعد ممن قد يتشاغل بالحديث معه عما هو بسبب له واجازه ابن لبابة في غير
المسجد **قوله** بخلاف السطح على الاشهر **هـ** يعني ان المذهب اختلف في جواز الاعتكاف
على سطح المسجد على قولين اشهرهما المنع وقد اضطرب المذهب
في الحاق السطح بحكم ما تحته في الجمعة وفي الاعتكاف وحكوا ابا الحنث على من حلف
الا يدخل بيتا فصعد على سطحه وجعلوه حرزا يقطع من سرق ثوبا منشورا عليه
قوله وبخلاف بيت قناديله ونحوه **هـ** يعني ان الاعتكاف في هذه لا يجزي هذا هو
ظاهر كلام المتاخرين وعبارة المتقدمين تعطي الكراهة لانها ليست متخذة
للصلاة والمسجد قد يحلى عليه في فصل الحر فان نذر فقد يجري في بيت القناديل
ونحوها قول بالجواز وبالاجزاء بعده اي بعد الوقوع من الخلاف في ايقاع الجمعة
هناك فلعله لا يتخرج لان القائل بذلك في الجمعة انما رآه من حق التابع للاما من
الجماعة الذين تؤدى الجمعة في محلها المتخذ لها وهو المسجد فتجريه كما اجزاه فقها

فضا ركعة منها وهو منفرد فيها عن الامام والجماعة وكما اجزت في الطرق لمن خاف عنه المسجد ولا يجوز اتباع الامام والجماعة له هنالك وهذا معقود في حق المعتكف لفقدان التبعية ولا بد من اثبات واو العطف في قول المولف وبخلاف كما فعل الشارح بتغيير المعنى **قوله** وفي صعود المؤذن المنار ثالثها يكره كالسطح **هـ** يعني ان المذهب اختلف في كراهة صعود المؤذن المنار للاذان على ثلاثة اقوال الجواز والتحريم والكراهة وهو حل قول خليل وقول المولف كالسطح الاظهر من كلامه انه من تمام القول الثالث يعني ان صعود المؤذن السطح مكروه وان قيل في المنار بالجواز وهذا القول هاكذا هو منقول في المذهب ووجهه ان المنار قد عهد صعود المؤذن اليه فاذا ابيح له الاذان ابيح له دخول المكان المعد له ولها السطح فلم يتجز لوله فحكمه اشد من حكم المنار ويحتمل قول المولف كالسطح ان الاقاويل المنصوصة في المنار هي بعينها في السطح لكن لو اراد ذلك لقال وفي صعود المؤذن السطح والمنار هذا ما يتعلق بكلام المولف والاقرب ان يكون السطح اخف من المنار اما اولا فلما تقدم من القولين المشهورين بجواز الاعتكاف فيه واما ثانيا فلان السطح كما تقدم يصلى فيه الامام بالجماعة وهذا فيه معقود ولا يبعد ذلك في المنار **قوله** فان كان في اثنايه جمعة الى اخره **هـ** يعني ان محل الاعتكاف ان كانت الجمعة تتخلله فالمعتكف اما الا يكون ممن تلزمه الجمعة كالعبد والمراة وهذا لا يتعين في حقه الجامع اتفاقا بل يعتكف في اي المساجد شاء ولولا ان الجامع الاعظم افضل لكثرة الجماعة في الصلاة في حق العبد لكان غيره من المساجد افضل لانه احق للاعتكاف وان كان المعتكف ممن تجب عليه الجمعة فهل يتعين في حقه الجامع قولان المشهور تعيينه لان في اعتكافه في غير الجامع تعريضا للخروج من معتكفه مع امكان التحرز منه والقول الثاني جواز اعتكافه في غير الجامع فاذا حضر وقت الجمعة خرج اليها كما يخرج لغسل الجنابة ولشراء طعامه والجمعة عليك الفرق **قوله** وعلى صحته ففي اتمامه في الجامع او عوده **هـ** يعني اذا فرعنا بالقول بالجواز اي بجواز الاعتكاف في مسجد غير الجامع فانه يجب عليه الخروج للجمعة واذا صلاها فهل يتم الاعتكاف في الجامع او يرجع الى المسجد الذي ابتدا فيه والاظهر انه يتمه في الجامع **واعلم** ان قول المولف وعلى صحته يدل التزاما على القول المشهور بتعيين الجامع اذا خرج للجمعة يبطل الاعتكاف لان نقيض الصحة يستلزم البطلان

ان

قوله ويخرج لحاجته الى اخره **هـ** يعني انه يجوز له الخروج من المسجد لما لا بد له منه من ذلك حاجة الانسان واستحبوا ان يكون في غير منزله ان امكن لان دخول المنزل تعرض للشغل وكذلك يخرج لشراء معيشته وان كان يكره له مطلقا في احد قوليه ان يعتكف حتى يكون له من يقوم عنه في ذلك ومعنا قول المولف ولو تعدا اي اذا لم

يجد

لم يجد مكانا لقضاء الحاجة او من يشتري منه الطعام الا على بعد واما ان وجد ذلك قريبا فاختار البعيد فان ذلك مكروه او مفسد للاعتكاف وكذلك يلحق بما ذكرنا غسل الجنابة والوضوء وغسل الثوب الذي اجنب فيه اذا لم يكن له ثوب غيره وغير ذلك مما في معناه ما نبه المولف عليه قال المولف لا لعيادة المريض والحكومة واداء الشهادة يعني لا يخرج اليها لما يستلزم من فوات شرط الاعتكاف وهو المسجد من غير كبير ضرورة الا ترا انه يمكن نقل الشهادة عنه واستثنا منه في الجمرو في العتبية عن مالك اذا مرض احد ابويه فليخرج اليه ويبتدي اعتكافه وقال ابن حبيب للصلاة على جنازة احد ابويه **قوله** فان كان في المسجد وقل الاشتغال به فقولان **هـ** يعني فان كان في المسجد شي مما ذكر لا يخرج اليه وقل الاشتغال به ففي جواز فعل ذلك قولان والاشبه بفعل المشهور منع جوازه وفي عيادة المريض وتقييد المولف الجنابة بالاحتلام ظاهر او الجماع وما دونه مبطل للاعتكاف وظاهر الرواية انه لا يخرج لغسل الجمعة الا اذا كان يعمله في موضع الوضوء اي لا يعمل له كغيره لغسل الجنابة قال في المجموعة ولا باس ان يخرج بغسل الحر يصيبه قال واذا اصابته جنابة او لا نيل فلا يعجبني ان يقيم حتى يصبح ثم يغتسل **قوله** ويكره اشتغاله بالعلم وكتابة ما لم يخف **هـ** يعني انه يجوز من ذلك الخفيف ويكره الكثير وظاهر كلامهم ان الكثير منه مفسد للاعتكاف فظاهر كلامهم ان كتب الرسالة الخفيفة جائز بل هو نص المدونة **قوله** ولا يأخذ من شعره الى اخره **هـ** يعني ان هذا المذكور لم لحرمة المسجد وصيانته له من الاقذار واما لو دعته ضرورة الى الاحتجام يخرج عن المسجد واحتجم هنالك فلا باس الا ترا ان غير المعتكف يكره له ذلك في المسجد وفي كتاب ابن حبيب واما طيب وحلق شعر وقص ظفر وقتل دواب وعقد نكاح له او لغيره فلا يحرم اذا كان في مجلسه الا انه يكره له الاشتغال بشيء من هذه وظاهر هذا اباحته لغير المعتكف **قوله** والصوم له او لغيره سوا **هـ** يعني انه لما قدم انه لا يشترط الصيام فيه الا ان الصيام لا يختص به بل يصح ان يكون الصيام له او لغيره ولم يشترط ان لما به في الاعتكاف صوم فاجازه بصيام وبغير صيام كمذهب الشافعي مخالف المذهب في عدم اشتراك الصوم والمسجد واجاز المباشرة فيه اذا كان في غير المسجد ومنعها في المسجد على ظاهر الاية **قوله** فان نذر اعتكافا فقولان **هـ** يعني ان الاعتكاف الذي لا يتعين له الصيام هو التطوع واما الاعتكاف المنذور فهل يتعين له الصوم فلا يجوز ايقاعه في رمضان ولا في غيره من الصيام الواجب او لا يتعين فيوقع في رمضان وفي غيره وسبب الخلاف هل الصوم ركن فنذر الاعتكاف نذر لجميع اجزائه ومنها الصوم

فلا يجزي صوم رمضان عن صيام النذر او هو شرط فيجوز في رمضان لا نذره اعا قصد
الاتيان به الا بشرطه كما يصح له ايقاع الصلاة الفريضة المنذورة اذا نواها لغيرها
من الفرائض او النوافل يعني انه قد يفرق بين الصيام وبين الطهارة لان معتبر الاعتكاف
ملغوم ما هو من ضروريا ته ومن ذلك الصيام سواء عد شرطا او ركنا واما ملتزم
الصلاة فانما يومر بطهارة مستقلة لها اذا كان على طهارة لان المقصود
من الطهارة ارتفاع حكم الحدث وهو حاصل فلو امر به مرة اخرى قبل الحدث لكان
ذلك تحصيلا للحاصل قوله ولو طرا ما يمنعه الصوم الراجزه اهـ يعني ان طرا من

فقط

الموانع ما يمنع الصيام خاصة ولا يمنع المكث في المسجد فالضمير المنصوب عائد على
الصوم وذلك في صورتين احدهما طرو المرض والثانية طرو طهر الحيض نهارا ففي
هاتين الصورتين وشبههما كالاغما يكون المانع من الصوم فيسقط فيهما ثلاثة
اقوال كما ذكر الخروج والمكث الى غروب الشمس من اليوم الذي يستحيل فيه الصحة
التي يستطيع معها الصوم والثالث الخروج ولكنه اذا صح في اثناء النهار رجع
حينئذ ولا يوخر الى الغروب وهذه الاقاويل مفهومة من كلامه في حق المريض
واما الطاهر من الحيض في اثناء النهار ففي فهم الاقاويل من كلامه عسر لان

المذكوره

قوله فعلى لزوم المسجد لم يجر الخلاف في لزوم الحائض كما هو في لزوم المريض وانما
الخلاف في لزوم المريض وفي عودها الى المسجد لا في لزومها له واطلاق اللزوم على
العود مجاز بعيد ولو لم يكن فيه الا استعمال اللفظة الواحدة في حقيقتها بالنسبة
الى المريض ومجازها بالنسبة الى الطاهر والعذر المشترك بينهما وهو الخلو في
المسجد لا يدخل عليه لفظ اللزوم الا بالمجاز البعيد والقرب من ذلك قوله فجر جاز
دان خروج المريض قطعا انما هو من المسجد وهو القول الثالث فيه كما تقدم واما
المراة فلا خلاف في خروجها من المسجد وانما الخلاف في عودها وبالجملة فكلامه في
هذا الفصل بالنسبة الى المراة في غاية الاشكال قوله وفي البناء في يوم العيد لفظه
ما بقي عليه بعده قولان اهـ يعني ان من نذر اعتكاف عشرة ايام فتم اخر رمضان
ثم مرض في اثنائها ثم جاء يوم العيد وقد صح من مرضه حتى يلزمه القضاء يوم العيد
في المسجد او لا يلزمه وفيه قولان كما ذكر احدهما انه يقيم لان الاعتكاف عبادة
ذات جزئين صيام وذكر ولا يمكنه ان ياتي بالصيام فياتي بالذكر في محله وهو المسجد
لقوله صلى الله عليه اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم وبالقياس على الليل
والجامع تعذر الصيام والقول الثاني جواز الخروج لان الصيام متروك فقد فقده
مستلزم سقوط المشروط كما في الطهارة مع الصلاة على راي ملتزم وهو عدم الفارق
بين زمان الليل والنهار واما قول المولف كذا فما لو تخلل ابتدا على الاصح

فمعناه

فمعناه ان الاصح في المذهب الفرق بين ان يتخلل المرض في اثناء الاعتكاف بعد
مضي يوم فاكثر منه وبين ان يتخلله قبل الدخول فيه فالاول يجب عليه قضاء ايام المرض
والثاني الذي مرض قبل ان يعتكف يوما واحدا لا قضاء عليه هكذا قال ابن عبدوس
قال والفرق بين هذا والذي قبله ان الاول بقي عليه حرمة الاعتكاف في الايام
التي مرضها فكانه اذا كان الاعتكاف عاريا من شرطه وهو الصيام والثاني لم يخرج عن
الاتيان به مطلقا اذا لم يتقدم فيه حرمة ولا هو قادر على عقده وتاول ابو محمد بن ابي زيد
كلام ابن عبدوس هذا على النذر المعين وفيه وفي كلام سحنون الذي فرق بين رمضان
وبين غيره نظر يطول شرحه والاعتراض عليه وفي جمع المولف بين قوله وتخلله وبين
قوله ابتدا تجوز قوله وعلى اللزوم في خروجه الى العيدين قولان اهـ معطوف على القول
بانه يلزم المسجد في يوم العيد لا ينقلب الى اهله فهل يخرج الى صلاة العيد او لا قولان
والقياس عدم الخروج لان مكثه في المسجد واجب وصلاة العيدين سنة قوله والجماع
ومقدماته الراجزه اهـ يعني ان المباشرة ممنوعة في حق المعتكف بنص التنزيل
ويلحق بها ما في معناها من قبلة ونحوها بحكم قياس المساوات واما الجماع
فبقياس الاحرى والتي يدل على فساد المنع عنه وقد تقدم قول ابن لبابه ولا فرق
بين الحائض وغيرها لا انها اخرجت من المسجد عليها حرمة الاعتكاف قوله ولا باس
بعقد النكاح في مجلسه وبالطيب قيد عقد النكاح بكونه في مجلسه لانه خارج
عن معنى الاعتكاف ولو كان مندوب اليه وقيد ذكر في الرواية بان لا يطول
الاشتغال به وسواء كان متزوجا او وليا واما الطيب فلانه نوع وهب انه يدعوا
الى النكاح لكن عدم محادثة النساء تمنع من قوة الداعية بخلاف المحرم قوله
ويجب الاستيناف بجميعه بالمفسد عمدا اهـ يعني ان شذ عن اهل المذهب
التتابع والاتصال يبطل بسبب ذلك بمنزلة العبادة الواحدة فلذلك اذا
فسد جزؤ منه عمدا فسد جميعه وسواء كان ذلك المفسد اكلا نهارا او جماعا
فما دونه ليلا ونهارا والاقرب عندي من مذهب المخالف وهو عدم شرطية التتابع
مطلقا الا بالالتزام لذلك لانه اذا صح اعتكاف يوم واكثر من ذلك فنذر الايام
التي ترمى هو اعم من التتابع فلا يلزمه الاخص وحكم الصيام هذا في حق الناذر
واحرى غير الناذر قوله ويجب القضاء بغيره والبناء اهـ يعني ان المفسد على
قسمين احدهما ما يقع على سبيل العمد وقد تقدم حكمه والثاني ما لا يكون عمدا
بل سهوا او غلبة فهذا يجب القضا متصلا باخر الايام التي نوى وتقرر وهذا
هو المراد بقوله ويجب القضا بغيره والبنا وظاهر كلامه ان القبلة والمباشرة
سهوا من القسم الثاني والمذهب انها من القسم الاول نص على ذلك في المدونة فراول

كتاب الاعتكاف وفي غيرها من الدواوين واما الافطار بالاكل والشرب على
سبيل النسيان فالمنصوص انه في النذر يقضي الاعتكاف متصلا كما اشار اليه
المؤلف في القسم الثاني واختلف في التطوع فقال ابن القاسم وعبد الملك يقضي زاد
عبد الملك ويتم صيام يومه وقال ابن حبيب لا قضا عليه قوله ولا يسقط الاشتراط
ش يعني ان اشتراط المعتكف عند ما دخل في الاعتكاف انه ان طرا عليه
ما يوجب القضا فلا قضا عليه لم ينفعه شرطه كما لو شرط انه ان حدثت له ضرورة
ترك الاعتكاف وهذه المسئلة المشبهة بها خالف فيها الشافعي ومذهبه فيهما ظاهر
بالقياس اتفاقا على مذهبه في الحج لحديث ضباعة وسياتي في محله ان شاء الله تعالى
قوله ويبني من خرج لتعيين جهاد الى اخره ش يعني ان المعتكف في الثغور اذا
نزل العدو فخرج ليقاتل ثم انقضى الجهاد اختلف قول مالك هل يبني على اعتكافه
او يبتدي ورجع مطر الى البنا وكذلك المعتكف اذا اخرجه الحاكم مكرها لاقامة حد
عليه او غير ذلك واختلف المذهب هل يعذر الحالف على الامام باكراه الامام فلا
يحنث او لا يعذر وظاهر المدونة في كتاب التخيير قال ابن رشد وهو المشهور عدم
العذر قوله ومن اخر البنا بعد ذهاب عذره ابتدا ش يعني ان من كان حكمه البنا
فتركه فانه يتنزل منزلة من قطع اعتكافه اختيارا بنفسه وهو ظاهر
قوله وما اختلف في وجوب الكفارة الراجح ش يعني ان مفسد الصيام الموجب
للكفارة ان كان ايجابه لها ايجابا متفقا عليه فلا خلاف في ايجابه استئنافه
الاعتكاف وهذا لازم عن كلامه وان كان ايجابه لها ايجابا مختلفا فيه فاختلف في
ايجابه استئناف الاعتكاف وهذا مدلول عليه من كلام المؤلف بالمطابقة وان لم
يكن مفسدا للصوم متفقا على افساده اياه بل كان مختلفا فيه فانه اختلف في فساد
الاعتكاف بسببه وهذا ايضا مدلول عليه من كلامه بالمطابقة وامثلة هذه الا
قسام ظاهرة من كتاب الصيام والعهد لها قريب وقد كان ينبغي لنا ان نبين
كلامه هنا باسبط من هذا ونطيل التنفيس عليه لولا ان الخلل فيه ظاهر وهو
قوله وما اختلف في وجوب قضا صيامه اختلف في قضائه لما علمت ان الافطار
الناشي عن القبلة او المباشرة وان المذي مختلف في ايجاب قضا الصيام بها
ومع ذلك فلا خلاف في وجوب قضا الاعتكاف بهما قوله واقله يوم وليلة ش لا خلاف
في المذهب وهو مبني على مذهب من يرى ان الصوم احد الاركان واما من يرى ان الصوم
شرط فيه وليس بركن او على ما حكيناه عن ابن لبابة من ان الصوم فيه غير معتبر
لا شرطا ولا ركنا فالظاهر على مذهبهم انه يجوز اقل من ذلك قوله واكمله عشرة
ايام ش يعني ان هذا العدد هو اقل اعتكاف النبي صلى الله عليه وسلم وظاهر

كلام

كان

وجوب

وفي ذلك

كلام المؤلف ان الزيادة على هذا العدد مكروه لان ليس مورد الاكمال فضيلة تطلب
وقد صرح بذلك غيره وظاهر كلام الشيخ ابي محمد بن ابي زيد في الرسالة خلافه لقوله
واقل ما هو احب الينا من الاعتكاف عشرة ايام قوله وفي كراهة ما دونها قولان
ش يعني هل يكره تسعة ايام فما قبل في ذلك قولان للمتقدمين فالكراهة موافقة
لفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع مواظبته لذلك والجواز لان فعله افضل ولا يلزم من نفي
الافضل حصول المكروه ويتخرج على القول بالكراهة ان تختلف مراتبها بحسب قربها
من العشرة وبعدها قوله ومن نذر اعتكاف ليلة لزمه يومها وقيل يبطل ش ينبغي به
ان يكون سبب الخلاف على نظر في ذلك الخلاف في شرطية الصوم او ركنيته وشبهه
ويجب تتابعه في المطلق نحو منذ الاعتكاف الركن واختيار تتابعه قوله ومن دخل
قبل الغروب الراجح ش يعني ان من نوى اياما او نذرها فلا يخلو اما ان يدخل بعدها
قبل الغروب او بعده وقبل طلوع الفجر او بعد طلوع الفجر ولا اشكال في اعتداده بالليل
الاول في القسم الاول ولا في عدم اعتداده به في القسم الثالث واختلف في اعتداده
باليوم الاول في القسم الثاني على قولين احدهما انه يعتد به وهو المشهور والثاني
عدم الاعتداد لان الليلة على الاعتكاف فتارك الاعتكاف فيها وجزء منها
لم يات الاعتكاف في مجموع اليوم والليلة وظاهر كلام المؤلف يقتضي ان محل الخلاف
اذا دخل بعد غروب الشمس ولو بقرب ذلك وظاهر الرواية ان الخلاف لا يدخل مثل
هذه الصورة وانما محله اذا دخل معتكفه قبل طلوع الفجر في صحيح مسلم عن عائشة
رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم
دخل معتكفه صلى الله عليه وسلم قوله واذا دخل او نوى وجب المنوي ش هذا
من ثمرة وجوب التتابع لان ذلك يصيره بمثابة عبادة واحدة ذات اركان فلو اقتصر
على الركن الاول منها لم يجزه لعدم قيام الجزء مقام الكل واما قوله بخلاف الجوار
الراجح فلا اشكال ان الجوار المعروف باللفظ يجب لانه طاعة ومن نذر ان يطيع الله
فليطعه واما اذا كان النذر بالقلب خاصة فذلك جار على انعقاد اليمين بمثل هذه
واما اذا لم يكن الا مجرد النية من غير نذر بها واليا لقلب فالذي يقتضيه كلام المؤلف
عدم اللزوم سوا دخل في الجوار او لم يدخل والذي قاله غيره وهو الاقرب انه بعد
الدخول فيه يلزم منه اقل ما يصدق عليه لفظ الجوار قوله واذا غربت الشمس من اخر
ايامه جاز الخروج ش لا خلاف في ذلك في المذهب واختار اللخمي مكث الليلة التي تلي
اخر ايام الاعتكاف لقول ابي سعيد الخدري رضي الله عنه فلما كان ليلة احدى
وعشرين وهي التي يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من صبيحتها من اعتكافه وهو ظاهر
واعتذر عن ترك بشير وعياض عليه في ذلك ضعيف قوله وفي خروجه لليلة الفطر

ظلم اعتكاف بعدم

الراجح ه يعني ان من اعتكف اخر رمضان فقد اختلف المذهب هل يشرع مكث ليلة العيد في معتكفه اولا على قولين المشهور منهما انه يمكث واذا فرعنا عليه فهل هو واجب عليه اولا ذهب ابن القاسم الى انه ليس بواجب وذهب عبد الملك بن الماجشون الى وجوبه واختلف فيه قول سحنون قالوا وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقيم بالليلة والخلاف في الوجوب والندب على خلاف الاصوليين على ما اذا كملا فعاله وعلى القول بالوجوب يبطل الاعتكاف منه اذا فعل تلك الليلة فعلا يضاده وعلى الندب لا يبطل

قوله **وافضله** العشر الاواخر من رمضان لطلب ليلة القدر ش اما كونها افضل فلما ذلك لمواظبته النبي صلى الله عليه وسلم في اكثر الامر واما دلالة الوزر فاعلام بالاجزاء الامر ان الاعتكاف لا يختص بليل الكن الحديث الاكثر الا ان الظاهر موافق لقول المولف

قوله واختلف المذهب الراجح ش يعني اختلف اهل المذهب في تعيين الحديث المذكور وحجة المشهور وهو انها التسع بقين والسبع او خمس ما خرجه مسلم عن ابي نضرة عن ابي سعيد الخدري قال اعتكف رسول الله صلى الله عليه وسلم العشر الاواخر من رمضان يلتمس ليلة القدر قبل ان تبان له فلما تقضين امر بالبناء فقوض ثم ابينت له انها في العشر الاواخر فامر بالبناء فاعيد ثم خرج على الناس فقال ايها الناس انها كانت ابينت لي ليلة القدر وانى خرجت لاخبركم بها فجاء رجلان يحتقان معهما الشيطان فنسيتها فالتمسوها في العشر الاواخر التمسوها في التاسعة والسابعة والخامسة قلت يا ابا سعيد انكم اعرف بالعدد منا قال اجل نحن احق بذلك منكم قلت ما التاسعة والسابعة والخامسة قال اذا مضت واحدة وعشرون فالتي تليها اثنان وعشرون فهي التاسعة فاذا مضت ثلاثة وعشرون فالليلة التي تليها السابعة فاذا مضت خمس وعشرون فالليلة التي تليها الخامسة وخرج البخاري نحو ذلك من قول ابن عباس حديث بن عباس لكن ظاهر الحديثين المذكورين انما هو لتسع بقين على ان الشهر كامل فجعل التاسعة لليلة الثاني والعشرين والسابعة لليلة الرابع والعشرين والخامسة لليلة السادس والعشرين وقول مالك في المدونة انها لتسع بقين على ان الشهر ناقص فجعل التاسعة لليلة احدى وعشرين ثم كذلك واما قول المولف وقول من قال من العلماء الراجح وحمل على الاقوال المتقدمة بالضعف فليس كذلك بل القول الاول من هذه الثلاثة هذا هو الصحيح فيما عند الجمهور وانها تدور في العشر لان احاديث هذا الباب اكثرها صحيح ففي بعضها لليلة ثلاث وعشرين وفي بعضها لليلة سبع وعشرين الى غير ذلك ولا يمكن الجمع بينهما الا على ذلك وخرج ابو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا اسمع عن ليلة القدر فقال هي في كل

رمضان قال عبد الحق والذي اسنده ثقة وهذا ابدل على صحة القول الثاني من الاقوال التي ضعفها المولف لكن لعل هذا قبل ان تبان له صلى الله عليه وسلم ولا شك في ضعف القول الاخير

قوله ش **الحج واجب مرة** ش وهو القصد في اللغة وقيل بقيد التكرار ورسمه اصطلاحا وشرطه ولذلك لم يذكره المولف ووجوبه معلوم من الدين ضرورة واما كونه مرة فكذلك الا ما حكاه بن العربي عن بعضهم مما لا يلتفت اليه وفي الصحيح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل كل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال صلى الله عليه وسلم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيائهم اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فدعوه

قوله ش وفي الفور والتراخي ش يعني ان المذهب اختلف هل وجوبه على الفور او على التسوية والقايل بالقول الثاني يرى التوسعة مقيدة بخوف الفوات وذلك ربما اختلف باختلاف الناس بالقوة والضعف وقلة الامراض وكثرتها على ان ظاهر ما قاله سحنون في ذلك ستون سنة وحكاها مخرج القولين هاكذا محمد وصيف وابن بشير يدعي ان المذهب هو التراخي اخذا له من قول مالك فيمن حلف لامراته لا تخرج من منزلها ومن العروج الذي اشار اليه المولف معترضا عليه بقوله وحمزة الموسع الراجح ويعني ان الحمزة للقول بالتوسعة قول مالك فيمن منعه ابواه الخروج الراجح انه ينتظرهما العام والعامين وهو يشير بالقوى لان الابوين واجبة فالتاخير انه ان كان لاجل انهما واجبان تعارضا فراما عمر ان الجمع بينهما بتاخير الحج العام والعامين ليحصل مراد الابوين في هذا الزمن وعسى ان ياذنا له في الخروج فيحصل المراد منهما وان لم ياذنا له والا خرج وترك امرهما وكذلك الجواب في مسئلة الحالف انما منعها ملك من الخروج الراجح لانه نهى عنهما فقد الاضطرار لانه في الرواية يحلف هو في الامس وتخرج هي اليوم فكانت اذا اسلمت وجرته اقرب الى دلالته الى الفور منه التراخي وبالجملة ان الذي يحكيه العراقيون عن المذهب انه على الفور وهو مرتضى ابن بشير وغيره والذي يحكيه بن بشير عن التراخي ولكنه يحكيه استقراء من المسائل المتقدم ذكرها وما قاله العراقيون اقرب الى اصول المذهب والى الاحتياط **واحتج** بعض الايمة ان جابر بن ثعلبة وفد على النبي صلى الله عليه وسلم سنة خمس وفي حديث ان الله امركم ان تحجوا هذا البيت قال نعم وهذا يحتج القول بالتراخي لان حجه صلى الله عليه وسلم انما كان سنة عشر

قوله وتجب بالاسلام الراجح ه يعني ان شروط وجوبه اربعة الاسلام والحرية والتكليف والاستطاعة

ليلة

الاوسط

يعني يحتقان يختصمان وفي حديث اخر فتلاحى رجلان من الاحق ط

ملاحي

وقد كثر استدلال الاصوليين على ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة فظاهر
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واستدلاله ظاهر
وعلى هذا انما يكون شرطا في الصحة كما يقوله المولف بعد هذا الا في الوجوب واما
الحرية فشرط في الوجوب لا في الصحة وفي حديث ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال اذا حج العبد ثم عتق فعليه حجة اخرى واذا حج الاعرابي ثم هاجر
فعليه حجة اخرى وكذلك التكليف وحديث المراة التي اخذت بضبعي الصبي وقالت
يا رسول الله الهذا حج قال نعم ولك اجر دليل على صحته من غير المكلف وقيد في
الموازية بان لا يكون صغيرا جدا كالرضيع قال واما ابن اربع سنين فنعم قال الباجي
هو على الاستحباب وكذلك ايضا الاستطاعة وشرطها معلومة من الاية قوله
والمعتبر الامن والامكان غير المعتاد من غير تحديد هذا تفسير الاستطاعة
ويعني من غير تحديد بوجود زاد او راحلة وهذا هو المعروف من المذهب والشاذ
وهو مذهب الاكثرين اعتبار الزاد والراحلة واحتجوا بما رواه جماعة من
الصحابة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم واللفظ هنا لعلي رضي الله عنه انه
قال من ملك زادا او راحلة تبلغه الى بيت الله الحرام ولم يحج فلا عليه ان يموت
يهوديا او نصرانيا وذلك ان الله تعالى يقول في كتابه العزيز ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا واجاب المشهور من وجهين الاول ان هذا الحديث
مطعون في صحته قال الترمذي هو غريب في اسناده قال وكذلك حديث ابن عمر في
اسناده من تكلم فيه من قبل حفظه وكذلك الاحاديث التي خرجها الدارقطني في
هذا المعنى قال عبد الحق ليس فيها اسناد صحيح يحتج به الثاني انه معارض لظاهر
الاية لانه توجب الاستطاعة بدون الراحلة كما في حق الصحيح القريب المسافة
وتوجيه الزاد والراحلة والاستطاعة كما في حق الهرم واذا وجب الاعتماد (ثبت ذلك)
على ظاهر الاية وهذا الوجه الاخير اشار اليه مالك في كتاب ابن المواز وقال غير
قوله فلذلك يختلف باختلاف الاشخاص الى اخره ش يعني اذا اعتبر في الا
ستطاعة ما تقدم خاصة وجب ان يختلف الامر فيها باختلاف الاشخاص وكذلك
ادخل الفاعل اشهر الاشياء قوله وفي السائل ان كانت العادة اعطاه قولان
ش يعني انه اختلف في السائل الذي يغلب على الظن انه يجد من يعطيه والقولان
للمدونة ورواية الوجوب هنا لابن وهب عنه لكن عبارته فيها غير صريحة بالوجوب
ونصه قيل له فمن يسال ذاهبا وجائيا ولا نفقة عنده قال لا باس وكذلك
رواية السقوط هي لابن القاسم وزاد فيها الكراهة ونصها ولا ارى للذين لا
ينفقون لان يخرجوا الى الحج والغزو ويسالون وهم لا يقوون الا بما يسالون ولا ارى
لاكره

لاكره ذلك لكنه احتج على ذلك بقوله سبحانه وتعالى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون
حرج واما من لا مال له ولكنه يواجر نفسه وهو حاج فلا خفاء في وجوبه عليه وهو
ظاهر المختصر قوله وقيل يعتبر الزاد ش قد تقدم وهو قول سحنون وزاد انه
في البعيد عن مكة وهو ظاهر قوله ولا يعتبر بقاؤه فقيرا الى اخره ش يعني اذا لم
يكن له الا مقدار ما تكفيه لحجه خاصة ولا يبقى له ما يعيش فيه بعد ذلك ولا
يترك لولده شيئا فهل يجب عليه الحج او لا يعتبر ما يؤول اليه حاله وحال ولده و
مذهب ابن القاسم الوجوب وهو الظاهر لانه يعرف غالبا انه مستطيع والثاني
السقوط لان هذا من الحرج ويقرب من هذا المعنى ما رواه ابن نافع فيمن عليه
دين وليس له عروض قضاء فلا باس ان يحج قال سحنون وان يخرجوا قال محمد بن المواز
وان كان له وفاء او كان يرجو قضاه فلا باس ان يحج قال ابن المواز معناه ان لم
يكن معه غير مقدار دينه فليس له ان يحج قال ابن ابي زيد يريد الا ان يقضيه
او يتسع وهنا تم كلام المولف على احد جزء الاستطاعة وهو الامكان اعني بغير
قوله ويعتبر الامن على النفس والمال ش هذا هو كلامه على الجزء الاخر اما
الامن على النفس فلا شك في اعتباره واما المال فان كان من يخشى عليه لصوصا
فكذلك لان ذلك مود الى ضياع النفس من غير ما بدو واما ان كان صاحب المكس
الذي ياخذ البعض فكلام المولف وغيره يقتضي ان كان ما ياخذ من ذلك مجحفا
سقط الوجوب باتفاق وان كان غير مجحف فقولان وقد تقدم انه لا يعتبر كونه تفاقه
فقيرا حتى قالوا انه لو لم يكن له مال الا العروض فانه يلزمه بيعها وبيع كل ما
يباع عليه في الدين وحتى قال ابن القاسم انه يترك ولده في الصدقة كما تقدم
وهذا كله يقتضي انه لا يراعى ما يجحف به فضلا عما لا يجحف به ووقع في كلام
بعض اكابر شيوخ المذهب واحتجاجه على الفرق بين ما يجحف وبين ما لا يجحف
فقال كالثمن في ماء الطهارة والثمن في رقبة الكفارة وكانه يرى ان ما يجحف في الرقبة
وغيرها يبيح له الانتقال الى الصيام وكذلك يشبه به ما يوخذ من الحاج ونصوص
المذهب تخالفه في الكفارة وان من قدر على اخراج الاصل لا يجوز له الانتقال الى بدله
الا بالعجز عنه مطلقا قال في المدونة في المظاهر من امة وليس له غيرها انه لا
يجوز الا عتقها قوله واذا تعين البحر وجب الا ان ش يعني ان الحاج قد لا يمكنه
المسير الى مكة الا في البحر اما لانه في جزيرة كاهل الاندلس واما لتعذر
المسير في البر لخوف او غيره فهذا يتعين ركوب البحر في حقه لان اداء الواجب
موقوف عليه واما اذا لم يتعين فالاصل انه مخير في ركوب البحر الا بحسب العوارض
وفي المجموعة من رواية ابن القاسم نهى مالك عن حج النساء في البحر وكره ان يحج احد

في البحر الا مثل الاندلس الذي لا يجد منه بدا زاد في كتاب ابن المواز وغيره قال
يقول الله عز وجل وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من
كل فج عميق فما اسمع للبحر ذكرا ومثل ما ذكر في حق المراة في المجموعة قال مثله
في العتبية واما اذا عرض في ذلك خوف على النفس او الدين فانه لا يجوز ركوبه
ومال الاباجي الى ركوب البحر وان ادى الى تضييع بعض الصلاة لما وقع من الاتفاق
عليه من ركوبه في الجهاد **قوله** والمراة كالرجل هـ يعني في جميع ما تقدم من مانع
ومبيح وتقدم ما نقل عن المجموعة والعتبية مما ظاهره المنع والكراهة **قوله**
وزيادة استصحاب زوج هـ لما ثبت انه صلى الله عليه وسلم نهى ان تسافر
او محرم
المراة مسيرة يوم وليلة الا ومعها ذو محرم وظاهر كلام المؤلف ان من سافر
معها من ذوي محارمها جاز وروي عن مالك كراهة سفرها مع ربيبها وذلك
اما لفساد الزمان فلا تقوى الحرمة بين الرجل والمراة اذا كان متخيرا لها وعلى
هذا يلحق بها حكم الصهر واما لما بين الربيب وامراة ابيه من العداوة عادة
تعريض
سفرها معه لتضييعها وعلى هذا لا يلحق بها غيرهما من الاصهار وهذا
الوجه الثاني اشار اليه بعضهم **قوله** وان ابيا او لم يكن لها الا اجره هـ يعني ان
ذا المحرم او الزوج ان لم يكن لها واحد منهما او كان ولكنه امتنع من السير معها
فهل يسقط عنها الحج او لا يسقط عنها ولكنها تنتظر رفقة مامونة اما نساء
واما رجالا وفي ذلك قولان احدهما وهو المشهور انها تطلب الرفقة الموصوفة
والثاني انه يسقط الحج عنها الا ان تجد محرما او زوجا ووجه الشاذ الحديث
المتقدم ووجه المشهور ان الرفقة المامونة يرجا معها من الحفظ ما يرجا مع
صاحبه ذي المحرم او الزوج ولانها اذا كانت مامونة تنزلت منزلة العادل
قوله وقد كره البحر والمشي البعيد للقادرة قولان هـ قد تقدم ما حكيناه
في ركوب البحر ومرجع التاويلين في ذلك الى انه خلاف في حال هل تسهر فيه من
ان يبدو منها ما لا يحل وكذلك المشي البعيد وقيل ما تسهر وفي المدونة والمغني
على الرجال والنساء سواء يعني في الحانث والحانثة بالمشي الى مكة **قوله** وشرط
صحته الاسلام هـ يعني ما ذكر من الشرائط الاربعة المتقدمة انما هنا في
وجوبه واما صحته ووقوعه فلا يشترط فيه الا الاسلام وقد تقدم ما يدل على
صحة وقوعه من الصغير والعبد مع ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حج باغيلمة
بني عبد المطلب وحج ابو بكر بعبد الله بن الزبير وقال عمر تكتب للصبي حسناته
ولا تكتب عليه سيئاته وحكي عن بعضهم انه لا ينعقد خلاف هذا ولا يلتفت اليه
قوله فيحرم الولي عن الطفل والمجنون هـ يعني انه اذا لم يشترط الا الاسلام
وجاز

وجاز وقوعه من الصبي الصغير والكبير وفي معناه المجنون فيحرم عن الصغير والمجنون
وليهما بتجريد كل واحد مع نية الدخول في الحج وسياتي بعد هذا ان الاحرام لابد في
انعقاده من قول او فعل مع النية وبعض الاندلسيين علو انه لا يلبي عنه وقال في المدونة
واذا احرم بالصبي ابوه وهو ممن يؤمر بالصلاة مثل ابن سبع سنين وثمانية فلا يجرده
حتى يدنوا من الحرم فقد يقال انه يخرج من هذا ان الاحرام ينعقد بالنية دون ان
يضم اليه قول او فعل وهو خلاف ما يقوله المؤلف وغيره لان المؤلف جعل من الافعال
التي ينعقد الاحرام بها مع النية ويقوم مقام التجريد التوجه على الطريق فلذلك
ينعقد احرام الصبي الصغير الذي لا يجرد من الميقات وانظر هل يتخرج الخلاف في
التلبية عنه من الخلاف في الركوع عنه والجامع انهما عبادتان بدنيتان مختصتان
عنهما في حق الصبي وقوله ويلبي الطفل الذي يتكلم هـ يعني الذي يا مر اذا امر
قوله ويطوف به الراجل هـ هذا هو الظاهر وبالجملة ان كل ما يمكن ان يفعله
الصبي فلا يفعل عنه وما لا يمكنه فعله مستقلا فعل به وما لا يمكنه فعله
لا مستقلا ولا ان يفعل به فلا اهل يفعل عنه كالتلبية واختلف في الركوع فالا
شهر
انه يسقط لما ثبت انه لا يصلي احد عن احد وقال محمد بن عيسى وغيره اركع عنه
لان ركوع الطواف جزء من الحج الذي يصح النيابة فيه **قوله** ولا باس ببقاء خلاخل
الذكور الراجح هـ معناه ان حلي الذكور ان كان فضة جاز بقاؤه عليهم
وهم محرمون وان كان ذهبا كره لهم ذلك في الاحرام وغيره وهذا هو معنى قوله
مطلقا وهذه المسئلة في الحج من المدونة واخذ منها غير واحد جواز تحلية الذكور
الاول
بالفضة وانه قد يستخف للصغير ما يمنع منه الكبير واخذهم ظاهر لكنه مشكل
لتفرقته بين الذهب والفضة **قوله** واما الصغير والعبد فمن انفسهما هـ يعني
ان الذي قدمه من الكلام على الصبي مختص بغير المميز وبذلك شاركه في الكثرة
المجنون واما المميز فيحرم عن نفسه لامكان ذلك منه وتحرزه عن غير المميز ولذلك
شاركه المميز فيه العبد واعلم ان قول المؤلف في المجنون صحيح ووقع في بعض كلام
شارحي الموطا من المتاخرين ان الحج لا يصح من المجنون فرضا ولا نفلا وهو خلاف نص
المدونة **قوله** وزيادة النفقة على الولي الا ان خيف عليه ضيعة هـ يعني ان
نفقة الصبي في السفر اما ان تكون مساوية لنفقته في الحضر واما ان تكون اكثر
فان كانت مساوية لها فلا كلام انها على الصبي وان كانت اكثر فاما ان يخشى
على الصبي ضيعة لو لم يخرج به الولي او لا يخشى ذلك عليه فان خشي عليه كان
الجميع على الصبي لان زيادة نفقة السفر على الحضر دفع عن الصبي بسببها ضرر
وان كان لا يخشى عليه ضيعة فتركه الولي في الحضر فالزيادة على الولي لانه

ادخل الصبي فيها من غير ضرورة دعته الى ذلك **قوله** والفدية وجزاء الصيد الى
اخره **اه** يعني ان ما لزم الصبي بسبب ترفهه وهو الفدية وما لزمه بسبب
الصيد اختلف المذهب فيه هل يكون على وليه او في مال الصبي او يكون كزيادة
النفقة ان خشي عليه الضيعة اذا ترك ففي ماله والا ففي مال الولي وهذا القول هو المدونة
ونحو ما وزاد ان ما لزم الولي من ذلك فداه عنه اخرجه من ماله فان لم يكن له مال الفقه
والقول الثالث ان ما حجابه من الصبي فيكون عليه مطلقة والا فانه لو لم يحج به ان لم
يخش عليه الضيعة لما حصل فيها وان كان يخشى عليه ضيوعا ودخل على الا ان دخله
في الاحرام ولهذا قال بعض الشيوخ اما ما يرجع الى الفدية الا اذا فعلها الولي سواء
كان الصبي مما يخشى عليه الضيعة اولا واما ما يرجع الى جزاء الصيد فما اصاب
منه بعد الاحرام وقبل دخول الحرم ففي مال الولي وما اصاب منه في الحرم فيفرق فيه
بان يكون الصبي ممن يخشى عليه الضيعة اولا قال هذا الشيخ ويحتمل ان يعاد
الجميع على الصبي في الحل والحرم قال ولعل الاول ابين والضمير المضاف اليه ثالث
عايد على الاقوال على ما جرت به عادة المؤلف والضمير المضاف اليه زيادة عايد على
النفقة **قوله** ولو بلغ في اثنائه لم يجزه عن الفرض وكذلك العبد يعتق **اه** يعني
ان الصبي اذا دخل في الحج فاحتلم في اثناء الحج لم يجزه هذه الحجة عن الفريضة
ولو كان احتلامه قبل الوقوف بعرفة وهكذا العبد يعتق بعد الاحرام وانما
كان كذلك لان الاحرام بالحج لا يرتفض وقد انعقد غير واجب فلا يجزي عن الواجب
وقال الشافعي الصبي والعبد يجزيهما ولا يحتاج الصبي والعبد الى تجديد احرام
بعد اذا كان ذلك قبل الوقوف بعرفة **وقال** ابو حنيفة ان جدد الصبي الاحرام
اجزاه يعني قبل الوقوف بعرفة والا لم يجزه واما العبد فلا يجزيه وان جدد احراما
ووجهه في الفرق بين العبد وبين الصبي ظاهر وكذلك تفريقه في الصبي اما لو بلغ
بعد الفراغ فجمهور الامة على عدم الاجزاء الا من شذ وكذلك العبد لا يجزيه
وقال داود يجزيه ولا يجزي الصبي **قوله** وكذلك لو حلل الولي الصبي قبله **اه** تامل
هل يجوز ان يحلله واي فائدة في تحليل الصبي اذا حصل هناك بعد ان احرم الا
ان يخشى من تماديه على الاحرام انه يدخل على نفسه ما يوجب فدية او جزاء فانه يتجه
وجيد ان يلحق به السفيه البالغ **قوله** وفي العبد يحلله سيده قبله قولان **اه** يعني
انه اختلف في العبد يحلله سيده قبل الوقوف بعرفة اذا احرم بعد ذلك بحجة
الفريضة هل يجزيه ذلك الاحرام او لا قولان والقول بعدم الاجزاء في هذه المسالة لا اعرفه
ولا مانع من الاجزاء وانما الخلاف هل يلزمه قضاء الحجة التي حلله السيد منها
فظاهر المدونة انه يلزمه قضاؤها وقال سحنون لا قضاء عليه وهو الظاهر لانه

تطوع

اهل
والقول الاول نحو ... نظر للسبب
الولي فيها
ع

تامله
بعد الحجة

تطوع عليه على المدونة واما انه اذا حلله قبل عرفة ثم عتق فاحرم ينوي الفريضة
فما فيها الا انه قدم ما اوجب الله عليه على ما اوجبه هو على نفسه بسبب الحجة
التي دخل فيها بغير اذن سيده ووجب عليه قضاؤها كما قلنا انه ظاهر المدونة
قوله ومن نوى النفل لم يجزه عن الفرض **اه** يعني كسائر العبادات ولا ينقلب النفل
فرضا خلافا لمن ذهب الى ذلك فان قلت قد قرر المؤلف ما يغني عن ذكر هذه المسالة
وهي مسالة بلوغ الصبي وعتق العبد المحرمين وان لم يجزيهما عن الفرض لا تتفرع فاذا
لم ينقلب نفلهما فرضا فكذلك من غيرهما **قلت** لا يلزم من عدم انقلاب نفلهما الى
الفرض عدم الانقلاب هنا لان احد اركان الحج وهو الاحرام قد حصل منهما وهما ليسا
من اهل الفرض البتة فمحال ان ينقلب النفل فرضا في حق من لا يصح منه الفرض واما
غيرهما من اهل الفرض فيمكن حصول ذلك له فلذلك ذكر هذه المسالة وهي ايضا مما
يحتاج اليه في الفصل الذي يلي هذا الفصل لان اهل المذهب يرون صحة اجزاء من لم
يحج عن نفسه اذا حج عن غيره وان كانوا يكرهون ذلك وغيرهم يقول اذا حج عن
غيره قبل حج نفسه انقلب ذلك عن نفسه **قوله** ولا استنابة للعاجز الراحزه
اه يعني ان المسلم البالغ الحر اما ان يكون قادرا على اداء الحج واما ان يكون
غير قادر والاول لا يصح منه الاستنابة والثاني اختلف المذهب فيه على ثلاثة
اقوال احدها انه لا يصح منه الاستنابة وهو المشهور والثاني يصح والثالث
انما تصح من الولد ولا تصح من غيره والصحيح والله اعلم هو القول الثاني لما خرجه مسلم
عن ابن عباس قال الفضل بن عباس رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءته امراة
من خثعم تستفتيه فجعل الفضل ينظر اليها وتنظر اليه فجعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم يصرف وجه الفضل الى الشق الاخر فقالت يا رسول الله ان فريضة الله
الله على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يثبت على الراحلة
افاحج عنه قال نعم وقد روي احاديث يتمسك بها كل واحد من القولين الاخرين
لكنها ضعيفة عند علماء الحديث **قوله** يتطوع عنه الراحزه **اه** يعني وقال مالك
يتطوع عنه بالعبادات المالية من الصدقة والهدي والعتق لان النيابة
عنه انما تكون في مثل هذا **قوله** وتنفذ الوصية به على المشهور **اه** يعني انه اذا
فرعنا على القول بالمنع فاوصى الميت بذلك فهل تنفذ وصيته قولان المشهور
انها تنفذ لانه محل خلاف والشاذ انها لا تنفذ وهو القياس على القول بالمنع
لان ما هو ممنوع لا تبيحه الوصية واذا فرع على الشاذ وهو ابن كنانة فانه
يصرف القدر الذي يحج به في الهدايا وفي كتاب ابن المواز عن مالك في امراة اوصت ان يحج
عنها ان حمل ذلك ثلثها فان لم يحمل عتق به رقبة تحمل ثلثها الحج قال اراد ذلك ان يعتق
عنها

كان

الذي

قوله ولا يحج قيل له فكل من اوصى ان يحج عنه ايغفر ذلك له من ثلثه قال نعم
وان لم يوص لم يلزمه وان كان صرورة على الاصح ه يعني انه اذا مات ميت
غير وصية فهل يلزم وليه ان يحج عنه في ذلك قولان اصحهما انه لا يلزمه وهو
الاصح لانه ليس من الحقوق المالية والثاني يلزمه لانه جاء في بعض طرق الحديث
بصيغة الامر للحج عنه هذا على ظاهر كلام المولف ان الخلاف في لزوم الحج عنه
اذا لم يوص به وظاهر كلام غيره ان الخلاف انما هو في الجواز اذا لم يوص قوله
ويكره للمرء اجارة نفسه على المشهور وتلزم ه يعني اذا اجزنا الوصية و
انفذناها بعد الوقوع فهل يجوز لاحد بعد ذلك ان يواجر نفسه او يكره في ذلك
قولان المشهور كراهيتها لانه اخذ العوض عن العبادة وليس من شيم اهل الخير
قال مالك لان يواجر الانسان نفسه في عمل اللبن والحطب احب الي من هذا قوله
والشاذ جواز ذلك وهو الاصل لانه اذا جازت النيابة بغير عوض جازت بعوض
كسائر الاعمال وهذا هو مذهب الشافعي وحكي عن ابي حنيفة المنع واما اللزوم
فبين لانه على القول بالاباحة فلا اشكال وعلى القول بالكراهة فلان المكروه بعد
الوقوع يمضي كالبياعات وان كان قد وقع في البيع ما ظاهره خلاف هذا
قوله وهي قسمان قسم بمعين فيملكه وعليه ما يحتاج ه هذا القسم هو
الاجارة الحقيقية المعهودة في غير هذا الباب وهو ان يوافق الاجير على فعل
ما يحج بقدر من المال معلوم وهو مراد المولف بقوله بمعين اي معين القدر و
والصفة سواء كان معينا في الوجود او في الذمة كسائر المعاوضات وانما حسن
استعماله لفظ معين هنا فيما قلناه وان كان خلاف الاصطلاح لانه قابل به
العوض في القسم الثاني وهو الاجير على البلاغ لان العوض فيها غير مقرر
واذا كان الاجر مقررا في القسم الاول لم يستقل المستاجر عليه زيادة فلو لم
يكون على الاجير كل ما يحتاج اليه من نفقة وركوب وغير ذلك وقسم يسمى البلاغ
استعمالهم لفظ البلاغ هنا ليس في المعنى الذي استعملوا فيه في كتاب الاكرية
كما يقولونه في اكرية السفن على المشهور هناك وكما يقوله ابن القاسم في الجعل
اذا عطب بسبب الراية من غير تفريط المكري فان الكراء عنده ينفسخ ولا شيء
للمكري من الكراء لان الاجير هنا لا بد له من شيء ياخذه عوضا عن عمله ولا ياخذ
هنا شيئا فلفظ اجارة البلاغ منقول المعنى للاشتراك اللفظي المالي
وهو اعطاوه ما لا يحج منه فله الانفاق بالمعروف ه
صورة الاجارة البلاغ في الحج ان يدفع للاجير مالا ينفق منه على نفسه ليس
لانه جميع ما يستحقه على حجه لا ازيد منه ولا انقص بل على انه ينفق منه بالمعروف

اي من

بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقتير فان فضلت فضلة ردها وان فني عليه شيء
رجع به ولا يقال اذا كان الحكم يرد ما فضل لزم عليه الوقوع في الاجارة والسلف
لان ما انفقه من المال اجارة وما رده سلف لانا نقول ما قبضه من المال لا
يتعين للاجارة الا بالانفاق وقبل الانفاق يكون على يده على وجه الامانة
فاذا رد ما فضل رده على حكم رد الامانة الا ترى انه قبل ذلك غير مضمون بيده
لو ضاع بخلاف الامثال التي يتوهم فيها السلف اذا اردت فهي بيد قابضها مضمونة
فان قلت دعوى الامانة ضعيفة لان الاجير قابض لحق نفسه فيحمل على ارادة
البعض فهو البيع والسلف قطعا بناء على اصل المذهب لاعتبارهم ما يخرج
من اليد ويعود اليها قلت لو روعي مثل هذا المعنى لزم بطلان هذا النوع
من الاجارة في الحج اذ لا يمكن وقوعه غالبا الا هكذا مع الاضطرار اليه الا
الانفاق في ذلك الطريق غير منضبط ولا سيما مع بعد المشقة فلو لم يجز في
الاجارة في هذا الباب الا النوع الاول لشق ذلك على الناس اذ لا يكاد يقوم
عليه اجير ولا مستاجر لعدم انضباط العمل على انه من الجواز اشار الى القسم
الاول انما من هذا الحج في هذا القسم قوله وعما لزمه من هدي الى اخره
ه يريد ان الاجير اذا رد الفاضل من النفقة حسبه في النفقة الهدايا
التي كان موجبها سهوا او ضرورة كجزاء الصيد لهما وتقبيله وكذلك
الفدية التي موجبها السهو والضرورة كالاذى وحلق الراس وكذلك
ما يلزم المعذور على احد القولين والمحصور بمرض ومعنى قوله او صد او
احصار اي سواء تم حجه وهو مراده بقوله حج او لم يتم ولم يصل الى البيت
كالمصدود عن عرفة او لم يتم حجه ولكنه وصل الى البيت كالمحصر بمرض وفي
معناه من فاته الحج لانهما لا يتحللان على المذهب الا على البيت كما سياتي
وهكذا كله على خلاف حكم القسم الاول فان جميع ما يلزمه في السهو والعمد
في ماله دون مال الميت قوله ونفقته بعد فرضه الى اخره ه اما وجوب
نفقته ما اقام في مال الميت فظاهر وعلى ذلك انعقدت الاجارة وكذلك سقوطها
لا ضمان عنده على ما تقرر واما كونه يرجع اذا ضاعت قبل الاحرام ولا شيء
له على غيره ففيه نظر لان الاجارة منعقدة اما قبل العمل او بعده وكذلك
قوله ايضا ان لم ادري فنفقته عليه في ذهابه بلده وفي رجوعه الى المكان الذي
ضاعت فيه النفقة بخلاف ما ينفقه في رجوعه من المكان موضع ضياعها الى
بلد الاجارة والفرق بين الرجوعين ظاهر لان الاول واقع باختياره وهو في
الثاني مضطر وهذا الفرق هو الذي لاحظه اهل المذهب معناه في اصل

العذر

ما

حج

المسلة لانه معرض ضياع النفقة مختار للزهاب فوجب ان تكون النفقة في الزهاب عليه ولا ينبغي لما قدمناه من انعقاد الاجارة ولاسيما ان كان الثلث كثيراً يسع النفقة في تمام الحج والرجوع قوله وان ذلك بعده الى اخره مك يعني ان تلك المال بعد الاحرام في اجارة البلاغ فاما الا يكون للميت مال او يكون له مال وحكم التفويض والضمان على الاجير كما تقدم وعليه التمادي في الحج لا يرتضي و والنفقة في القسم الاول على من استاجره لان يتولى العقد مع الاجير قال بعضهم وهو مخطئ في ترك الاجارة الحقيقة وعدوله الى اجارة البلاغ وهذا وجه من يوجب على المستاجر الضمان فرادوا القولين في القسم المطلق ومن لا يجب يرى ان اجارة البلاغ قد يودي نظر الولي اليها اما الرفق في الاجارة او لصلاح في الاجير او لهما او لغير ذلك واعترض القول بالتفرقة في الضمان بين ملاء الميت وعدمه مع اتحاد موجب الضمان وهو اعني التعدي وهو اعتراض صحيح قوله ولو صد الاجير على البيت الى اخره مك يعني ان اجير البلاغ اذا احصر او مات قبل البلوغ الى مكة فانه لا يجب على الورثة ان يستاجروا من اول المسافة لانهم قد اخرجوا من مال الميت ما حصل فيه بعضها وانما عليهم ان يستاجروا من حيث انتهى ومعنى قوله وله البقية وللاجير ثانيا النفقة ذاهبا وجائيا حيث انتهى الاول وابتداء الاجير الثاني فالضمير المجرور باللام عائد الى الاجير والمجرور بالى عائد الى المكان الذي ابتدا منه ولا يبعد ان يقال اذا كان الثلث يحمل حجة من المكان الذي اراد الميت ان يستاجر ثانيا من ذلك المكان لانه قصد الميت واذا جمع لذلك من سنين كان خلاف ما اراد قوله فلو اراد بقاء اجارته الى اخره مك يعني اذا احصر الاجير واحصر لم من حتى فاته الحج فاراد هو او من استاجره ان يبقى على حكم الاجارة محرما الى العام المقبل او حلالا الى استمر الحج فيحرم وهل لهما ذلك او لا بد من الفسخ في ذلك قولان بين المتاخرين وليس في كلام المولف ما يبين ان هذا الفرع مفروض على النوع من الاجارة خاصة وهو اجارة البلاغ او في النوع الاول وفيهما معا وانما هو مفهوم على النوع الاول وذلك ان من منع احتج بانه اذا كان الحكم وجوب رد الاجير بعض ما اخذ لانفساخ الاجارة بتعيين العام فاذا اعطى عنه منافع بتاخر قبضها الى العام الثاني صار ذلك اخر منافع متاخره وهو الحج عن دين مرتب في الذمة وذلك فسخ دين في دين عند ابن القاسم واجاز ذلك ابن ابي زيد لان هذا الباب عنده كانه اخف من الاجارة الحقيقة ولانه كما قال اذا قبض جميع الاجارة عوضا عن الحج وهو الذي اليه الاشارة وكثيرا ما يسلك اللخمي هذا المعنى واما اجارة البلاغ فلا يتاتى فيها الخلاف لان ما قبض الاجير

فيما لا

لا يتعلق بذمته وانما هو في امانته فاذا رضي بان يحج به لم يلزمه فسخ الدين في الدين وفي المبلغ شيء وهو ان الاجير هنا معين ولعله يتاخر الى سنة ومثل هذه الاجارة لا تجوز باتفاق من ابن القاسم وغيره وانما اختلفا اذا لم يتعد فاجاز ذلك ابن القاسم ومنعه غيره وسلك بعض المتاخرين في توجيه القولين مسلكا فيه نظر والكلام فيه يطول قوله ولو نوى عن نفسه انفسخت ان عين العام مك يعني ان الاجير اذا نوى بالحجة عن نفسه لا عن الميت ولا يخلو ان يكون الاجارة على عام بعينه او بغير عينه والقسم الاول تنفسخ الاجارة فيه لان العقد غير متناول للعام الثاني والقسم الثاني لا تنفسخ فيه لان حج من عام اخر والامر فيه ظاهر وهذا القسم لم يصرح المولف ببيان الحكم فيه وانما اشار اليه على عادته في المفهوم قوله فلو اعتمر عن نفسه ثم حج فكذلك مك يعني ان الاجير اذا اعتمر ينوي بالعمرة عن نفسه ثم حج من عامه فالحكم فيه كالحكم في الفرع الذي قبله وهو عدم الاجزاء ثم هل تنفسخ الاجارة او لا تنفسخ بتفصيل من ذلك بين ان يكون على عام بعينه او بغير عينه كما تقدم اعلم ان من شرط التمتع ان تكون العمرة والحجة من شخص واحد وقد احتمل ذلك في هذا الفرع فلم يبق الا انه احرم عن الميت من مكة ثم اختلف المذهب هل ذلك عيب في الاجارة ابدا فعلى الاسوية ذلك يجزي الا ان يشترط عليه من احرم من الافاق ومن المواقيت فليرجع ثانية وقال ابن المواز لا يجزي اذا احرم من مكة لا من ميقات الميت فذلك يجزيه وهو ظاهر العتبية واما لو قرن ينوي العمرة عن نفسه والحج عن الميت فالمنصوص عدم الاجزاء واختلف هل يمكن من اعادة الحج عن الميت او تنفسخ الاجارة قوله ولو شرط عليه الافراد بوصية الميت فقرن انفسخ ولو تمتع اعاد مك يعني ان الاجير اذا اشترط عليه الافراد وكان الميت اوصى به فخالف الاجير الشرط وان خالف الى القران انفسخت الاجارة سواء كان العام معينا او غير معين وان خالفه الى التمتع لم تنفسخ واعاد ان لم يكن العام معينا والحاصل اذا خالف شرط الميت لم يجزه وتنفسخ الاجارة اذا خالفه الى القران ولا تنفسخ اذا خالفه الى التمتع والفرق بين تمكين التمتع من الاعادة وعدم تمكين القارن منها ان عمل القارن حتى لانه في النية فلا يومن ان يفعل ذلك ثانيا وعمل المتمتع ظاهر فلا يخشى منه ما يخشى من القارن حتى قال بعضهم لو اظهر القارن عمله عند الاحرام لاستوى حكمه وحكم التمتع هذا اشبه ما فرقوا به قوله ولو شرط بغير وصية فقولان مك يعني ان الورثة اذا شرطوا على الاجير الافراد ولم يكن اوصى به الميت فخالف الاجير ذلك ففيه قولان احدهما انه لا شيء عليه

ويجزي ما اتى به من قران وتمتع لحصول مقصد الميت الاترى ان قصده في حجة وقد
حصلت والثاني ان ذلك لا يجزي لان الورثة ينزلوا منزلته وقد خالف الاجير ما
شرطوا عليه **قوله** ومتى لم يعين السنة فعلى البطلان قولان **الخ** يريد اذا لم يقع
العقد على سنة معينة واختلف في صحة الاجارة على قولين والاقرب صحتها كما في
سائر عقود الاجارات اذا وقعت مطلقة فانها جايزة ويحمل الامر فيها على
زمن يمكن وقوع الفعل منه عادة **قوله** وفي تعلق الفعل بذمة الاجير قولان **الخ**
اما ان ظهرت قرينة في التعيين او عدمه فانه يجار اليها والتمكن بهذا على الخلاف
وقياس الاجارة في غير هذا الباب يقتضي عدم التعيين وفي تعيين من عين الميت
الراجزه **ﻫ** يعني ان الميت لا يخلوا اما الا يعين او يعين والاول حكمه ظاهر والثاني
لا يخلوا من عينه اما ان يظهر منه حال توجب تعيينه كالصلاح والعلم اولا فان
ظهرت فلا خلاف انه يتعين ولا ينتقل عنه وان لم تظهر فقولان والاقرب تعيينه
كما في ساير الوصايا الا ان يقال ان القصد هنا انما هو حصول الحجة وكونها جايزة
عن شخص معين لا اثر له او له اثر لكنه على سبيل التبع فاذا بطل ذلك التابع لم
يلزم منه بطلان المتبوع وطرد هذا المعنا موجب الا تبطل الوصية وان كان
الاجير ذا صلاح **قوله** واذا سما قدرا الى اخره **ﻫ** يعني مسئلة المدونة اذا اوصى
ان يحج عنه بار بعين فاستاجروا على البلاغ ففضلت عشرة فانها ترجع ميراثا
رواها ابن القاسم على قول مالك فيمن قال اشتروا عبد فلان بماية فاعتقوه عني
فاشتروا بثمانين كان مالك والفاضل يرجع ميراثا واعترض قياس ابن القاسم
هنا بان ثواب الحاج ليس مقصورا على العمل خاصة بل هو على العمل والنفقة وعلى
عمله وتعفته ولا سيما في اجارة البلاغ بخلاف العتق فانما هو على فكاك الرقبة
والدليل على انه في الحج كذلك قوله ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون
واديا الا كتب لهم بعمل صالح ورد بان مثله في العتق وهو قوله صلى الله عليه وسلم
وقد سئل اي الرقاب افضل فقال اغلاها ثمنا وانفسها عند اهلها بل هو اولى
لوجود النص وما قيل في الحج انما هو بالقياس على الجهاد وهذا جواب موجب
نظرا في اصل المسئلة اذ يلزم عليه الا يكون الباقي في الصورتين معا ميراثا
واستثنى المولف بقوله الا اذا عين وفهم لفظ الجميع صحيح ومعناه الا اذا عين
الجميع وفهم منه ارادة رفعه بان يعطي جميع العدد الموصى فيخير بما اوصى له به
وحينئذ ان دفع شيئا منه رجع ميراثا وقيل لحج لحج ليس داخلا في المعنى اي في
الاستثناء وانما هو راجع الى المستثنى منه فالمستثنى عن الميت فالا على انه
يخرج للحج من بلد الميت فلذا المراد اكان في الثلث سعة استاجروا من يحج عن
الميت

الميت من بلده فان قصر الثلث عن ذلك ففي ذلك ثلاثة اقوال احدها ان يكرى له به
من اقرب بلد الى بلده ما امكن فان لم يمكن الا من الميقات او من مكة فعلوا وسوا
كان صرورة او غير صرورة والقول الثاني انها تبطل الوصية وترجع ميراثا وهو
بعيد لانا نعلم قطعا ان قيد كون الحج من بلد الموصي انما هو على طريق التبع فلا
يلزم من عدمه عدم المتبوع والقول الثالث الفرق بين الصرورة وغيره ومعناه
ظاهر والاقرب هو الاول لما اشرنا اليه **قوله** والعمرة كالحج في جميع ذلك وان كان في وجوبها
قولان **الخ** يعني ان العمرة متساوية في جميع ما ذكر من اول كتاب الحج الى هنا في الا
ستطاعة والنيابة والاجارة الا في الوجوب فالمشهور انها سنة وقال ابن حبيب وابن
الجهم انها واجبة وجاء في الحديث ما يدل على ذلك وتبع المولف في هذه المساوات
صاحب الجواهر وتكرر وجود ذلك نصا في المذهب وللنظر فيه مجال ولا سيما في
فصل الاستطاعة **قوله** وخرج الاستيجار الى اخره **ﻫ** يعني هل يلزم اجير الحج ان يشهد
على احرامه عن الميت اذ لم يكن عرف لانه اذا كان عرف بذلك او بعدمه صير اليه
وان لم يكن له عرف فاختلف المتاخرون في ذلك على قولين وظاهر كلام المولف
يقتضي ان المسئلة مخرجة لا منصوصة وهو كما قلنا منصوص الخلاف فيها بين المتاخرين
وانما الخلاف مجرى الخلاف في المسئلة التي اشار اليها وهي مسئلة كتاب الرواحل فيمن
اجير استوجر على حمل كتاب الى بلد يأتي بعد ايام يمكنه الوصول فيها والرجوع وذكر
انه بلغ الكتاب وطلب الاجر فحكم له ابن القاسم بذلك وقال غيره لا يستحق الا بعد اقامة
البينة على توصيل الكتاب وهذا الخلاف عند الشيوخ شبيه بالخلاف في الاحراج
من الزمة الى الامانة ... في السهم الثامن ومثله في اخر الوكالات
وفي اكرية الدور اذا اذن له في البنا بماله في ذمته من كراء الدار وغير المسئلة
من هذا المعنى وكان ينبغي للمولف ان يذكر هذا الفرع قبل الفرع الذي قبله لانه
مما يستوي فيه الحج والعمرة الا ان يقول انه لم يجده نصا الا في الحج ويقول انه وجد
ما تقرر منصوصا في العمرة كما هو في الحج وفي ذلك بعد **قوله** وافعال الحج الى اخره
ﻫ يعني ان الافعال الكاينة في الحج منقسمة الى ما ذكر وانقسام افعال الحج الى
المحظور المفسد والمحظور المنجبر غير صحيح اذ لا يصح ان يضاف اليه من الافعال الا
ما كان مشروعا وما ليس بمشروع فاحد ان يعد في الموانع كما يفعل في غير الحج
من العبادات الاترى ان الافعال المفسدة للصلاة لا يصح ان يقال فيها انها من افعالها
قوله الاول اربعة **ﻫ** يعني الواجبات الاركان وهي في المشهور اربعة كما ذكر وخالف
اكثر العلماء في رمي وقوف عرفة وان كان قد مال اليه بعض شيوخ المذهب على ما
سياتي وخالف ابو حنيفة في ركنية السعي قريب من انشاد عمرنا وزاد بنن

الا جيشون الوقوف بالمشعر الحرام مع جمرة العقبة **قوله** والواجبات المنجبرة
الراجزه ش تظهر ثمرة الخلاف فيما بالناسي وعومه فمن يرا وجوبهما يقول بالانجبار
لتاركهما ومن يرا انهما سنة لا يقول ذلك واما قوله كالاحرام بعد مجاوزة الميقات
فليس على ظاهره لان الاحرام من حيث ذكر ليس بواجب ولا سنة في حق الافاقي
وانما الواجب والسنة الاحرام من الميقات وظاهر المذهب ان تارك التلبية عمدا الا
حرام حتى تطاول ذلك او ترك في اكثر احرامه ان عليه الدم واخرج من كلام ابن حبيب وجوبها
ركنا عند الاحرام ثم ما سيأتي وخالف اشهب هو اسقاطه الهدي عن من ترك طواف
القدوم وان كان غير مراهق وهو اسعد بالوصول لان اكثر افعال الحج بالمشهور
محتارها وغالبها في وجوب الهدي فلما اتفق على اسقاطه عن المراهق وجب
الحاق المختار به ومعنى قول المولف وهما معا كاخرهما يعني انه يجمع تركهما معا
السعي والطواف هدي ثم ما يجب في ترك واحد منهما خاصة وفي حق غير المراهق
عند ابن القاسم ولا شيء على تاركهما معا عند اشهب ثم لا شيء على تارك واحد
منهما عنده وروى ابن القاسم الناسي في معنا المراهق واصله في المزحوم في الصلاة
ان الناسي اعذر منه فكذلك يتنفر هنا وكذلك في العذر في الطهارة وهو الذي لاحظ غيره ولم
يلحق اهل المذهب الركعتين في الطواف بحكم الطواف بل جعلوا على من تركهما من
طواف الافاضة حتى بعد عن مكة الهدي ويركعهما في مكانه ويهدي جبرا للتفرقة
لما ارادا ان الرجوع يركع ويحج في كل موضع والطواف لا يجوز الا بمكة فلا بد من الرجوع
اليه على تفصيل يعرف ذلك وهو على نظر والظاهر من كلام المولف ان يقتصر ان من
وقف مع الامام ليلا بعرفة قبل دفع الامام ان ذلك كاف في سقوط الهدي وقال
مالك في كتاب ابن المواز ان من دفع قبل الغروب الا انه لم يخرج من عرفة حتى غربت
الشمس فليهد الهدي ومن دفع قبل الامام اجزاه ومع الامام احب الي ما لم يتأخر بعد الغروب
وموجب الدم على تارك النزول بالمزدلفة هو مالك وابن القاسم ومسقطه هو
ابن الماجشون ورأ ... وابن القاسم ذلك اكثر من الوقوف بالمشعر الحرام فليريد بها
في تركه هديا وفي تقريره لابن الماجشون انه من الاركان وظاهر كلامه ان في ترك
رمي حصاة واحدة هديا وهو مقتضى نصوصهم وفهم اللخمي عن ابن المواز انه تاول على جمله
الحج ... العير في ذلك لا يلزم ان ساق من الحل الى الحرم ومعنى قوله في السعي قبل سعيه يعني
الحج من مكة لان الافاقي اذا احرم بمكة بالحج فسنته السعي في حقه ان يكون بعد
طواف الافاضة لسقوط طواف القدوم في حقه ومراده من المبيت بمنى كل الليلة
من ليالي منا الليالي التي بعد يوم العيد لا ليلة عرفة وجل الليلة ينزل في الاجزاء
منزلة جميع الليلة فلا دم الا المعروفة وكره مالك ان يدع المبيت مع الناس بمنى ليلة عرفة

كما اكره له ان يبيت ليالي منى اذا رجع من عرفة وراء العقبة من بات ليلة كاملة او جلها
في غير منى من ليالي منا الدم وان كان بعض ليلة فلا شيء عليه ولم ير في ترك المبيت
بمنى ليلة عرفة دما واجاب اهل المذهب الدم في ترك هذه الافعال كما اوجبوا
السجود في نقص سنن الصلاة وذلك في الصلاة الجبر منه هنا لكثرة الاحاديث المتضمنة
لسجود السهو والهدي انما جاء في التمتع خاصة فيما نعلمه وفي الحاق هذه الصورة
به نظر وبقيت مسائل كثيرة في موجبات الدم يأتي بعضها فيما بعد ان شاء الله كما
سياتي الكلام على المستحبات التي لا دم فيها **قوله** الاحرام لم يتعرض لرسمه ش وقال
الشيخ تقي الدين هو الدخول في احد النسكين والتشاغل باعمالهما وهو احسن ما
رايت على انه لم يخل من تعقب قال الشيخ تقي الدين وقد كان شيخنا العلامة ابن عبد السلام
يستشكل معرفة حقيقة الاحرام جدا ويبحث فيه واذا قيل له انه النية اعترض عليه
بان النية شرط في الحج الذي الاحرام ركنه وشرط الشيء غيره ويعترض على انه التلبية
بانها ليست بركن والاحرام ركن هذا او قريب منه وكان يحوم على تعيين فعل تتعلق
به النية في الابتداء قلت ___ حاصل ما رسمه به الشيخ تقي الدين هو ما ذكره المولف انه
ينعقد به الاحرام وانما لم يرسمه المولف بما ذكره الشيخ تقي الدين لانه علم قطعا ان
ما ياتي به الحاج والمعتمر عند الدخول في احد النسكين انما هو النية مع التلبية
والاخذ في السعي ان كان احرامه من غير مكة واما ان كان احرامه من المسجد الحرام كما
هو المستحسن لاهل مكة فليس الا النية مع التلبية واذا لم يكن غير هذا كان الظاهر
بمبادئ الراي انه هو الاحرام لان الدخول لا يتحقق الا بذلك ولو قال المولف هو الدخول لقيل
له الدخول حقيقة مركبة فيلزم ان تكون اجزاؤها واجبة لانها اجزاء الاحرام الذي هو
ركن الحج وجزء الواجب واجب ولا شيء من هذه الاجزاء بواجب الا النية فيلزم ان تكون
النية هي الاحرام لا ما قارنها من تلبية وسير لانهما بركنين وهو الوجه الاول
من الوجهين اللذين اعترض بهما الشيخ العلامة عز الدين الا ان في اعتراضه اياه نظر
وذلك انا نمنع ان النية شرط في الحج فان قال لان حقيقة الشروط منطبقة عليه لان
الشرط تاثيره في طرف العدم لا في طرف الثبوت لانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من
وجوده الوجود وكذلك النية في الحج قلت لا نسلم ما ذكرت هو حقيقة الشرط بل حتى
يزاد في ذلك وليس بداخل في الماهية او ما يقوم مقام هذا اللفظ والا فركن الماهية
وجزء علتها يشارك الشرط في ذلك فلا يكون رسمك للشرط مانعا وكان هؤلاء الفضلاء
سمعوا ان الاحرام لا ينعقد بمجرد النية وقد كان بعض اشياخنا يميل الى انعقاده بذلك
ولكنه اذا حقق ذلك عليه يشير الى انه لم ير للمتقدمين في ذلك نصا ومثل هؤلاء
المتاخرين لا يجدون هذا الا لامر حققوه فيجتنب من الوقوع في مخالفة الجميع وفي عدم

وفي عدم انعقاد النسك بمجرد النية وتقليد الهدي واشعاره نظر وان قلنا لان التقليد
والاشعار غير مختصين بالاحرام فلا يقتضيان الدخول في احد النسكين لان اثرا الى
قول عايشة رضي الله عنها انا فتلت قلايد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي ثم قلدها
رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده ثم بعثها مع ابي بكر ولم يحرم على رسول الله صلى الله
عليه وسلم شي احله الله له حتى نحر الهدي قلت لبعض المدعي ان التقليد كاف في الدخول في
الحج وانما المدعي ان التقليد مع النية كالاحرام في السير مع النية وان المجموع كالمجموع
والحديث انما جاء في التقليد على انفراده وايضا فان السير على انفراده لا اختصاص
له بالنسك وربما كان التقليد والاشعار اقرب الى الاختصاص من السير فيه فيستحق هذا بعد
القاضي اسماعيل ما ذكره فقال عن ابي ثابت قيل لابن القاسم المحرم يتوجه من
فناء المسجد اي مسجد ذي الحليفة بعد ان صلى ونسي ان يكون في توجهه محرما فقال اراه
محرما فان ذكر من قريب فلا شي عليه وان تطاول ولم يذكر حتى خرج من حجه رايت ان
يهريق دما قال اسماعيل وهذا يدل على ان الاهلال يبين عنده بمنزلة التكبير لا
افتتاح الصلاة وجعله داخلا في الاحرام بالتلبية ويجعل التلبية من الاعمال التي
توجب الاحرام بها على نفسه كان يقول قد احرمت او يشعر الهدي ينوي به الاحرام
او يتوجه نحو البيت يريد بتوجهه الاحرام وشبهه وهذا نص ان الاشعار للهدي حتى
التوجه قوله وذلك واجب الله ش يعني ان الاحرام لا يحتاج فيه الى التلفظ بالحج او
العمرة ولا بالقران والافراد ثم ترك التلفظ احب الي ما لم من التلفظ ربما وقع له
كراهية التلفظ واختلف راي الصحابة في ذلك فروي عن بعضهم تسمية ما يدخل فيه
وعن اخرين ترك ذلك وتقدم قول ابن حبيب وجعله التلبية كتكبيرة الاحرام قوله
وخرج اللخمي الى اخره ش يعني ان اللخمي خرج من الاكتفاء بمجرد النية في الاحرام قولين
من الخلاف في ذلك في الطلاق وتخريجه ظاهر وهو الذي يدل عليه كلام المؤلف لانه
لم ينقل رد ابن بشير عليه وحاول ابن بشير الفرق واطال في ذلك ولم يرد كلامه
اذا تامل علم ان وجه القولين في الطلاق واعلم ان الطلاق من الاحكام التي
فيما بين العباد بعضهم بعضا وفيما بينهم وبين الله وهذا انما اعني ما يكون من
حقوق الادميين خاصة ومن كيماس حقوق الله وحقوق الادميين ولابد فيه من
الالفاظ كالبيع والنكاح لانه لا يتوصل الادميون الى حقوقهم في ذلك الا بالالفاظ
او ما يقوم مقامها من الامور الظاهرة واما الحج فهو من العبادات التي فيما
بين العبد وبين ربه فالاصل ان النية كافية في القسم الاول والاصل انها لا تكفي
فلان يلزم هذا القايل مثله في القسم الثاني مع انه الاصل فيه احرى قوله ولو رفض
احرامه لم يرتفض ولا شي عليه ش يعني ان هذه العبادة وان كانت النية مشترطة
فيما

فيما لكنها لا ترتفض ولا ذلك لزمه افضها هدي ولا غيره والاصل ان كل ما تشترط
النية فيه من العبادات فان الرفض في اثنائه يبطله وكذا انه لما كان يتمادى
في فاسده كما يتمادى في صحيحه احتزوا منه ان رفض النية على انفراده لا اثر له
وبالجملة اذا كان الفعل اقوى ولا يمنع من التمادي فلان لا تمنع منه النية بمجردها
على ضعفها اولى هذا اشبه ما رايت لهم في هذا قوله وتلبيته الى اخره ش
الضمير المضاف اليه عايد الى الاحرام واضافها اليه لانها اول ما يذكر الله ولا
يستعمل الا بنية واستعمالها في غير النسك جعلوه مكروه ومعنى لبيك
اجابة بعد اجابة عند من راى هذا اللفظ مثنى لفظا ومعنى خاصة او لفظا خاصة
ومنهم من راه مفردا وانقلبت الياء لاتصالها بالضمير كما انقلبت الف على ولدى
ويقع ضبط ان مكسورة ومفتوحة من قوله ان الحمد وزعم غيره واحد من الايمة
ان الكسر ابلغ لما يعطيه الفتح من التعليل فكان موجب الاجابة هو ان الحمد والنعمة
له وعلى الكسر يكون زايدا على التعليل وقال الزمخشري وغيره ان مكسورة
ومفتوحة دالة على التعليل وقال الاخرون ان المفتوحة اصرح في التعليل وهو
الظاهر ومعنى سعديك في تلبية ابن عمر يا رب ساعدت طاعتك يا رب
مساعدة بعد مساعدة على ما تقدم في لبيك والرغبا تضبط بفتح الراء والمد
وبفتحها والقصر وبضمها والقصر ايضا ومعناه هنا الطلب والمسالة
اي الرغبة الى من بيده الخير وهو المقصود بالعمل والحقيق بالعبادة وفي
حديث ابن عمر والناس يزيدون ذي المعارج ونحوه من الكلام والنبي صلى الله عليه
يسمع ذلك ولا يقول لهم شيئا ولعل هذا هو السبب الذي لاجله زاد عمر وابنه
في التلبية وكذلك يروى عن انس انه كان يزيد لبيك حقا حقا تعبدا ورقا على ان
بعضهم كره الزيادة واحتج على ذلك بان سعد ابن ابي وقاص انكر على من سمعه يزيد
في التلبية ما لم يرفعه وقال ما كنا نعرف هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه
وصحيح المذهب ان الاقتصار على تلبية رسول الله صلى الله عليه افضل ومن زاد على
ذلك ما يحسن من الذكر فلا باس به قوله وللاحرام ميقاتان زماني ومكاني قوله في
هذه عبارة الفقهاء واطلاقهم ذلك على المكاني انما هو بالحقيقة الشرعية لانك
حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وقت لاهل المدينة ذا الحليفة الحديث
وكذلك في حديث عايشة وغيرهما والا فالميقات ما قدر من الوقت وهو الزمان
وربما استعمل التوقيت في التحديد فيحتمل ان يكون المبقا فاذن زمانا ومكانا ما
خوذين من هذا قوله فالزماني الى اخره ش اختلف الناس في قوله تعالى الحج
اشهر معلومات فمنهم من حمله على حقيقته فقيل هو شوال وذو القعدة وذو
الحجة

بكماله ذهب الى ذلك جماعة منهم ومنهم من حمله على مجازه فقالوا اول الاشهر
اول شوال كما قال مالك واختلفوا في الغاية فقال بعضهم انها اخر اليوم الثالث عشر
من ذي الحجة وهذا القول في المذهب وقال بعضهم انها اخر العاشر من ذي الحجة
وهذا القول في المذهب وهو مذهب ابي حنيفة وقال الشافعي انها اخر ليلة العاشر طلوع
الفجر من ليلة العاشر وكذلك الاول ارجح بتمسكه بالحقيقة فان قيل وقع الاتفاق
على عدم ارادتها لان من الاركان ما لا يفعل في العاشر فما بعده وهو الوقوف
بعرفة قلنا تخصيص بعض اركان الحج ببعض اجزاء هذا الزمن لا يمنع من ارادة
الحقيقة الا ترى ان الوقوف ايضا لا يصح تقديمه قبل التاسع والتاسع مع ذلك
لا يمنع ان يكون شوال وذو القعدة من اشهر الحج واما قول المؤلف وفائدته في
تاخير الافاضة فمراده ان ثمرة الخلاف المذكور تظهر في تاخير طواف الافاضة
فمن اوقعه في الحادي عشر لزمه الدم على من يرى ان الغاية اخر العاشر ومن
اوقعه في الرابع عشر لزمه الدم على مذهب من يرى ان اخر الغاية ايام الرمي
وعلى القول الذي قبله ولا يلزمه على مذهب مالك وان اوقعه في اول المحرم
لزمه على الاقوال الثلاثة هكذا قال غير واحد من شيوخ المذهب وفي
المدونة قال مالك طواف الافاضة تعجيله يوم النحر افضل وان اخره حتى مضت
ايام التشريق بالقرب وامره بالهدي اذا اتى به بعد ان قال وان اخره اياما
كيف اسقطه اذا اتى به بعد مضي ايام
حتى تطاول فعله واهدى فانه نوى
التشريق بالقرب وامره بالهدي اذا اتى به بعد ان طال وذلك خارج عما قالوه
قوله العمرة في جميع السنة الا في ايام منى لمن حج ش يعني انها لا تختص بزمن
معين كالحج فقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في اشهر الحج وامر عبد الرحمن
بن ابي بكر ان يعمر عائشة رضي الله عنها في ذي الحجة بعد حجها وقال عمرة في رمضان
تعدل حجة او قال حجة معي الا ان الفقهاء يقولون ان العمرة لا تردف على الحج فلذلك
يشترطون الا تكون في ايام منى لمن حج واما من لم يحج فيجوز له ان ياتي بها في
سائر السنة ولو في يوم عرفة او يوم النحر قالوا ان الحاج لا يعتمر حتى تغيب
الشمس من اخر ايام التشريق قال ابن المواز فان جهل فاحرم بها في اخر ايام
الرمي قبل غروب الشمس وقد كان تعجل في يومين او لم يتعجل وقد رمى من
يومه لم يكن احرامه يلزمه ولكن يحل حتى تغيب الشمس واحلاله قبل ذلك
باطل وهو على احرامه فان وطئ بعد ذلك الاحلال فسدت عمرته وليقضها بعد
تمامها ويهدي ولو ان المتعجل احرم بعمرة في اليومين بعد ان حل وخرج وتم
عمله لم يلزمه الاحرام احرم ليلا او نهارا ولا قضاء عليه قال الشيخ اللخمي والقياس

والقياس اذا احل باحرام الحج ان ينعقد الاحرام بالعمرة ويصح عملها **قوله** وفي
كراهية تكرار العمرة في السنة الواحدة قولان ش يعني انه اختلف المذهب في
كراهية ان يعتمر في العام الواحد اكثر من عمرة فالمشهور كراهية ذلك واجازه
ابن المواز ومطرف وهو اختيار اللخمي ولا مانع منه وروي عن عائشة انها اعتمرت
في عام مرتين وروي عنها كراهة عمرتين في شهر واجاز ابن عمر تكرارها في السنة
وفعله هو والمسور وابن المنكدر وعلى الكراهة فاول السنة المحرم فيجوز
لمن اعتمر في اواخر ذي الحجة ان يعتمر في المحرم قاله مالك ثم قال احب الي لمن اقام
بمكة الا يعتمر بعد الحج حتى يدخل المحرم قال مالك والعمرة في ذي الحجة بعد الحج افضل
منها قبل الحج في اشهر الحج قال ولا باس ان يعتمر الصرورة قبل الحج وقد اعتمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم قبل الحج **قوله** وان احرم قبل اشهر الحج الى اخره ش يعني فلو
احرم بالحج قبل اشهر الحج فهل ينعقد الحج او لا قولان المشهور منهما انه ينعقد واشار
الى سبب الخلاف وربما حمل سبب الخلاف اختلافهم في الاحرام هل هو ركن فلا
يصح تقديمه قبل وقته او شرط فيصح تقديمه وهذا البحث حسن في احرام الصلاة
واما احرام الحج فعبارة الائمة فيه انه ركن ولكن من صحح تقديمه تمسك بظاهر
قوله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج ووجه الدليل
ان الالف واللام في الاهلة للعموم فعلى هذا كل هلال من الاهلة يصح ان يكون
ميقاتا للناس في انتفاعاتهم الدنيوية وفي الحج وذلك مستلزم لصحة انعقاد
الحج في كل زمان وكذلك ما روي عن غير واحد من الصحابة في تمام الحج ان تحرم من دويرة
اهلك وروي عن علي تمام العمرة والحج ان تحرم بهما من دويرة اهلك وكثير من
المنازل لا يمكن الوصول منها الى مكة الا اذا خرج منها قبل شوال ولم يصح تقديمه
على اشهره تمسك بظاهر قوله تعالى الحج اشهر معلومات وهو خاص اذا نسب الى دليل
الاولين والاخر المذكور ليس عن جميعهم وانما هو راي بعضهم **قوله** والمكاني الى
اخره ش يعني ان الميقات المكاني يتنوع باعتبار من هو خارج عن مكة ومن
هو مقيم بها فالمقيم بها كان من اهلها او من غيرهم ميقاته في الحج منها وهل
يستحب لهم الاحرام من المسجد الحرام في ذلك قولان واكثر النصوص استحباب ذلك
وظاهر كلام المؤلف ان القولين في الوجوب ولم ار ذلك لغيره الا لابن بشير ولعل
المؤلف منه اخذ ذلك فان صح كان قولا ثالثا واستحب مالك في المدونة للافاقي اذا
دخل مكة في اشهر الحج بعمرة وفي الزمن سعة ان يخرج الى ميقاته فيحرم منه بالحج قال
ولو اقام حتى يخرج من مكة كان له قدر به **قوله** فلو خرجا الى الحل الى اخره ش يعني
ان الافاقي والمقيم بمكة وهو من اهلها اذا احرما من الحل بالعمرة جاز ذلك في

بجماله ذهب الى ذلك جماعة منهم ومنهم من حمله على مجازه فقالوا اول الاشهر
اول شوال كما قال مالك واختلفوا في الغاية فقال بعضهم انها اخر الثالث عشر
من ذي الحجة وهذا القول في المذهب وقال بعضهم انها اخر العاشر من ذي الحجة
وهذا القول في المذهب وهو مذهب ابي حنيفة وقال الشافعي انها الى طلوع
الفجر من ليلة العاشر وكذلك الاول ارجح بتمسكه بالحقيقة فان قيل الاتفاق
على عدم ارادتها لان من الاركان ما لا يفعل في العاشر فما بعده وهو الوقوف
بعرفة قلنا تخصيص بعض اركان الحج ببعض اجزاء هذا الزمن لا يمنع من ارادة
الحقيقة الا ترى ان الوقوف ايضا لا يصح تقديمه قبل التاسع والثامن ومع ذلك
لا يمنع ان يكون شوال وذو القعدة من اشهر الحج واما قول المؤلف وقد يؤخر دم
تاخير الافاضة فمراده ان ثمرة الخلاف المذكور تظهر في تاخير طواف الافاضة
فمن اوقعه في الحادي عشر لزمه الدم عند من يرى ان الغاية اخر العاشر ومن
اوقعه في الرابع عشر لزمه الدم على مذهب من يرى ان اخر الغاية ايام الرمي
وعلى القول الذي قبله ولا يلزمه على مذهب مالك وان اوقعه في اول المحرم
لزمه على الاقوال الثلاثة هكذا قال غير واحد من شيوخ المذهب وفي
المدونة قال مالك طواف الافاضة تعجيله يوم النحر افضل وان اخره حتى مضت
ايام التشريق الى الغروب وامره بالهدي اذا اتى به بعد ان قال وان اخره اياما
كيف اسقطه اذا اتى به بعد مضي ايام
حتى تطاول فحله واهدى فانه يجزيه
التشريق الى الغروب وامره بالهدي اذا اتى به بعد ان قال وذلك خارج عما قالوه

ومع

الرمي وانصرف من منى الى مكة فلا باس به

عنه

قوله العمرة في جميع السنة الا في ايام منى لمن حج ش يعني انها لا تختص بزمن
معين كالحج فقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في اشهر الحج وامر عبد الرحمن
بن ابي بكر ان يعمر عائشة رضي الله عنها في ذي الحجة بعد حجها وقال عمرة في رمضان
تعدل حجة او قال حجة معي الا ان الفقهاء يقولون ان العمرة لا تردف على الحج فلذلك
يشترطون الا تكون في ايام منى لمن حج واما من لم يحج فيجوز له ان ياتي بها في
في سائر السنة ولو في يوم عرفة او يوم النحر قالوا ان الحاج لا يعتمر حتى تغيب
الشمس من اخر ايام التشريق قال ابن المواز فان جهل فاحرم بها في احد ايام
الرمي قبل غروب الشمس وقد كان تعجل في يومين او لم يتعجل وقد رمى من
يومئذ لم فان احرامه يلزمه ولكن لا يحل حتى تغيب الشمس واحلاله قبل ذلك
باطل وهو على احرامه فان وطئ بعد ذلك الاحلال فسدت عمرته وليقضها بعد
تمامها ويهدي ولو ان المتعجل احرم بعمرة في اليومين بعد ان حل وخرج وتم
عمله لم يلزمه الاحرام احرم ليلا او نهارا ولا قضاء عليه قال الشيخ اللخمي والقياس

والقياس اذا احل باحرام الحج ان ينعقد الاحرام بالعمرة ويصح عملها قوله وفي
كراهية تكرار العمرة في السنة الواحدة قولان ش يعني انه اختلف المذهب في
كراهية ان يعتمر في العام الواحد اكثر من عمرة فالمشهور كراهية ذلك واجازه
ابن المواز ومطرف وهو اختيار اللخمي ولا مانع منه وروي عن عائشة انها اعتمرت
في عام مرتين وروي عنها كراهة عمرتين في شهر واجاز ابن عمر تكرارها في السنة
وفعله هو والمسور وابن المنكدر وعلى الكراهة فاول السنة المحرم فيجوز
لمن اعتمر في اواخر ذي الحجة ان يعتمر في المحرم قاله مالك ثم قال احب الي لمن قام
بمكة الا يعتمر بعد الحج حتى يدخل المحرم قال مالك والعمرة في ذي الحجة بعد الحج افضل
منها قبل الحج في اشهر الحج قال ولا باس ان يعتمر الصرورة قبل الحج وقد اعتمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم قبل الحج قوله فان احرم قبل اشهر الحج الى اخره ش يعني فلو
احرم بالحج قبل اشهر الحج فهل ينعقد الحج او لا قولان اشهرهما انه ينعقد واشار
الى سبب الخلاف وربما جعل سبب الخلاف اختلافهم في الاحرام هل هو ركن فلا
يصح تقدمه قبل وقته او شرط فيصح تقدمه وهذا البحث حسن في احرام الصلاة
واما احرام الحج فعبارة الايمة فيه انه ركن ولكن من صحح تقدمه تمسك بظاهر
قوله تعالى يسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج ووجه الدليل
ان الالف واللام في الاهلة للعموم فعلى هذا كل هلال من الاهلة يصح ان يكون
ميقاتا للناس في انتفاعاتهم الدنيوية وفي الحج وذلك مستلزم لصحة انعقاد
الحج في كل زمان وكذلك ما روي عن عمر وغيره من الصحابة في فضل الحج ان تحرم من دويرة
اهلك وروي عن علي تمام العمرة والحج ان تحرم بهما من دويرة اهلك وكثير من
المنازل لا يمكن الوصول منها الى مكة الا اذا خرج منها قبل شوال ولم يصح تقدمه
على اشهره تمسك بظاهر قوله تعالى الحج اشهر معلومات وهو خاص اذا نسب الى ذلك
الاولين والاخر المذكور ليس عن جميعهم وانما هو راي بعضهم قوله والمكاني الى
اخره ش يعني ان الميقات المكاني يتنوع باعتبار من هو خارج عن مكة ومن
هو مقيم بها فالمقيم بها كان من اهلها او من غيرهم ميقاته في الحج منها وهل
يستحب لهم الاحرام من المسجد الحرام في ذلك قولان واكثر النصوص استحباب ذلك
وظاهر كلام المؤلف ان القولين في الوجوب ولم ار ذلك لغيره الا لابن بشير ولعل
المؤلف نقله منه فان صح كان قولا ثالثا واستحب مالك في المدونة للافاقي اذا
دخل مكة في اشهر الحج بعمرة وفي الزمن سعة ان يخرج الى ميقاته فيحرم منه بالحج قال
ولو اقام حتى يخرج من مكة كان له ذلك قوله فلو خرجا الى الحل الى اخره ش يعني
ان الافاقي والمقيم بمكة وهو من اهلها اذا احرما من الحل بالعمرة جاز ذلك في

بظاهر

اشهر القولين ولا دم عليهما باتفاق ووجه ما اشار من الزيادة على الميقات
معنى والرد انما يجب على من تعدى الميقات لا على من احرم قبله **قوله** واحب الي لهما
اذا اهل هلال ذي الحجة **ش** يعني والمستحب لهما في الزمان ان يحرما في اول اهلال ذي
الحجة لما في الموطا عن عمر يا اهل مكة ما شان الناس ياتون شعثا وانتم
مدهنون اهلوا اذا رايتم الهلال واقام ابن الزبير بمكة تسع سنين يهل بالحج
لهلال ذي الحجة وعروة معه يفعل ذلك واستحب جماعة من اهل العلم الاحرام لاهل
مكة يوم التروية واجاز الاخرون الامرين معا وقول ابن عمر لما سئل عن ذلك لم ار
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته حجة لمن استحب لهم الاحرام
يوم التروية وفي حديث جابر امرنا في حجة النبي بعد ان قال واذا اردتم ان تنطلقوا كفنا ان نحل
الى منى فاهلوا من البطحا **قوله** ولا يعرف الا من الحل على المشهور **ش** يعني ان من
بمكة اذا جاز لهم الاحرام بالحج من مكة فلا يجوز الاحرام بها كما اشار اليه
قبل هذا بقوله الا في العمرة فلا بد ان يحلوا ودم من النسكين لا بد فيه من الجمع بين
الحل والحرم فلو اجاز انشاء العمرة من الحرم لما وقع شي منها في الحل بخلاف الحج اذ لا
بد فيه من عرفة وهي في الحل واذا ثبت ذلك فهل يلحق القران بالعمرة في ذلك فقولان
رواه ابن القاسم منعها وقال سحنون واسماعيل القاضي لا باس بانشاء القران من
من مكة وهو الظاهر لان عمل العمرة في القران مضمحل موجوب الى الحج انما هو
الحج والحج يجوز انشاؤه من مكة **قوله** ولا فاقي الراخره الحج ورد الاول معطوف
على قوله للمقيم والمعتمر والمكاني للمقيم كذا والافاقي كذا وفي الصحيح من حديث
ابن عباس رضي الله عنهما قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل المدينة ذا الحليفة
ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلملم قال فهن لهم ولمن اتى عليهن
من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة فمن كان دون ذلك فمن اهله وكذا فكذلك حتى
اهل مكة يهلون منها وفي طريق اخرى لمسلم ومن كان دون ذلك فمن حيث انشا
حتى اهل مكة يهلون من مكة وزاد النسائي ولاهل العراق ذات عرق خرجه من
حديث عائشة رضي الله عنها وقال عنه ولاهل الشام ومصر الجحفة وعند البخاري ان
عمر بن الخطاب حد لاهل العراق ذات عرق كما ذكر المولف وعند ابي داود من حديث
ابن عباس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل المشرق العقيق وذو الحليفة
تصغير حلفة قال البكري بينه وبين المدينة ستة اميال وقيل سبعة قال والجحفة
قرية جامعة بها منبر وسميت الجحفة لان السيول اجحفتها وكان اسمها
قبل ذلك مهيعة وقال بعضهم مهيعة قرية قريبة منها وفي الحديث ان النبي صلى

الله علم

عليه وسلم قال اللهم انقل حمى المدينة الى مهيعة قال عياض وهي على ثمانية مراحل
من المدينة ويلملم ويقال يللم وهو الاصل والياء بدل من الهمزة جبل من كبار جبال
تهامة على ليلتين من مكة وقرن جبل بفتح القاف وسكون الراء قال عياض وقد
قال بعضهم بفتح الراء وهو خطا وهو مكة واصله الجبل المستطيل الصغير
المنقطع عن الجبل الكبير قال القابسي من قاله بالاسكان اراد الجبل المشرف على
الموضع ومن فتح اراد الطريق الذي يفترق منه بانه موضع فيه طرق مختلفة وهو
قرن المنازل وجعله عياض قرن الثعالب وجعل البكري غيره وذات عرق قال بعضهم
هو قريب من مكة **قوله** ومر من جميعهم بميقات احرم منه الى اخره **ش** يعني ان
كل واحد ممن له ميقات من هذه المواقيت فانه اذا مر بغير ميقاته فانه يجب عليه
ان يحرم منه لقوله صلى الله عليه وسلم فهن لهم ولمن اتى عليهن من غير اهلهن ويستثنى
من ذلك من ميقاته الجحفة اذا مر بذي الحليفة فان الاولى له والافضل من ذي الحليفة
لانه ميقات النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز له ان يحرم من ميقاته فيوخره حتى ياتيه
وقال ابن حبيب اذا اراد المصري والشامي الاحرام بالجحفة فلا رخصة لهم في ترك
الاحرام من ذي الحليفة قال ابو محمد انظر لم ذلك وهم يجاوزون الجحفة في سيرهم
واختلف في المومن المريض هل يرخص له في تاخير الاحرام والقياس انه لا يوخر
قوله ولو مر العراقي وغيره من المدينة تعينت ذو الحليفة ان قلت ان هذا الفرع
مستغنى عن ذكره لانه من صور المسئلة التي قبله وهي قوله ومر من جميعهم
بميقات احرم منه الا ترى ان العراقي واحد من جميعهم وقد مر بذي الحليفة
فعليه ان يحرم منه فلا وجه لذكر هذا الفرع والسما وهو ياتي المسئلة المذكورة
فالجواب ان في ذكره فايدة زايدة على ما تضمنته المسئلة المذكورة لان تلك المسئلة
المذكورة لا تدل الا على من مر بميقات وليس بينه وبين مكة سواه واما من مر
بميقات وليس بميقات اهل بلده ويمر بينه وبين مكة ميقات اخر
وليس ايضا بميقات اهل بلده فانه يحرم منه ولما تناول عموم الحديث المتقدم لذلك
وكان المولف تكلم على جميع الاقسام المحتملة في هذه المسئلة وذلك ان القاصد الى
مكة لا يخلو ان يلقاه ميقات قبل وصوله الى مكة او لا يلقاه والثاني هو الذي
يحرم من المحاذي وهو يذكره الان والاول اما ان يلقاه ميقات واحد او اكثر فان كان
لا يلقاه الا ميقات واحد تعين عليه الاحرام من ذلك الميقات سواء كان ميقات
اهل بلده او لا وان كان يلقاه اكثر من ميقات فاما ان يلقاه فيه ميقاته او لا
والثاني يتعين عليه ان يحرم من اولها لقيا وهو الذي تكلم عليه المولف بقوله ولو مر

العراقي وفي المختصر احب الي لاهل المشرق ان مروا بذي الحليفة ان يحرموا منها
وهو خلاف المدونة وان كان فيها ميقاته وهي اولا الفا فاما ترك الكلام عليه
لظهور حكمه وهو انه يحرم منه ولا بوحش وان لم يكن ميقاتها اولا الفا فهذا هو
الذي تكلم عليه المولف بقوله خلا الشامي والمصري **قوله** واولا الميقات افضل
يعني لان فيه المبادرة الى فعل الخير مع الاحتياط في السلامة من مجاوزة الميقات
قوله ويكره تقدمه عليه هـ هاكذا الحكم في العراقيون عن المذهب من غير تفصيل وفي
كتاب ابن المواز عن مالك لا باس ان يحرم من منزله اذا كان منزله قبل الميقات
ما لم يكن منزله قريبا فيكره له ذلك فيحتمل الوفاق ويحمل المطلق على المقيد
ويحتمل الخلاف فيكون الاحرام من القريب مكروها وفي البعيد قولان وقال ملك في
كتاب ابن المواز فيمن نذر ان شفاه الله تعالى ان يحرم بعمرة من المدينة فيغتسل
بالمدينة ويجرد بها لقوله من المدينة ولا يحرم الا من ذي الحليفة وفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة وقد اختلف العلماء في جواز الاحرام قبل الميقات
المكاني فعن اهل المذهب ما تقدم وقال الشافعي وابو حنيفة والثوري والحسن
بن حي يجوز من المواقيت في الاحرام قبلها فضل ومن منزله افضل وروي عن علي
وابن مسعود وعمار بن الحصين وابن عمر وابن عباس منعه وقال احمد واسحاق
الاحرام من المواقيت افضل وهي السنة المجمع عليها وقال النخعي كانوا يحبون
للرجل اول ما يحج او يعتمر ان يحرم من بيته وخرج ابو داود من حديث ام
سلمة رضي الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهل بحجة او عمرة من
المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ووجبت له الجنة
قوله وميقات المحاذي ما حاذ به منها هـ يعني ان لم تكن طريقه الى مكة على ميقات
معين منها فانه يحرم اذا حاذى الميقات فان كان يحاذي ميقاتين فالذي يظهر لي على
اصل المذهب انه يحرم من اولهما محاذاة الا في الشامي والمصري اذا كان لا يمر
بذي الحليفة والجحفة واما محاذيهما فانه يكون حكمه حكم مالو مر بهما وهو الظاهر
الوجهين في مذهب الشافعي وقال الشافعية فان لم يحاذ ميقاتا احرم اذا بقي
بينه وبين مكة مرحلتان وان كان في البحر فالمنصوص انه يحرم اذا حاذ الميقات
وذكر لي بعض اشياخي ان في المذهب قولا آخر انه يؤخر الاحرام الى البر **قوله** ومن
اراد مكة الى اخره هـ يعني ان من وصل الى الميقات وبينه دخول مكة هل يجوز له
ان يجاوز الميقات الا محرما باحد النسكين فان جاوزه غير محرم قال المولف فقد
اساء واساءته في ذلك متفق عليها لانه لا خلاف ان من اراد الحج او العمرة لا يجوز

له

لا يجوز له دخول مكة الا محرما وحديث ابن عباس يدل على ذلك **قوله** فان عاد قبل البعد
الى اخره هـ يعني ان هذا الذي جاوز الميقات قاصدا الى دخول مكة اذا عاد الى الميقات
فاما ان يعود اليه بالقرب او لا يعود اليه الا بعد ان يبعد والثاني عليه الدم واحرا
اذا لم يبعد ان كان عالما بقبح ما فعل فعليه الدم وان لم يكن عالما فقولان في وجوب الهدي
عليه قولان في وجوب الدم عليه في هذه المسئلة اذا عاد الى الميقات ضعيف عندي
لان الدم انما وجب شرعا في حق من نقص شيئا من نسكه وهذا اذا رجع غير محرم فاحرم
من الميقات فقد سلم نسكه من النقص **قوله** وان لم يقصده الى اخره هـ يعني ان
جاوز الميقات مريد دخول مكة وهو غير قاصد الى حج او عمرة ففي ذلك خمسة
اقوال احدها وجوب الدم سواء كان صرورة او غير صرورة احرم او لم يحرم والثاني سقوطه
مطلقا والثالث قال المولف وهو المشهور الفرق بين ان يحرم وهو صرورة فيجب الدم
وبين ان لا يحرم فلا دم عليه والرابع يجب عليه ان كان صرورة سواء احرم او لم يحرم
والخامس يجب عليه ان احرم سواء كان صرورة او لم يكن ومجموع هذه الاقوال الخمسة
لم ارها في كتاب من هذه الكتب المتداولة كالجواهر والشبيه وتبصرة اللخمي والنو
والمتيطي والاستذكار وانما عندي هو القول الثاني على استحسان القول المشهور
وذكر بعض الشيوخ ان المدني اذا ترك الاحرام من ذي الحليفة واحرم من الجحفة فعند
مالك وبعض اصحابه يجب عليه الدم واسقطه عنه بعض اصحابه **قوله** فان لم يرد مكة
وهو صرورة مستطيع فقولان هـ يعني ان هذا القسم قسيم لاصل المسئلة لان من جاء
من الميقات فلا يخلو اما ان لا يريد مكة وهو هذا القسم او يريدها وحينئذ اما ان
يجاوز الميقات قاصدا لاحد النسكين او غير قاصد والثاني هو موضع الاقاويل الخمسة
والاول اما ان يعود الى الميقات بعد البعد او قبل البعد على ما تقدم هذا الفرع الذي
نحن فيه من كلام المولف هو قوله في المدونة مالك ومن تعدى الميقات وهو صرورة
فعليه دم يعني انه تعدى ثم احرم واختلف ابو محمد وابن شبلون في معناه فحمله
ابن شبلون على ظاهره سواء تعداه مريد الحج او غير مريده لانه اذا كان صرورة
فالحكم في حقه وجوب الحج فصار كمن تعداه مريد الحج وحقق المولف ذلك بان يكون مستطيعا
اذ ليس كل صرورة يجب عليه الحج حتى يكون مستطيعا وقال ابو محمد معنى مسئلة المدونة
انه تعداه مريد الحج وهو موجب انعقاد وصف كونه صرورة وقال بعضهم ان كلام
ابن شبلون يتجه اذا قلنا ان الحج واجب على الفور وهو احد المسائل الاربعة التي اخرجها
ان الحج واجب على الفور **قوله** واما المتردد دون بالحطب والفاكهة فلا وجوب احرام
هـ يريد ان من يكثر التردد الى مكة فانه يسقط عنه وجوب الاحرام لاجل دخولها

اولا عبد

لعزول المشقة في ذلك واسقفت بعضهم ان يرخصا محرما ويسقط فيما بعد ذلك
وهذا مثل ما قيل في سجود التلاوة للمعلم والمتعلم انه يسجد اولا ولا يسجد فيما بعد
ذلك **قوله** وكذلك في مثل فعل ابن عمر الى اخره **ه** هذه المسلة من الحكم لا في المعنى
وقضية ابن عمر مذكورة في الموطا واشار اليها في المدونة وهي ما لك عن نافع
ان ابن عمر اقبل من مكة حتى اذا كان بقديد جاءه خبر من الفتنة فدخل مكة بغير
احرام والموجب لرجوع ابن عمر اما خوف او بعض ما يريد ابطاله معه الى المدينة
وجيء الى مكة بسببه هكذا قاله بعض شراح الموطا وظاهر كلام المولف ان الموجب
لرجوعه انما هو الهرب من الفتنة وهو الذي فسره به الشارح وجعله اصلا فيمن
دخل مكة خائفا كربه او خائفا من سلطان او ممن لا يقدر على دفعه جاز له دخولها بغير
احرام **قوله** بخلاف غيرهم الى اخره **ه** يعني بخلاف المتردد دين فان الاحرام يجب عليهم
اذا ارادوا دخولها هذا هو الاشهر وروي عن مالك انه غير لازم وهو مذهب ابي مصعب
وذهب اليه جماعة خارج المذهب وقيل في المذهب ان الاحرام لدخولها مستحب
وذكره ابن القصار عن مالك وفي حديث ابن عباس في المواقيت دليل على صحة القول الثاني
وهو قوله فهن لهن ولمن اتى من غير اهلهن ممن اراد الحج او العمرة فان دخل مكة بغير
احرام وفرعنا على القول الاشهر فهل يجب عليه الدم في ذلك قولان اشهرهما قال المولف
عدم الوجوب وهو الاصل لان الدم انما يجب بنقص في احد النسكين ومن العلماء خارج
المذهب من اوجب عليه الحج او العمرة وفي العتبية عن مالك اذا حل المتمتع عن عمرته ثم
خرج الى حاجة بجده او الطايف ثم رجع اذا احب من الرجوع الى مكة ليحج من عامه
فليس عليه ان يدخل باحرام وبصيرنا المتخلفين بالحطب والفواكه والا فلا يدخل
الا باحرام **قوله** ولو تجاوز الى اخره **ه** يعني انه اذا تجاوز الميقات مريدا للحج
ثم احرم بالحج فافسده لم يزل الدم كما يلزم غير المفسد لانه يتمادى فيه كما يتمادى من
الحج الصحيح واما ان فاته ثم عاد فعله الى عمل العمرة فهل يلزمه الدم اسقطه ابن
القاسم لان الحج لم يتم والعمرة لم يردها وانما الى عمله اليها بالسنة فصار كمن تعدا
الميقات غير قاصد للحج ولا عمرة والزمه اشهب وهو الظاهر عندي لانه تعدا
الميقات قاصدا للنسك وتغير عمله الى العمرة لا يسقط الدم الواجب بسبب
تعدي الميقات المتقدم على الفساد **قوله** ولو تجاوز العبد او الصبي الى اخره **ه**
يعني ان من لا يجب عليه من صبي او عبد او غير مسلم اذا مروا بالميقات فجاوزوها
ثم بعد ذلك صاروا من اهل الوجوب فاحرموا بحجة الفريضة فانه لا دم على
واحد منهم لتعدي الميقات ولا يترك طواف القدوم ويجزيه حجته عن فريضته
ولا خلاف في ذلك ولو كان احرامهم بحجة الفريضة بعرفات قبل الفجر بلحظة **قوله**

عليهن

حتى

اما

اما لو كان احرم قبلها باذن معتبر فلا **ه** هذا بين في العبد باذن له سيده
في الاحرام بالحج ثم يعتقه قبل عرفة فانه لا يجزيه عن حجة الفريضة والحكم في الصبي
مثل ذلك على قلق في تنزيل كلام المولف عليه وقد تقدم هذا الفرع من كلام
المولف اوائل الكتاب **قوله** ومن مر مغما عليه الى اخره **ه** يعني ان المغما عليه
لا يصح منه الاحرام لعدم صحة النية منه التي هي جزء الاحرام او شرطه فاذا افاق
احرم قبل طلوع الفجر من ليلة عرفة ووقف بها صح حجه وسقط عنه هدي تعدي الميقات
وطواف القدوم كما تقدم في الصبي ولو احرم به عمره ووقف به لم ينتفع بشيء من ذلك
بخلاف المجنون يحرم به وليه الحاقا له بالصبي اما لو طرا الاغما بعد صحة الاحرام
ووقف به بعرفة قبل افاقته اجزاه ذلك عند ابن القاسم ولم يجز عند اشهب
وجرت عادة الفقهاء بتشبيه هذه المسلة بمسلة الاغما في الصوم ومعارضة بعض
فروعها ببعض ولا سيما على مذهب اشهب والبيت تمام النظر في هذا وهذا الفرع
يذكره المولف بعد هذا **قوله** وميقات العمرة بغير مكة كالحج **ه** يعني ان ميقات العمرة
والحج سوا في حق الخارج عن مكة بل عن الحرم في كل ما تقدم والخلاف في ذلك كله
من جواز تقديم الاحرام ووجوب الدم بتعدي الميقات وغير ذلك **قوله** ولمن بمكة ممكنا
طرف الحل **ه** يعني بالاطلاق لتسوية المكي وغير المكي الحاصل بمكة في اشتراط
خروج كل واحد منهما الى طرف الحل اذا اراد الاحرام بالعمرة ولا يعني بنفي الصحة
من قوله والا لم يصح عدم صحة الاحرام بالعمره وانما يعني عدم صحة ركنيها الطواف
والسعي والاول الاحرام بها ممتفق هناك والمستحب له ان لا يقتصر على طرف الحل
بل يبعد الى التنعيم والى الجعرانة كما يقوله الان ليوافق فعل النبي صلى الله عليه
في احرامه من الجعرانة وامره لعبد الرحمن بن ابي بكر ان يخرج بعائشة ليحرم من
التنعيم **قوله** فلو احرم الى اخره **ه** يعني ان انشا الاحرام للعمرة من الحل شرط في
صحة طوافها وسعيها لا في انعقاد الاحرام فلو لم يخل انشا العمرة من الحرم يلزمه
الخروج الى الحل ولو طاف وسعى حتى طاف بالطواف والسعي بعد شرطهما ويجزيه
لو كان يعيدهما بعد خروجه وحلق وعليه الفدية لحلقه قبل استيفاء اركان العمرة ولذلك
لو قال المولف وعليه الفدية بدل قوله وعليه دم لكان اولى لان غالب استعمالهم
لفظ الدم انما هو في الهدي لتعيينه اياها وعدم تعيينه ابتداء في الفدية
وظاهر قوله على الاصح ان القولين مستويان في الصحة لكن وجوب الفدية اصح
والمسلة وقعت في كتاب ابن المواز مع سقوط الفدية قال الشيخ ابو محمد اراها
لاشهب وقال هي في امهات اشهب نصا الا ان في كتاب ابن ان عليه الفدية في خلافه
الاول قال ابو محمد هكذا رايت في امهات يحيى بن عمر وغيرها وهو الصواب واراها

وتقف في كتاب ابن المواز غلطا قوله وعن قد حل اه يعني انه يكفي هذا المعتمر في
تحج عمرته ان يخرج الى عرفة ثم يتم عمل عمرته ويحتمل ان يريد به جوابا عن سؤال
مقدر كانه يقال ما الفرق بين جواز انشائه الحج من مكة وبين العمرة فيجاب عنه
بان كل واحد من النسكين لا بد فيه من الجمع بين الحل والحرم وهو حاصل سواء انشا
الحج من مكة او غيرها لان الوقوف بعرفة احد اركانه ولا كذلك العمرة لان جميع
اركانها يمكن حصولها في الحرم فلو لم يلزمه الخروج الى الحل لفات شرط الجمع بين
الحل والحرم وسياتي بعد هذا مزيد من الكلام على تحديد عرفة وتقدم الخلاف في
جواز انشاء القران من مكة قوله وتنقضي العمرة اه يعني العمرة الكاملة والا
فالاجزاء حاصل بالفراغ من السعي وليس المقصر من الاركان الا ترى انه اذا انشا
الاحرام بها في رمضان فلم يبق من السعي حتى رؤي هلال شوال فانه يكون متمتعا
قوله واداؤهما على ثلاثة اوجه اه جعله اداء النسكين اعني الحج والعمرة جنسا
يشمل اداء الافراد وغيره لا يحمل لفظ القران العمرة من الافراد ويتعين ان هذا النسك
يتأداه على ثلاثة اوجه ولا خلاف بين العلماء في ذلك وما حكي عن عمر في ذلك مأول
وانما الخلاف في الافضل ثم المشهور في المذهب انها مترتبة في الفضل كما ذكر
وقيل يتقدم الثالث على الثاني خاصة وهو مراد المؤلف من قوله وقيل بالعكس
فيما بين الاخيرين مقتضى اختيار اللخمي العكس في الثلاثة قال اشهب
فان لم يفرد فالقران اولى من التمتع الا ان يكون قدومه وقد بقي بينه وبين الحج
طول يشق عليه المقام معه فالتمتع اولى من الافراد وهذا لا يدل على فضيلة التمتع
على القران الا لمعارض المشقة وما اختاره اللخمي من تفضيل التمتع هو مذهب
الشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل وليس مذهب مالك قال غيره وانه وهو الذي عمل
به الخلفاء الثلاثة واختلف عن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم وذهب ابو يوسف
الى التسوية بين القران والتمتع وهما معا افضل من الافراد وذهب ابو حنيفة
الى فضيلة القران مطلقا ووافقه على ذلك الثوري والمزني وذهب بعضهم الى نفي
الافضلية عنها بعضها عن بعض في تبيين ادلتها والترجيح بينها طول والنفس
اميل الى مذهب اللخمي قوله والقران الى اخره اه بيان ماهية القران والتمتع
عن حكمهما وكيفيتهما بفعله وتقرير العذر له في ذلك ان هذا الكتاب ولم يتعرض
لبيان حقيقة الافراد لظهورها ومعنى الاحرام بهما معا اي بالعمرة والحج فقال
وتقرير العمرة في نيته على الحج لتصح اي لصحة ارتداف الحج على العمرة بخلاف
العكس وهذا هو حقيقة الافراد واما قول المؤلف او يردف الحج قبل الطواف
فمعناه ان يردف الحج على العمرة قبل طوافها وحكم هذا القسم حكم الافراد في

الجواز

الجواز وان شك في ذلك بعضهم خارج المذهب ثم منع معه وهو القول بتسمية اهل
المذهب الارداف ومعنى ارداف العمرة في الحج انه يستغني بطواف الحج وسعيه وحلاقه
عما وافق ذلك من عمل العمرة حتى لو كان هذا القارن مراهقا تجزيه ترك طواف
القدوم ويقع حلاقه قبل طوافه وسعيه قوله فان شرع في الطواف الى اخره
اه يعني ان المحرم بالعمرة اذا اخذ في الطواف ثم اردف عليه الحج فقبل ان يركع
فانه يرتدف على كراهية وظاهر كلام المؤلف ان الكراهة حاصلة سواء تمم الطواف
او لم يتمه وظاهر كلام المدونة ان الكراهة مختصة بما اذا اردف بعد تمام الطواف
وقبل الركوع وقال اشهب لا يكون قارنا اذا شرع في الطواف وهو الاقرب لان الاصل
في الحج تقول الوقف ولولا اتفاق الجمهور على جواز الاحرام قبل الطواف لكان
الاحسن خلاف ذلك فاذا فرغ من الركوع لم يرتدف عند هؤلاء والقول الثالث انه
يرتدف بعد الركوع ان لم يشرع في السعي والقول الرابع انه يرتدف ما لم يتم السعي
وليته بعد وفي كتاب ابن المواز من تمتع ثم ذكر بعد ان حل من حجة شوطا لا يدري
من حج او من عمرة فان لم يكن اصاب النساء رجع فطاف وسعى واهدى لقرانه
وعليه فدية واحدة لحلاقه ولباسه قال لان الشوط ان كان من حجه فهو اثباته
يعني لا ثباته الا بالطواف قال العوفي لتمتعه وان كان من العمرة صار قارنا
قاله ابن القاسم وعبد الملك قال اشهب يرجع اليهما في هذه المسألة وان كان
يرى انه التعليم اذا شرع في الطواف لا يرتدف فحجة لكنه انما يقول ذلك في الطواف
الكامل وهذا الطواف الذي نقص منه الشوط ان كان من العمرة فهو فسخ
لعقابها عن ... اردف الحج قبل الطواف واعلم ان على مذهب ابن القاسم الذي
يرى بصحة الارتداف قبل انقضاء الطواف فلا فرق بين ان يكون دخل عليه او
يقطعه وذكر اللخمي عن اشهب انه انما يقول بعدم ارتدافه اذا اكمل
الطواف واما اذا لم يكمله فانه يصح ارتدافه وهو ظاهر لانه اذا لم يكمل الطواف
فقد دخل ليصير الارتداف قبل الطواف واختار اللخمي قول ابن القاسم
قوله وعلى الصحة الى اخره اه يعني اذا فرعنا على صحة الارتداف فان كان قبل
اكمال الطواف لم يلزمه اتمامه وان كان بعده ركع لانه من كماله وان كان قد
ركع لم يسع لان من انشا الحج من مكة لا يسعى الا بعد طواف الافاضة وفي هذا
اشكال وذلك ان الارداف انما هو قران حكمي يحكم فيه للمردف بانه يحرم
انشاء الحج والعمرة في ... وعلى هذا ينبغي ان يسعى لان من قارن من
خارج الحرم يطوف ويسعى قبل عرفة فان قلت اعتبر هذا عذر نقر بان يكون

الاحرام بالحج كان قد وقع في الزمان الذي احرم فيه بالعمرة ولا يستلزم ذلك بل
التقدير عكس ذلك وهو ان العمرة كانها انعقدت في الحين الذي احرم فيه بالعمرة
وحينئذ يكون كمن احرم بالعمرة والحج من الحرم قلت تقديره ووقوع الثاني في
زمن الاول اولا من تقديره ووقوع الاول في زمان الثاني لما يلزم على التقدير الثاني
من صحة رفض العمره ولا يلزم مثل ذلك على التقدير الاول واذا فرعنا على القول
بعدم الارتفاق فقال المولف يكون وجود الاحرام بالحج كالعدم اي لا يتغير حكم
العمرة الان ولا يلزم قضا الحج في المستقبل قال اللخمي وحكى القاضي عبد الوهاب
في هذا الاصل قولين يعني بوجوب القضا وسقوطه واجرى بن بشير وجوب القضا
هنا على الخلاف في وجوب قضا النذر الذي لا يجوز الوفا به وهو مجمع لوجود الخلاف
هناك مطلقا **قوله** وشرط وجوب دم القران ان يحج من عامه **ش** هذا الشرط
اذا تامل غير محتاج اليه لان مراد المولف الاحتراز عمن فاته الحج فتحلل بعمرة
ويحج من العام الثاني قارنا فيسقط عنه هدي القران للعام الاول وهذا انما
يتم ان لو حرم عليه البقا محرما الى العام الثاني واما اذا جاز له ذلك واختاره
فلم يحج من عامه ووجب عليه دم القران وعن ابن حبيب لمن فاته الحج ان يتحلل بعمرة
ولا يمكث محرما الى العام الثاني خشية الوقوع بما يجب على المحرم وان لا يكون
من الحاضرين خلافا لعبد الملك فعنده انه يشترط ايضا في دم القران الا ان يكون
القارن من حاضري المسجد الحرام كما في المتمتع وخالف عبد الملك في ذلك فاوجب
الدم على من كان من اهل مكة واختار اللخمي ذلك لان موجب الدم في غير حق
الحاضر انما سقوط احد العملين وذلك مشترك بين اهل مكة وغيرهم وبعد
ان يقال موجبه في حقهم سقوط احد السفرين اذ لا معنى لطلب السفرين وهو
وسيلة مع سقوط العمل وهو المقصود بخلاف التمتع **قوله** ولا يشترط كونه
في اشهر الحج بخلاف دم التمتع **ش** يعني لا يشترط في وجوب دم القران ان يحرم
بالقران في اشهر الحج كما يشترط ذلك في دم التمتع ان ياتي بالعمره ثم بالحج في
الاشهر وهذا متفق عليه **قوله** ولا تدخل العمره الى الحج الزاحمه **ش** يعني به ما
يقول الايمة ان كل واحد من النسكين لا يدخل على مثله ولا العمرة على الحج
وانما يدخل على العمرة قالوا لان النسكان ان كان مثل الاول فالاول يغني عنه
واحرا اذا كان جزء من الاول واما اذا كان الاول جزءا من الثاني فان الاتيع في
بالثاني يفيد فايده زايدة غير ما افاده الاول فيصح ادخاله على الاول شهر
قالوا حيث قلنا ان الثاني لا يدخل على الاول لا يجب قضا الثاني لسقوط دمايه
وهذه الجملة ان كانت متفقا عليها فلا كلام وان كان فيها خلاف وليس ما

ذكروه

ماذكروه بدليل فالاظهر **قوله** لو احرم الى الاخره **ش** يعني من احرم بالعمرة ثم ازدف
الحج فانه يتوقف كما لو احرم بها من الحل لكن لا بد ان يكون احرم بها من مكة فان خرج
الى الحل على ما تقدم ثم ينظر بعد ذلك هل هو من حاضري المسجد الحرام فلا يجب عليه
دم او ليس منهم فيجب على ما تقدم ايضا زاد في المدونة بانه هذا وان احرم بحجة
بعد ما سعا بين الصفا والمروة وقد كان خرج الى الحل فليس بقارن لانه اردف
الحج على العمرة بعد تمام عمرته وعليه دم تاخير الحلاق للنسكين غيره في هذا سوا
قال ابو محمد قوله وقد كان خرج الى الحل معناه انه احرم اليه بعد ما احرم بالعمرة
وقيل ان يطوف لها ويسعى واما ان لم يخرج حتى فرغ من سعيه واحرم بالحج فهذا هنا
يلزمه الحج ويصير قارنا ويخرج الى الحل وكلام الشيخ صحيح وقد تقدم معناه قبل هذا
قوله والتمتع ان يفرد العمرة ثم الحج **ش** ظاهر هذا ان الحج معطوف ثم على العمرة
فيكون الحج مفردا وعلى هذا فلو احرم قارنا لم يكن متمتعا وليس كذلك لان كونه انما
يحج ثم بعد عمرة كاف في كونه متمتعا سوا كان في حجه هذا مفردا او قارنا ويحمل
ان يكون الحج نثر الحج من عطف الجمل ويكون معمولا بفعل مقدر يدل عليه الفعل
الاول ويكون تقديره ثم ينشا الحج ويجوز انشاوه له اعم من الافراد والقران
ولوجوب الدم خمس شروط الاول الا يكون من حاضري المسجد
ش يعني ان الدم الواجب على المتمتع لا يجب عليه مطلقا بل لا بد من اعتبار شروط
خمسة الاول الا يكون هذا المتمتع من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام والاشارة تروي عند الشافعي لاقرب مذكور وهو قوله
فما استيسر من الهدي فان كان من اهل مكة فلا دم عليه قال ابو حنيفة عليه الهدي
والاشارة عنده راجعة الى جواز التمتع الذي دل عليه قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج
وهو ابعد المذكورين مع ما فيه من الاشارة الى ما دل عليه المذكور الى نفس المذكور
وعنده تجب الهدي على المتمتع مطلقا سوا كان من حاضري المسجد الحرام او لم يكن
لكن هدي حاضري المسجد الحرام عنده جبابد لا ياكل منه على اصله ودم من ليس
حاضري المسجد الحرام نسك يجوز للمتمسك ان ياكل منه ومعنى قول المولف لان
الحاضر لا يبرح ميقاتا اي ان الحاضر حكمه في الحج ان يحرم من مكة ولا يلزمه الخروج
فلم يبرح باحرامه من مكة ميقاتا واما الافاقي فحقه ان يخرج من مكة فيحرم
من ميقاته فاذا احرم من مكة بعد ان عدم الخروج فيلزمه الدم وهذا الكلام
تبع المولف فيه ابن بشير اطلقه اقتدا فيه بالشافعي لانه رايه لبعضهم وهو
مجمع على اصلهم فان الافاقي عندهم اذا تمتع واحرم بالحج من ميقاته فلا هدي
عليه لانه لم يبرح ميقاتا واما على ما يقوله اهل المذهب ان احرامه من ميقاته

لا يسقط عنه دم ولا بد في ذلك من ان يرجع الى افقه او الى مثل افقه في البعد
فلا يبعد ان يقال لا انه لا يبرح هيقانا لكن الظاهر عندي في هذا مذهب الشافعي
قوله والحاضر الى آخره ه لما افترق الحكم في دم المتعة بين حاضري المسجد الحرام
وغيره احتيج الى تعيين الحاضر من هو فالاشهر كما قال المؤلف انه الساكن بمكة
او بذي طوى واحتج على الحاق ذي طوى بمكة ان القصر لا يكون للمسافر من مكة الا
بعد مجاوزة ذي طوى وكذلك قال الباجي انه واد بمكة وقيل يلحق بمن ذكر من منزله
من مكة على دون مسافة القصر وهو مذهب ابن حبيب وغيره من اهل المذهب
وهو مذهب الشافعي والقول الثالث وهو مع ذلك من دون المواقيت وهو شاذ
كما قال وهو مذهب ابي حنيفة **واعلم** ان حقيقة اللفظ في قوله حاضري المسجد
الحرام غير مراده اجماعا ولكن اقرب المجازات الى الحقيقة هو القول الاول فوجب
ان يرجح على غيره **قوله** فلذلك الى آخره ه يعني فلاجل ان حقيقة الحاضر في هذه
المسئلة من كان وقد فعل النسكين من اهل مكة لو قدم الافاقي معتمرا بنية
سكنى مكة لم يسقط عنه دم المتعة وذلك انه لم يصدق عليه حقيقة الحاضر الا
الاخير انشا العمرة لم يكن من حاضري المسجد الحرام ولهذا كان هذا القول الاول
هو الاصح والقول الثاني رآه كالحاضر الا ترى ان الاحكام التي يفترق فيها حكم
السفر من الاقامة ان النية كافية في ذلك ولا سيما وقد صحبها في هذه المسئلة الفعل
قوله والخارج لرباط الى آخره ه يعني ان من كان من اهل مكة وسواء كان له بها زوجة
او لم تكن اذا خرج بنية رباط او تجارة او امر عارض لا لسكنى غيرها ولو طال
سكناه بغيرها فانه اذا رجع الى مكة بنية الاقامة على ما كان عليه ودخل
بعمرة في اشهر الحج فليس بمتمتع وهذا وجه ظاهر على ما نا ولنا عليه كلام
المؤلف لانا عدلنا عن ظاهر قوله ولو توطن غيرها وقلنا مراده بعد طول سكناه
غيرها وانما قلنا ذلك لان في كتاب محمد والعتبية من رواية ابن القاسم لم نترك
اهله بمكة من اهل الافاق وخرج الى غزو او تجارة ثم قدم في اشهر الحج فلا
متعة عليه قال محمد معناه عندي انه دخل بها للسكنى قبل ان يحرم في العمرة
قال ابو محمد يريد في اشهر الحج وكذلك لو سكنها بغير اهل قبل ان يتمتع انتهى ولم يجد
بقا لفظ المؤلف على ظاهره ويكون قوله ولو توطن غيرها دليلا على انه خرج اما
رافضا لسكنى مكة او غير رافض ولكنه لما فصل في غيرها بدا له في سكنى ذلك
ويدل على ذلك قول محمد معناه عندي انه ان دخل بها للسكنى ويكون الفارق بين
المكي وغيره ان المكي لما رجع الى وطنه الاصلي المألوف بالاصل فالظاهر انه بقا
بذلك ويتمادى عليه بخلاف غيره ولا سيما مع نشره سكنى تلك البلدة وخصوصا

على

على من لم يرد العنا **قوله** والمنقطع اليها الى آخره هذا كله ظاهر تصورا وتصريفا
قوله وذو اهلين الى آخره ه يعني بهذا الكلام مسئلة المدونة وغيرها وهو من له
اهل بمكة واهل بغيرها فهو متردد مالك في انه من حاضري المسجد الحرام والظاهر
من سكن موضعا على نية الا يرفض سكناه مطلقا فهو من حاضري المسجد الحرام
وذلك اعم من ان يحضر غيره او لا يحضر **و**انتهى قول مالك عند قوله والاحتياط الحجب
الى الرأي المصري [illegible] اليه وبا في الكلام لاشهب وهو يرجح احدهما بزيادة الاقامة
قال غير واحد من الشيوخ ولم يتكلم مالك على هذه الصورة ولا يختلف في حكمها وهو
كذلك عندي اذا كانت الزيادة كثيرة جدا حتى تكون سكناه في احدهما يسيرة
جدا لا مطلق الزيادة **قوله** الثاني ان يخرج من العمرة ولو اخرها في اشهر الحج او
قبل ذلك فلا يعتبر على المذهب الا الخروج منها وقريب من مذهبنا مذهب ابي حنيفة
الا انه لم يعتبر وقوع السعي في اشهر الحج وانما اعتبر وقوع اكثر الطواف والظن قوله
في السعي على اصله ليس بركن كما يقوله اهل المذهب في الحلاق واما الشافعي
فيقول ان انشا العمرة في اشهر الحج فهو متمتع وان انشاها قبل اشهر الحج وطاف
منها شيئا فليس بمتمتع وان لم يطف فاختلف قوله في كونه متمتعا والخبر بذلك انه
ليس بمتمتع وهو الاقرب عندي لان مجموع اجزاء الشرط وهو اجتماع العمرة مع
الحج في اشهر الحج لم يحصل الا ترى ان الاحرام احد الاركان وهو واقع قبل اشهر
الحج والضمير المضاف من قول المؤلف وان احرمها راجع الى العمرة والضمير المخفوض
بالظرف من قوله قبلها راجع الى اشهر الحج وكلامه هنا جلي بعيد عن عادته في
الاختصار **قوله** والا لم يجب الا ان يحرم من الحل باخرى بشرطها ه يعني وان لم تحصل
العمرة في اشهر الحج على ما ذكرناه لم يجب الدم الا ان يأتي بعمرة اخرى من الحل و
من الحرم ثم يخرج الى الحل واما ان لم يخرج وطاف وسعى قبل الخروج فكالعدم فان
احرم بالحج حينئذ كان قارنا لا متمتعا وتقدمت الاشارة الى ذلك ومعنى قوله بشرطها
اي يشترط في هذه العمرة الثانية ان يخرج منها في اشهر الحج كما اشترط في التي قبلها
وان لم يحصل هذا الشرط لم يكن متمتعا الا ان يأتي بثالثة وهلم جرا **قوله** والمعتبر
السعي وبعضه الى آخره ه يعني ان المعتبر في هذا الشرط ان يأتي في اشهر الحج ببعض
السعي فاكثر واما الحلق فلا اثر له هنا ولهذا لو لم يحلق حتى احرم بالحج فقد وجب
عليه دم التمتع وسببه مركب من اجتماع الحج والعمرة ودم تأخير الحلق وسببه
خاص بالعمرة اذ لا يجوز له ان يحلق رأسه وهو محرم والاشارة بقوله لا لان المعتبر
بعض السعي لا الحلق لانه لو كان الحلق هو المعتبر للزم الا ينعقد الاحرام بالحج
اصلا فلا يكون متمتعا او ينعقد فيكون قارنا لا متمتعا كما تقدم اذا احرم بالحج

في اثناء السعي وكون هذا الدم هديا لا نسكا ظاهر اذ النسك مقصور على
الترفهات وليس تاخير الحلق منها **قوله** فلو نفرى فحلق الى اخره ه يعني فلو
تعدا هذا الذي احرم بالحج قبل ان يحلق للعمرة فحلق عن العمرة لكان كغير المتمتع
اذا احل قبل رمي جمرة العقبة فتلزمه الفدية بالنص ويتردد النظر هل يسقط
عنه هدي تاخير الحلاق لانه قد حلق للعمرة او يخال الحلاق المامور به لم يحصل منه
واما ما اتى به فهو منهي عنه فيبقى في عهدة الامر وهذا هو الذي صحح المولف **قوله**
الثالث الى اخره ه يعني الشرط الثالث من الشروط المذكورة الا يعود الى مثل
افقه في البعد عن مكة والحلق المتقدمون في هذا الشرط وقال بعض المتاخرين انما
تعتبر هذه المثلية حيث تمكن اما حيث لا امكنه العود الى افقه او الى مثل افقه مع
الرجوع الى مكة في اشهر الحج مع كونه اتى بالعمرة في اشهر الحج ايضا فلا ينبغي ان يكون
ذلك شرطا بل المعتبر حينئذ البعد عن مكة بحسب الامكان وهذا كالافقي يعتمر لا
فانه لا يمكنه ان ياتي بعمرة في اشهر الحج ويرجع الى افقه بقية ثم يحج من عامه وماقبله
صحيح نصا على اصل المذهب والاظهر عندي من مذهب الشافعي وهو الاكتفاء بالرجوع
الى الميقات ومعنى قول المولف بخلاف ما لو عاد نحو المصري الى نحو المدينة اي فاذا
وقع ذلك لم يسقط عنه دم المتعة وفي كتاب محمد ومن اعتمر من اهل الافاق
في اشهر الحج ثم رجع الى مثل افقه ثم حج من عامه فان كان ذلك الافق غير الحجاز
كالشام ومصر والعراق او افق من الافاق افقه او غير افقه فلا هدي عليه وظاهر
انه لو رجع الى الحجاز وهو افقه او مثل افقه لما سقط عنه الهدي وانكر ذلك كان
بعض الشيوخ **قوله** ان يكونا عن واحد على الاشهر ه اي يكون العمرة والحج عن الرابع
نفسه او عن ما استنابه اما ان كان احدهما عن نفسه والاخر عن غيره
ففي لزوم الهدي له قولان اشهرهما سقوطه لانه يربح سفرا او ميقاتا وبالجملة
ان كل واحد منهما عن شخص معين يوجب ان يصير الاتي بهما كرجلين فكما لا
يلزم المتمتع من فعل رجلين فكذلك لا يلزم من فعل شخص واحد عن رجلين
او عنه وعن غيره واعتبر في القول الاخر تعدد الاتي الا انهما لا تعدد [illegible]
انا بهما عنه وهو المنصوص له في كتاب محمد **قوله** ان يكونا في عام ه [illegible] الخامس
الشرط متفق عليه وهو معقول العمرة والحج في عام واحد فان قلت تقدم من
الشروط ما هو اخص من هذا الشرط فوجب ان يستغني به عن هذا الشرط
لوجوب استلزام الاخص للاعم وهو الشرط الثاني الا ترى ان الخروج من العمرة
في اشهر الحج يوجب ان يكونا في واحد قلت لا يوجب ذلك لاحتمال الا يحج في ذلك
العام ويحج عن غيره كما تقدم في الشرط الرابع ثم يحج في العام الثاني فلا يكون
متمتعا

متمتعا فيرد في مجموعهم الشروط عليه ولم يشترطوا في العمرة صحة العمرة
بل في كتاب محمد من افسد عمرته في الحج يعني اشهره ثم حل منها ثم حج من عامه قبل
قضا عمرته فهو متمتع وعليه قضا عمرته بعد ان يحل من حجه وحجه تمام **قوله** ويجب دم
التمتع الى اخره ه يعني ان دم التمتع يتحقق وجوبه باول درجات الجمع بين العمرة
والحج على ما تقدم وذلك يحصل بالاحرام في الحج من غير زيادة ركن اخر من اركان الحج
وذلك لان الاحرام لا يرتفض فقد ارتكب مقام الجمع ولا يراعا احتمال الفوات اذ
الاصل عدمه وذلك ان المتمتع اذا فاته الحج وعاد فعله الى عمل العمرة سقط عنه
الهدي على ما رواه اصبغ عن ابن القاسم بخلاف ما لو فسد والفرق بين الفوات
والافساد في هذه المسئلة ظاهر فان قلت اذا كان هدي التمتع انما يجب بما ذكر فلو وقف
به بعرفة او يمكنه بعد ذلك على ما سياتي كما في ايره الوجوب هنا قلت تظهر في
جواز تقليده واشعاره بعد الاحرام بالحج وذلك انه لو لم يجب الهدي حينئذ مع كونه يتعين
بالتقليد لكان تقليده اذ ذاك قبل وجوبه فلا يجزي الا اذا قلد بعد كمال الاركان
وقد اختلف المذهب فيمن مات وهو متمتع قبل كمال الحج فقال ابن القاسم واشهب
فيمن مات قبل رمي جمرة العقبة لا شي عليه وان مات بعدها فمن راس ماله يعني الهدي
زاد ابن القاسم وكذلك اذا مات يوم النحر وان لم يرم وقال سحنون لا يلزم ذلك ورثته يجب
الا ان يشاءوا كمن حلت عليه زكاة فمات ولم يفرط ولم يوص باخراجها **قوله** وخرج
اللخمي الى اخره ه يعني ان اللخمي خرج اجزاء الهدي بالتقليد قبل الاحرام بالحج وبعد
الاحرام بالعمرة عن التمتع على الخلاف في جواز تقديم الكفارة قبل الحنث وظاهر كلام المولف
في تغييره بلفظ الجواز يعطي ان التخريج المذكور انما هو في نحر الهدي حينئذ لتشبهه
بالكفارة وليس كذلك انما اراده وظاهر كلام المولف ايضا ان المسئلة مخرجة منصوصة غير
وليس كذلك بل هي في الكتاب الذي جرت عادته النقل منه مختلف فيها قال اللخمي في
التبصرة ولا يقلد هدي المتعة الا بعد الاحرام بالحج وكذلك القران **واختلف**
اذا قلد واشعر قبل الاحرام فقال اشهب وعبد الملك في كتاب محمد لا يجزيه وقال اشهب
يجزيه فلم يجز في القول الاول لان المتعة انما تجب اذا احرم بالحج واذا قلده قبل ذلك
كان تطوعا والتطوع لا يجزيه عن الواجب واجزا في القول الثاني قياسا على تقديم
الكفارة قبل الحنث والزكاة قبل الحول قال والذي تقتضيه السنة التوسعة في جميع ذلك
وكذلك ذكر الخلاف ابن بشير الا انه لم يسم القايل كما جرت عادته ونقل عن اللخمي اجزاءه
على الكفارة كما نقلنا غير انه اشار الى النقل عنهما ويقع هنا في نسخ فان سبب
الكفارة هناك وهو اليمين حاصل بكماله عند من يقول باجزاء الكفارة قبل الحنث
وسبب وجوب الهدي انما هو المجموع المركب من الحج والعمرة فاذا قلد الهدي قبل الاحرام

لم يكن مجموع السبب حاصلا فيكون اتيانا بالمسبب قبل استكمال سببه هذا بسط
ما فهمته من كلامه وقريب منه كلام ابن شاس اعني نقل الخلاف وكذلك نقل الخلاف
منصوص عليه في النوادر وغيرها ولولا الاطالة لذكرنا نصه منها **قوله** واذا احرم
مطلقا الى اخره **ش** يعني انه يجوز الدخول في النسك على سبيل الابهام وينعقد
كذلك ولكنه لا يعمل شيئا من الاركان بعد ذلك الا بعد التعيين والاصل في ذلك ما تقدم من
الاشارة اليه من حديث علي وابي موسى رضي الله عنهما انهما احرما باحرام كاحرام النبي
صلى الله عليه وسلم على ذلك الا انه امر ابا موسى بالاحلال بعمرة لانه لم يكن معه هدي وامر
عليا بالتمادي على الحج لانه ساق الهدي حتى نا ولبعضهم ذلك على احرام النبي صلى الله عليه وسلم
من قول عايشة رضي الله عنها في الصحيح خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس
لا نذكر حجا ولا عمرة وان كان الصحيح في احرام النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا وهذا الذي
حكاه المولف على المذهب هو الذي حكاه غير واحد من الشيوخ ان الامر في الصلاة
يجري عليه فيجوز لمن دخل المسجد والناس في الصلاة ولا يدري ما هي ان يحرم بما احرم به
الامام وقال بعض شراح الحديث من شيوخ المذهب عند كلامه على حديث علي المتقدم
ان هذا حجة للشافعي **قد ذكر** عن الشافعي مثل ما تقرر من مذهبنا قال وخالفه
سائر العلماء وما نقله هو المذهب بلا شك ولولا الاطالة لجلبنا الروايات المولف
المقتضية لذلك قال اشهب اذا احرم ولم ينو شيئا فالاستحسان ان يفرد والقياس ان
يقرن وقيل القياس على اصل المذهب العمرة يعني هذا القايل لان اشهب نص في غير
موضع ان النصيحات يقتصر فيهما على الاقل وجوبا اذا لم يكن غالبا **قوله** ولو اختلف
عقده ونطقه فالعقد على الاصح **ش** يعني ان المحرم لو كانت نيته الحج ولفظ العمرة
او العكس ففي ذلك قولان احدهما وهو الاصح الاعتماد على ما في نيته والثاني انه
يعمل على ما تلفظ به خاصة وهذا القول ليس بمنصوص في المذهب في هذه المسألة
وانما الموجود في المذهب ما رواه ابن القاسم فيمن اراد ان يهل بالحج مفردا فاخطا
فقرن وتكلم بالعمرة فليس ذلك بشيء وهو على حجه قال ثم رجع مالك فقال عليه دم
ويقع هذا الرجوع في بعض نسخ النوادر منسوبا الى العتبية محموما عليه بالاجابة
العدم كالدليل على انه اعتبر القران لانه لا موجب في ظاهر الامر للدم الا ذلك ويجيد
ان يقال انما اوجب الدم جبرانا لما يتوهم من الخلل الواقع في الاحرام لعدم
مطابقة النية للفظ وايضا فقد ذهب عطا الى انه لا يجزي الاحرام الا بعد التسمية
وان كنا لا نقول به لكن في هذه الصورة لم يقع الامر فيها على وفق مذهبنا اشتراط بعدم
النية ولا على وفق مذهب المخالف باشتراطه فاوجب الدم ولذلك يكون ايجابه
الدم عاما في الصور كلها اذا تلفظ بالقران او بالعمرة وحدها واما على الاحتمال الاول
ينخل

اذا
فيكون الجواب مقصورا على ما تلفظ بالقران خاصة **قوله** ولو نسي ما احرم به تحمل على
الحج والقران **ش** يعني اذا لم يحرم مبهما بل احرم بمعين اما العمرة او الافراد او القران
ولكنه نسي الواقع من ذلك فانه يبني الامر فيه على الاشهر لانه به يتحقق براءة الذمة
ثم اختلف في تعيينه ذلك فقال اشهب يكتفي بالحج ويكون فيه قارنا يعني انه ان كان الواقع
في نفس الامر العمرة فقد انطوى عليه الحج وان كان الواقع عليه الافراد فهو دونه وصورة
القران واحد وان كان الواقع القران فهو الماتي به وقال ابن ميسر واختاره ابو
اسحاق ان هذا الذي قدمناه لاشهب صحيح لكن بعد ان يلبي بالحج حتى يتم القران
ان كان الواقع في نفس الامر هو العمرة فمن الشيوخ من يعد هذا اختلافا وكلام
المولف محتمل ولا يجوز تقييده لان قوله تحمل على الحج والقران ممكن اذ يريد به تحمل على
الحج في قول وعلى القران في قول اخر ولو كان بعيره تقييده الا اكتفاء بان يقول تحمل على
القران لاستلزامه الحج ويحتمل ان يقال انه انما ذكر الامرين لينبه بلفظ الحج على انه
مستلزم للعمرة وبلفظ القران على انه مستلزم لهما ولو اراد ان يوجه الاول لقال
فقولان بدلا من قوله تحمل على الحج والقران هاكرا عادته في نظير هذا في غير موضع
وربما ترك ذلك اذا كان الكلام بينا من حكايته واما قول المولف ولو شك افرد او قرن
فليس بمثال لاصل المسألة وانما يريد انه مثل ما ذكره من الاخذ بالاحوط والحاصل انه
ذكر من نسي ما احرم به من كل الوجوه وهو ما فرغ من الكلام عليه وذكر من ذكر
انه لم يحرم بعمرة ولا قارن ولكن شك هل احرم بالافراد او التمتع فقال انه
يطوف وعلله بقوله بجواز العمرة ولا احتياج اليه لانهما تشترك فيه العمرة والحج
قال ولا يحلق لجواز الحج يعني لاحتمال ان يكون نوى الحج فيكون حلاقه قبل محله من جمرة
العقبة بل وقبل الوقوف بعرفة ثم عليه هدي لتاخير الحلاق لاحتمال ان يكون في العمرة
قال المولف ونوى الحج يعني عند فراغه من السعي وهذا لا احتياج اليه باعتبار تحصيل براءة
الذمة لانه ان كان في نفس الامر في حج فهو متمادي عليه وان كان في عمرة فالمطلوب
انما هو تحصيلها وقد حصل جميع اركانها وانما امره بذلك ندبا ليغتنم ما نواه
ان كان قد نواه وهو التمتع لانه حينئذ يكون قد اتى باحد جزئي التمتع وهو العمرة
وبقي الجزء الاخر وهو الحج ولهذا الماخذ خص اللخمي المسألة بمن شك هل افرد او تمتع
لم يذكر انشاء الحج ونبه على ذلك غير واحد قال اللخمي في هذا الفصل واصله
لاشهب وفي الذي احرم مبهما انما هذا الجواب في مثل اهل المدينة الذين يبعد منزلهم
العمرة واما اهل المغرب فانما يعتمرون الحج خاصة يعني فلا يلزمهم الاحتياط بالعمرة
لانهم لا يلتزمونها مثل ما اختاره في الحالف بالمشي الى مكة ونسيان ذلك **قوله**
وبطل رفض الاحرام الخسر تنقيضا وكذلك بين للحايض **وفيها** اما كونه

العسل من سنن الاحرام سواء كان بالحج او بالعمرة فهو مذهب جمهور العلماء
وقد يقع لمالك اطلاق الاستحباب عليه وزاد بعض اهل المذهب انه اكد من غسل
الجمعة لعدم سقوطه عن الحائض وذهب الحسن واهل الظاهر الى وجوبه لما في
الصحيح من حديث جابر قال ولدت اسماء بنت عميس محمد بن ابي بكر فارسلت الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم كيف اصنع فقال اغتسلي واستثفري بثوب واحرمي وا
واستدل المؤلف على انه للنظافة فقط يعني انه لا للتعبد بانه مسنون للحائض
لانه لا على تقدير الا يشرع لتنظيف الجسم وذلك لا يقول به احد فيما نعلم ولا
امتناع في تعبد الحائض والنفساء به ويلزم ايضا على مذهبه الا يفتقر الى نية
قوله وبها الى اخره ش ظاهر المدونة ان الاغتسال بالمدينة اذا ذهب من
فوره انه جائز وقال بعض الشيوخ بل ظاهر هذا الكلام الكراهة والتعقب اذ لا
دلالة فيه على احد الوجهين لان الاخر ابعد الموضع اعم من جواز الاقدام وكراهيته
وفي خارج المدونة قولان الجواز من غير ترجيح واستحباب الغسل بالمدينة على
شرط الخروج في الحال الى ذي الحليفة ومال اليه ابن حبيب محتجا بانه فعل النبي
صلى الله عليه وسلم وصرح غيره بذلك وانه اعظم الاجزاء اذا راح الى ذي الحليفة
عشية بعد ان اغتسل بالمدينة غدوة فهو ظاهر المدونة قال ابن المواز ان اقام
بالمدينة الى الظهر كرهته قال بعض الشيوخ وظاهره انه يجتزئ به قال وهو
خلاف المدونة والامر كما ذكره وكذلك سلكوا به مسلك غسل الجمعة او قريبا
منه قوله وهي ثلاث الى اخره ش يعني اغتسالات الحج ثلاثة الاول منها وهو
اكدها الغسل للاحرام وقد تقدم والثاني لدخول مكة وكان ابن عمر يفعله
ويقول انه السنة واما تقييد المؤلف له بانه لغير الحائض فهو اكثر نصوصهم
وروي عن مالك ان الحائض والنفساء يغتسلان لدخول مكة وللوقوف بعرفة وهو
الثالث وكذلك زاد القاضي عبد الوهاب غسلا رابعا للطواف والسعي وقال
والاظهر ان كان ... وبعضهم يقول هو الغسل لدخول مكة واما كون الغسل لدخول
مكة بذي طوى فانما ذلك لمن دخل مكة من تلك الجهة واما من جاء من جهة اخرى
فقال بعضهم يغتسل من مثل تلك الجهة وظاهر كلام اهل المذهب انه يغسل راسه
في غسل دخول مكة وغسل الوقوف بعرفة وقال ابن حبيب لا يغسل راسه في
غسله ولاحج ما لم يعرض وروي عن عائشة رضي الله عنها كانت تغتسل لرمي
الجمار قوله وخصوصيته لبس ازار ورداء ش يعني خصوصية الاحرام وقد
جمع سنن الاحرام ولم يذكر منها الا الغسل وجمعها غيره ولكنه عد فيها ما
جعله المؤلف خصوصية وظاهر كلام الاكثرين يقتضي انه لا خصوصية للباس

رداء

رداء وازار بل يجوز ذلك ويجوز الالتفاف في ثوب واحد وانما الخصوصية في اجتناب
المخيط قوله ويصلي ركعتين ثم الى اخره ش يعني ان الاولى ان يحرم باثر صلاة
او لا رجحان في ظاهر كلامه للنافلة على الفريضة وهو قول في المذهب وظاهر
الرسالة وقال في المدونة والمستحب احرامه باثر النافلة بعد ان خيره في الاحرام
باثر النافلة او الفريضة والاول اشبه بظاهر السنة واحرام النبي صلى الله
عليه وسلم في حجة الوداع كان باثر صلاة الظهر والذين قالوا من اهل المذهب
بترجيح الاحرام باثر النافلة على الفريضة اختلفوا فمنهم من الحقها بالسنن
ومنهم من لم يلحقها كما هو ظاهر المدونة وقال بعضهم اذا احرم باثر فريضة
لا يستحب بعدها تنفل فعلها بان عرف ما هو الراجح في هذا الوجه قبل الصلاة
اختيارا او من عذر فلا شيء عليه مع كراهية ذلك من غير عذر قوله ويحرم بعد
خروجه من المسجد اذا ركب او توجه ش يعني انه لا يحرم في المسجد بل اذا خرج
منه فان كان راكبا فاذا استوت به راحلته ولا ينتظر ان يأخذ في المشي وقال
ابن حبيب ينتظر ذلك وهو مذهب الشافعي واما ان كان ماشيا فعندما يأخذ
في المشي وهو معنى قوله اعني قول المؤلف او توجه يريد اذا ركب ان كان راكبا
او توجه ان كان ماشيا والامر في ذلك قريب وقد اختلفت الاثار في ذلك قال
في كتاب ابن المواز ويجبر الكري ان يسخر بالمكتري بباب مسجد ذي الحليفة
حتى يصلوا ثم يركبوا فيها وليس له ان يقول اذهبوا فصلوا ثم ائتوا الي فاحملكم
قال ابن المواز قال مالك وتحرم الحائض من رحلها ان كانت بالجحفة وبينها وبين
المسجد شيء وان كانت بالشجرة يريد من ذي الحليفة فمن فناء المسجد ولا
تدخله ولا توخر لانتظار الطهر ولا تحرم الا في ثياب طاهرة ولا توخر حتى تركب
وان كانت ماشية فحين تحاذي الماشي بفناء المسجد اذا توجه قوله ويقلده بالى
اخره ش يعني انه يقدم تقليد الهدي على الصلاة نص على ذلك في المدونة وظاهر
ما عند بعض الشيوخ ان تقديم الغسل قبل التقليد والاشعار وقال في المبسوط يركع
ثم يقلد ويشعر هذا في هدي التطوع واما هدي التمتع فعند تقديم محل وجوبه
وفي معناه هدي القران وقوله راكبا او ماشيا كالمخالف لما قدمناه عن
المدونة وفسرنا به كلامه وهو اوفق لقول ابن حبيب قوله رافعا صوته غير
مسرف الا النساء ش استثنى النساء من قوله رافعا صوته لا من قوله مسرف
وهو عند جمهور العلماء كما قال في الرجال واوجب اهل الظاهر رفع الصوت
وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتاني جبريل فامرني ان امر اصحابي
او من معي ان يرفعوا اصواتهم بالتلبية او بالاهلال وقال ابو حازم كان

ما اجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبلغوا الروحا حتى تبح حلوقهم من التلبية
ونحوه حكاه سالم عن ابيه وأما النسا فقال ابن عبد البر اجمعوا ان السنة
الا ترفع المراة صوتها وانما عليها ان تسمع نفسها قال الباجي لان صوت المراة عورة
وفيما انظر قوله وتجديد التلبية الى اخره ش يعني سوا كانت الصلاة نفلا او فرضا
ذكره ابن المواز عن مالك قاله ابن حبيب وفي بطن كل واد وعند الانتباه من النوم
قوله الى رؤية البيت الى اخره ش يعني ان هذا الخلاف في حق الخارج وقيل انه لا يقطعها
الا في الطواف وظاهر الروايات وهو نص في بعضها ان حكم الغاية داخلة في حكم
المغيا والامر فيه قريب عند جميعهم والخلاف انما هو في ما هو مستحب وكان ربيعة
يلبي اذا طاف وهو مذهب الشافعي واحمد وكرهه مالك في اجراقا ويلبي وهو قول
سالم وقال ابن عيينة ما رايت احدا ممن يقتدى به يلبي حول البيت الا عطا ابن
السايب قال في المدونة واذا قطع التلبية فلا باس ان يكبر مقتصرا عليه قال
بعض الشيوخ من الفاسيين كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال كان يهل المهل فلا ينكر عليه ويكبر المكبر فلا ينكر عليه ه
واستدلاله بهذا الحديث لا يفيد الا في هذا اليوم خاصة لا مطلقا وروى ابن
المواز جواز التلبية في ذلك اليوم قوله ثم يعاودها الى اخره ش يعني الاهلال
ولذلك ذكر الضمير وقال في المسجد وغيره لئلا يتوهم انه يلبي في المسجد واختلف متى
يعاود التلبية فروى اشهب يعاودها بعد تمام الطواف وروى ابن المواز
يعاودها بعد تمام السعي وهو الذي ذكر المولف ومعنى قوله الى رواح المصلى بعد
الزوال اي اذا ذهب الى المصلى بعد الزوال وهو الذي اخذ به ابن القاسم ورواه
الى الموقف بعد الصلاة وهو الذي اخذ به اشهب ويكون المنتهى هو الزوال وهو اختيار
محمد بن المواز وهو القول المرجوع عنه وبين ذلك في المدونة وهي ثلاثة اقوال متبا
ينة كما تراه وذهب ابو علي ابن خلدون الى انها راجعة الى قول واحد وذهب غيره
الى انها راجعة الى قولين وقد ذكرا ما احد قوله بما فيه تكلف واما استحسان
الشيخ اللخمي فهو مذهب اكثر العلماء خارج المذهب على خلاف بينهم هل تقطع
باول حصاة او باخرها والجمهور ما اخرجه مسلم من حديث الفضل ابن عباس رضي الله
عنهما وفي اخره ولم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي حتى رمى جمرة العقبة
وقد تقدم حديث انس في يوم عرفة وهو متضمن جواز التكبير والتلبية قال ابو
عمر ابن عبد البر واحاديث هذا الباب تدل على الاباحة واختلاف مذهب
الناس في ذلك يدل على الاستغنا بالاباحة قوله والمحرم من مكة يلبي من المسجد ابدا
ش هذا الاخلاف فيه اعلمه ولا يمكن الا ذلك اذ لا بيان له قطعا كما يقطعها

قاله

منها

من احرم

من احرم من الميقات واصوبهم في العمرة ان من احرم من الميقات واصوبهم في العمرة
ان من احرم من التنعيم قطع التلبية عند بيوت مكة ومن احرم بها من قرب قطعها من
مكان اقرب الى مكة وتجزيهم بذلك على اطالة زمنها ما امكن وقال ابن الجلاب من احرم
بالحج من عرفة قطع التلبية اذا رمى جمرة العقبة بخلاف من احرم قبل ذلك قوله
والمعتمر من المواقيت الى اخره ش يعني ان من فاته الحج لما صار الى عمل العمرة حكمه
في قطع التلبية الى حكم المعتمر وهذا اذا تحقق فوات الحج قبل دخوله مكة
واما ان فاته الحج بعد وصوله الى مكة بان مرض او لغير ذلك فلا شك انه مثل من لم
يفته واما ما ذكره المولف من ان من احرم بالعمرة من المواقيت فانه ينتهي بالتلبية
الى رؤية البيت ومن احرم من القرب والى بيوت مكة او الى المسجد فهو كالعكس كما نص
عليه الجميع لانهم يستبشرون كما تقدم ان يطول زمن القطع في حق من احرم بالبعد عن
مكة اكثر من زمن الذي يحرم عن قرب منها قال في المدونة ومن اعتمر من ميقاته
قطع التلبية اذا دخل الحرم ثم لا يعاودها وكذلك من فاته الحج او احصر
بمرض حتى فاته الحج فانه يقطع التلبية اذا دخل اوايل الحرم لان عملهم صار الى العمرة
والذي يحرم بعمرة من الجعرانة والتنعيم يقطع التلبية اذا دخل بيوت مكة قلت
له والمسجد قال او المسجد كل ذلك واسع ومثله قال الابهري الا انه فرق بين المعتمر
من الجعرانة والمعتمر من التنعيم فقال في المعتمر من الجعرانة اذا دخل بيوت مكة
وفي المعتمر اذا دخل من التنعيم اذا دخل المسجد قال لان مدته اقصر قال وكل ذلك
واسع قال اللخمي وورد مالك في المختصر المعتمر الى الحاج فقال ان لبا حتى يدخل المسجد
فواسع وتبع اللخمي غيره على فهم الخلاف من هذا الكلام قال ابن بشير وانما تكلم
مالك على اسقاط الحرج في ذلك لا على من يومر به ابتدا قال اللخمي لا فرق بين الحج
والعمرة وينبغي ان يلبي حتى يتلبس بما اجاب به قوله ولا يلح ولا يسكت ش يقع
في بعض النسخ عطف لا يسكت بالفا وفي بعضها بالواو ومعنى الواو يكون النهي عن
الالحاح مطلقا وعن السكوت والتوسط ما مور به ويدل عليه قوله تعالى قد جعل
الله لكل شي قدرا وكذلك هو بالواو في المدونة وعلى الفا يكون النهي عن الالحاح
مقيدا وهو الذي لا يكون معه سكوت ولا سيما ان نصمت الناس من يسكت وهو قريب
مما في الرسالة وهو قوله وليس عليه كثرة الالحاح بالتلبية قوله ولو افسده تمادى
على تلبيته كغيره ش يعني ولو افسد النسك حجا كان او عمرة فانه يتمادى
على تلبيته فيه كما يفعل في الصحيح لوجوب تماديه فيه بخلاف من فاته الحج فانه
يرجع الى عمل العمرة فيرجع الى تلبيتها قوله ويستحب ان يدخل مكة الى اخره ش
كذا رالا وا مفتوح الكاف مهموز هاكذا ضبطه الجمهور وهو الصحيح وقال بعضهم

فيتنقل

[illegible] ... وكدا بالضم ... معقب على مكة

بالعكس واستحبوا ذلك فيهما موافقة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولا شيء على من
خالف فيهما او في احدهما كما استحبوا ان يدخل نهارا موافقة ايضا لفعله صلى
الله عليه وسلم ففي البخاري عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم بات بذي طوى حتى
اصبح ثم دخل مكة وكان ابن عمر يفعله مع ما في النهار من التمكن للطواف والسعي
وترك الاشتغال وان دخل ليلا فواسع روي ان عمر بن عبد العزيز دخل ليلا
قوله ثم يدخل من باب بني شيبة قال ابن ... دخل النبي صلى الله عليه وسلم يعني المسجد
من باب بني شيبة وخرج الى الصفا من باب بني ... قوله وهما واجبان الى اخره فقد تقدم
ان السعي من الاركان وان طواف القدوم اطلق عليه في غير موضع من المدونة الوجوب
قبل عرفة وهو محلهما اتفاقا ولم يسم بطواف القدوم ولم يذكر امرهما كل من احرم
من الحل وهو غير مراهق سواء كان من اهل مكة او غيرها وهو مراد المؤلف بقوله حاضرا
كان او غيره ولا ... دم على مكة قوله واما من احرم بالحج الى اخره اسم كبير
عائدا الى الطواف والطوف المخصوص بقبل عائدا الى عرفات وببعد عائدا الى الطواف
واما سقط الطواف لسقوط سببه وهو القدوم على مكة ولما كان السعي
مشروطا بتقدم احد طوفي الحج عليه وسقط طواف القدوم في حق من احرم
بالحج من مكة تعين تاخير السعي حتى يقع بعد طواف الافاضة والشيء بعينه وبين
المراهق انما هو في مطلق السقوط والا فالطواف ساقط في حق المراهق للمشقة
وخوف فوات عرفة حتى لو تجشم المشقة وعرر فادرك وطاف وسعى لكان اتيا
بما هو مشروع في حقه بالاصل واما من احرم بالحج من اهل مكة فلم يشرع له
طواف القدوم اذ لا قدوم في حقه قوله وامر ملبي اهل مكة الى اخره يعني
امر كل من انشأ الحج من مكة او من الحرم بتاخير السعي فيفعله بعد طواف الافاضة
وهو مثل قوله واما من احرم بالحج من الحرم وقول المؤلف ولو سعى الى اخره
يعني ولو سعى بعد طواف القدوم ولم يعد السعي بعد طواف الافاضة بل اقتصر على
ذلك السعي لاجزأ عنه وعليه دم على المشهور في ذلك وهذا الكلام فيه اجحاف في
الاختصار قال في المدونة فان لم يعد السعي حتى رجع من عرفات حتى رجع الى بلده
اجزأه السعي الاول وعليه هدي وذلك ايسر شأنه وقال في موضع اخر معناه واذا طاف
خارج اول دخوله مكة ولا ينوي بطوافه هذا فريضة ولا تطوعا ثم سعى لم يجزه سعيه
الا بعد طواف ينوي به طواف الفريضة فان لم يتباعد رجع فطاف وسعى وان فرغ من
حجه ثم رجع الى بلده وتباعد وجامع النساء اجزأه ذلك وعليه الدم والدم في هذا
خفيف وقد عارض هنا بعضهم بقوله في الذي طاف الافاضة على غير وضوء ثم طاف
بعده تطوعا انه يجزئه ولم يذكر دما ولا اعادة طواف اذا كان قريبا قال وكذلك

اصل وزعم غير واحد انه ليس بواجب وان اطلاق الوجوب عليه في المدونة على جهة المجاز وهو عبير لمن تامل لفظه مع تكراره لذلك وزاد المؤلف في الوجوب صح

ينبغي

ينبغي في هذا والخلاف يدخل فيهما قوله ويتركه المراهق الى اخره اما ترك
المراهق له فلخوف فوات الوقوف بعرفة الذي هو مستلزم لفوات الحج واما الحائض
فتقدم رفض الركن ما ليس بركن فموجب تقديم الركن لانه اكد والحائض في معنى المراهق
لان الكلام في حائض تخشى بانتظار الطهر فوات عرفة ومعنى قوله والا فعل ما كان
اي لم يكن احرام المراهق والحائض بعرفة بل بالحج بقيا على احرامهما وسقط عنهما طواف
القدوم ولا هدي عليهما **وواجباته** الى اخره يعني واجبات
الطواف من حيث هو طواف سواء كان ركنا او غيره تطوعا او واجبا وان كان لم
يتقدم له كلام الا في طواف الورود وكذلك كلامه بعد انما هو في الطواف الذي هو
جزء من احد النسكين واستثناؤه الكلام على حذف مضاف ومعناه الا ترك
الكلام وهو على اصله في عدة ترك الكلام من شروط الصلاة وان كان بعض من ينتهي
الى التحقيق بعده من الموانع لانه مطلوب الترك وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في
محله واجاز مالك في كتاب محمد شرب الماء في الطواف لمن يصيبه ظمأ واما اشتراط
الطهارة من الحدث والخبث فمتفق عليه وفي الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة
وهي حائض افعلي ما يفعل الحاج غير انك لا تطوفي بالبيت وكما قال وفي صحيح مسلم
من حديث عائشة رضي الله عنها انه اول شيء بدأ به النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم
مكة انه توضأ ثم طاف بالبيت وفي النسائي انه صلى الله عليه وسلم قال الطواف صلاة
فاذا طفتم فاقلوا الكلام وفي الترمذي نحوه ولا خلاف في ستر العورة وقد قال تعالى
يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الجمهور من اهل التفسير ان سبب النزول
انما هو من اجل ما كان يفعله العرب يطوفون بالبيت عراة وينبغي ان يتحفظ في الستر طية
كما في الصلاة وقد تقدم ذلك قوله فلو طاف غير متطهر اعاد يعني فلو اختل
شرط من شروط الصلاة طهارة الحدث وطاف كذلك فانه يعيد كما في الصلاة ويبقى
في العمرة اما لو كان من طواف لا تعلق له بالنسك كغير المحرم يطوف تطوعا
فلا اعادة عليه كما في نافلة الصلاة اذا اتى بها على غير طهارة ناسيا قوله
فان رجع الى بلده الى اخره يعني فان لم يذكر حتى رجع الى بلده فانه يرجع الى
مكة لكن لا لكل طواف بل للطواف الركني وهو طواف الافاضة وطواف القدوم
ان كان السعي بعده وهو في الحقيقة رجوع للسعي لا للطواف وطواف العمرة وتسمية
الاول والثالث الى الركن ظاهر واما الثاني فلكونه على وجه ما شرط في السعي
الذي هو ركن ووجوب رجوعه لكل واحد من هذه الثلاثة الى مكة ظاهر لوجوب
الرجوع الى الركن واما استثناؤه ان يكون طاف بعده تطوعا فيجزئه وهو المشهور
وقال ابن عبد الحكم لا يجزئه وهو الاصل في عدم اجزاء التطوع عن الفرض ومن وحمل

بعض الشيوخ المشهور على ان ذلك على وجه النسيان بخلاف العمد وظاهر كلام
الغير ولو كان على سبيل العمد ونفرد من المشهور هنا ما قاله عبد الملك فيمن
فيمن تطوع بالرمي وقد نسي جمرة العقبة ان ذلك يجزيه وهو اشد من الطواف
لان التفرد بالطواف مشروع على الاطلاق بخلاف الرمي فانما يتقرب به على
وجه ما في زمان ولا سيما جمرة العقبة على اصل عبد الملك في انها ركن ويقرب
هذا الخلاف فيمن اتى عرفة ليلا وهو غير عالم بها فوقف هناك هل يجزيه ام لا وقال
المغيرة فيمن طاف على غير وضوء بعيدا ما كان بمكة فاذا خرج الى بلده واصاب
النسا اجزاه ولا شيء عليه واما قول المؤلف وفي الدم تردد فيعني انه سكت عنه
في المدونة وظاهرها السقوط وقد وقع له في المدونة فيمن طاف اول ما دخل مكة
لا ينوي به تطوعا ولا فرضا وسعى بعده فلم يذكر الا بعد رجوعه الى بلده فانه
يجزيه وعليه الدم قال وهو خفيف وعارض به بعض الشيوخ هذه المسئلة في اسقاط
الدم على ما ظاهره وفي عدم اجزاء هذا الطواف عن طواف القدوم الا بعد
الوصول الى البلد وهو يحتاج الى مزيد نظر **قوله** ويرجع حلالا الا من النسا والصيد
الى اخره ** فليس هذا من الكلام الاول وانما هو كلام اخر في مسئلة اخرى
لان تقديره مفهوم على حق من طاف للافاضة فانه على غير وضوء هذا الكلام
انما هو في الذي طاف للقدوم على غير وضوء وسعى بعده وكلاهما مسئلتا
المدونة وقد وقع فيها هذه المسئلة على الذي طاف للافاضة فانه على غير وضوء فان
قلت ظاهر كلام المؤلف على خلاف ما نحته بل نص على خلافه الا تراه يقول
وكطواف القدوم اذا كان السعي بعده وهذا الحج على ان جميع ما تقدم من
كلامه انما هو في حق من طاف للافاضة على غير وضوء الا في طواف القدوم قلت
بل المؤلف لم يحسن سياق المسئلتين خلط احداهما بالاخرى والا فانظر كيف قال
في الاولى وفي الدم تردد وفي ضمنه الا لعمرة **قوله** هو في ذكره باق ** لم يتعرض احد
ممن تكلم على المسئلة فيما علمت الى العمرة وانما ترددوا في الدم فلو كان ممن
بقية الكلام من ذا ما لم يقل ثم يعتمر ويهدي مع انه يقول قبل هذا وفي الدم نظر
ويتبين لك ذلك بايرادنا المسئلتين من المدونة كما هو هناك فنقول قال مالك
والمغنى في الحج اذا طاف الطواف الواجب اول ما يدخل مكة وسعى بين الصفا
والمروة على غير وضوء ثم خرج الى عرفات ووقف المواقف ثم رجع الى مكة
يوم النحر وطاف طواف الافاضة على وضوء ولم يسع حتى رجع الى بلده واصاب
النسا والصيد والطيب ولبس الثياب فليرجع لابسا للثياب حلالا الا من
النسا والصيد والطيب حتى يطوف ويسعى ثم يعتمر ويهدي وليس عليه ان يحلق

ان يحلق اذا رجع بعد فراغه من السعي لانه قد حل بمنى ولا شيء عليه في لبس الثياب لانه
لما رمى جمرة العقبة حل له اللباس بخلاف المعتمر لان المعتمر لا يجوز له لباس الثياب
حتى يفرغ من السعي ولا شيء عليه في الطيب لانه بعد رمي جمرة العقبة فهو خفيف
وعليه لكل صيد اصابه الجزاء ولا دم عليه لتاخير الطواف الذي طاف حين دخل
مكة على غير وضوء وارجو ان يكون خفيفا لانه لم يتعمد ذلك وهو كالمراهق والعمرة
مع الهدي تجزيه من ذلك كله وحل الناس يقولون لا عمرة عليه ثم ساق بعدها
بمسئلة مسئلة الذي طاف للافاضة على غير وضوء فقال ومن طاف للافاضة على
غير وضوء رجع لو كان من بلده فيطوف للافاضة الا ان يكون قد طاف بعده تطوعا
فيجزيه من طواف الافاضة قال غيره واحرى كما تقدم ولا دم عليه قال ابن القاسم
في المدونة باثره وطواف الافاضة واجب كطواف الذي يصل به السعي يرجع الى ما
ترك منها ويطوف وعليه الدم في هذا خفيف وللشيوخ في هاتين المسئلتين كلام طويل
ذكرنا اليسير منه منع من جلب جميعه والنظر في خوف الاطالة واعلم ان في لفظ
المسئلتين المذكورتين بما موهت وكالنص على وجوب طواف القدوم ولا سيما المسئلة
الاخيرة وقد تقدم منه الاشارة الى ذلك **قوله** وبنسيان بعضه كجميعه الا انه يجبر ما لم
يطل هذه ايضا مسئلة المدونة وقد ذكر بعضهم ان الحكم في ترك بعضه لمتعمد كما هنا
بين اليسير منه والكثير قال واختلف اذا كان ناسيا بعيدا في الكثير فقيل يبني
وقيل يبتدي واشار الراجي بالخلاف على من حدث في اثنا ذوينها قال ذكر بعض
الطواف بعد ان سعى فحكى ابن المواز عن ابن القاسم انه يبتدي الطواف والسعي
قال وقيل يركعهما ويعيد السعي وهذا ان لو لا ان ينظر الى الاصل الذي ذكرناه
قوله اما طواف عمرته الى اخره ** يعني انه اذا ذكر المعتمر بعد حلاقه
اذا
انه لم يطف او بقي عليه شوط فانه باق على احرامه كما كان يستوي طوافه على
المشهور او يبني على الشاذ اذا ترك شوطا ويسعى ويهدي للموسى على راسه قال محمد
بن عمر ويفتدي لانه طاف او لا انه حل احرامه وهذا كله بين واما قول المؤلف
الا ان يكون معتمرا وقد احرم بالحج بعد سعيه فانه يصير قارنا فلا افرد ان هذا الا
ستثنا منفصل ويحتمل الاتصال ومعنى الكلام ان هذا الحكم الذي نسي الطواف
ومعنى الكلام ان هذا المعتمر الذي نسي الطواف او بعضه اذا احرم بالحج بعد فراغه
من سعي العمرة فانه يصير قارنا وان كان طافه متمتعا وذلك ان سعيه قبل طوافه
واقع في غير محله فيصير كالمعتمر اذا اردف الحج قبل الطواف وحكمه حكم القران
اتفاقا فيلزمه هدي القران ويسقط عنه هدي التمتع ان كان انشا العمرة في
اشهر الحج او يسقطان عنه ان كان مكيا خلافا لعبد الملك **قوله** ولو انتقض اثناءه
في

وتطهر واستانف الى اخره ش ظاهر كلام المؤلف ان خلاف ابن حبيب انما هو اذا لم
يبن لانه مباح له ابتداء وكذلك ايضا ظاهره انه اختيار لابن حبيب والذي حكاه
عبد الوهاب انه ما مور بذلك ابتداء وان ابن حبيب رواه عن مالك ووجه ذلك انحطاط
رتبة الطواف عن الصلاة لجواز الكلام فيه لمباحه قوله ولو طاف بنجاسة
طرحها متى ما ذكر وبنا ش يحتمل كلامه انه ذكر النجاسة بعد الفراغ من الطواف
ويحتمل ان يكون ذكرها بعد شروعه في الطواف وقبل الفراغ منه والاول تحقيقه اقرب
اللفظ وهو الذي في الكتاب الذي ينقل المؤلف منها في الغالب ولكن قوله طرحها متى
ما ذكر وبنى كانه اقوى في الوجه الاخير ونص اشهب على انه ان ذكر ذلك في اثنا الطواف
انه يبتدي الا انه قال وان لم يعلم الا بعد الاكمال اعاد الطواف والسعي ان كان قريبا
وان كان متعمدا اعاد وان كان بعيدا وظاهر كلام غير اشهب انه اذا لم يعلم
الفراغ من كذا بالنجاسة حتى فرغ من الطواف وصلى الركعتين لا شيء عليه وان ذكر بعد الركعتين
بالاعادة فالقولان كما قال المؤلف والقول الاول لابن القاسم الا انه يقول في العرف ما لم ينتقض
وضوءه والقول بسقوط الاعادة لهما لا ضيق دال الان فيهما فخرج بالسلام منهما
وهو الذي اشار اليه المؤلف بقوله بنا على ان وقتهما باق او منقض بفراغهما وهذا
الخلاف يشبه الخلاف في مصلي الفائتة بثوب نجس قال ابن رشد القياس الناسي علمه
في اثنا الطواف او بعد ان اكمله قبل صلاة الركعتين ابتدأ الطواف من اوله
كالصلاة وان علم بعد اكمال الركعتين لم يكن عليه ان يعيد كمن علم بخروج الوقت
قوله والثاني ان يجعل البيت عن يساره ش يعني الواجب الثاني من واجبات
الطواف وهو معنى قولهم الا يطوف منكوسا اي لا يجعل البيت عن يمينه وهو مما
لا نعلم فيه خلافا فان فعل ذلك كان كمن لم يطف رجع اليه من بلده اولا ونص على ذلك
اشهب وهو معنا قول المؤلف وهو كالطهارة وقال ابو حنيفة يعيد الطواف
ما دام بمكة فاذا بلغ الكوفة او نحوها كان عليه دم ويجزيه وحكا بعض المتاخرين
ما يشبهه قولا ثانيا في مذهبنا مقتضى الدليل انه ما يجب له الرجوع بالقرب
يجب له من البعد وما ذا اتفق من قول اهل المذهب او غيرهم فاستحسان والله اعلم
قوله ويبتدي من الحجر الاسود ش هذا ايضا لا اعلم فيه خلافا في المذهب
ابتداء وفي الصحيح من حديث جابر قال لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم مكة دخل
المسجد فاستلم الحجر ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثا ومشى اربعا فان ابتدأ من
غير الحجر الاسود قال ابن المواز من ابتدأ من الركن اليماني فليلغ ذلك وليتم الى
الركن الاسود وان لم يذكر حتى رجع الى بلده او تباعد اجزاه ويبعث بهدي وكذلك
ان ابتدأ بالطواف من باب البيت فليلغ ما مشى من باب البيت الى الركن الاسود
قيل فلو

قيل فلو ابتدأ بالطواف من بين الحجر الاسود وباب البيت قال هذا يسير ولا شيء
عليه قوله وفيها وليس عليه ان يستلم الحجر الى اخره ش يعني ان في المدونة ليس
على المحرم والطائف ان يقبل الحجر الاسود في اول الطواف الا في الطواف الواجب
والظاهر اراد الطواف الواجب طواف القدوم لا طواف الافاضة لانه كثيرا ما يسميه
بالواجب ويقوي ما اقتضاه قوله في السؤال قلت فاذا طاف اول دخوله مكة الطواف
الواجب الذي يصل به السعي بين الصفا والمروة واستلم الحجر ثم طاف بعد ذلك ابتداء
ايستلم الركن في كل طوف يطوف به بعد ذلك واجاب بما تقدم بقوله في السؤال
اول في كل طواف يدخل فيه طواف الافاضة وغيره ومعنى قوله وحمل على التاكيد اي ان
الاستلام في كل طواف راجح على تركه الا انه في اول الطواف الواجب اكد منه في
ساير انواع الطواف هكذا حمله الشراح ولفظه ينبو عنه لانه قال وليس عليه ان
يستلم في ابتداء طوافه الا في الطواف الواجب الا ان يشا ظاهره التساوي في النفي
للرجحان وفي الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبد الرحمن بن عوف كيف صنعت في
استلام الركن الاسود قال استلمت وتركت قال اصبت وكان مجاهد وطاوس
لا يستلمان الركن الا في الوتر من الطواف واستحب الشافعي ذلك في الوتر اكثر منه
في الشفع وسياتي كلام تمام على هذا الفصل قوله الثالث ان يطوف خارج الحجر الى اخره
ش يعني ان الواجب الثالث من واجبات الطواف ان يطوف بجميع البيت فلذلك لا يطوف ظنا من اساسه
على شاذروان لانه هو ما سقط من اساس البيت ولم يرفع من استقامته ولا
يطوف ايضا داخل الحجر لان البيت من جهة الحجر ليس على قواعد ابراهيم عليه السلام
وان الحجر من البيت والسيسير منه ليس من البيت فيكون الطائف اذا دخل الحجر
طاف ببعض البيت قال بعض المتاخرين ولو تصور ان يطوف من طرف الحجر لاجزاه لان
طرفه ليس من البيت قال وليس يحسن ان يفعل ذلك وقال ابو حنيفة ان طاف بالحجر
وانصرف الى بلده فعليه دم قوله داخل المسجد ش يعني ان الطواف يكون خارج البيت
داخل المسجد اما ما يتعلق بخارج المسجد فقد تقدم واما ما يتعلق بداخل المسجد
فهو الذي لا يطوف وراء المسجد ولا وراء زمزم او ما يشبهه في البعد كالسقايف
عن البيت وظاهر كلام المؤلف ان في جواز الطواف من وراء زمزم قولين مشهورين
واشهرهما عدم الجواز الا في الزحام والذي حكاه غيره وهو اقرب الى التحقيق
ان القولين انما هما بعد الوقوع قال ابن القاسم يجزي مع العذر وقال اشهب لا
يجزي قال اللخمي ولا يجزي ان ينتهي الزحام الى السقايف واختلف الشيوخ اذا فعل
ذلك لغير عذر فقال ابن ابي زيد لا يرجع لذلك من بلده وقال ابن شبلون يرجع قال الباجي
وقول ابن ابي زيد اقيس ولا دم عليه قوله الرابع الى قوله على المشهور ش اما عدد الطواف

وطلب الموالاة فيه ابتداء ولا خلاف فيه واما انه ان ذكر في اثناء سعيه بعد
الطواف فانه يقطع بلا خلاف فيه ايضا واما انه يبطل الطواف فالظاهر التفرقة
بين ان يكون سعى شوطين ونحوهما وبين اكثر السعي ويبتغى ان يحمله الخلاف المذكور
يعني اكثر السعي لان الموجب لابتداء الطواف انما هو طول التفرقة وذلك حاصل
في اكثر السعي وفي تقرير التنبيه على هذين الفرعين فيما سلف **قوله** وان اقيمت
فريضة الراتبة **ه** يعني ان الطائف اذا دخل في طوافه ثم اقيمت صلاة فريضة
فانه يشتغل بالفريضة ويتم الطواف وظاهر كلام المؤلف ان ذلك جائز وكثير
من اهل المذهب على ذلك وظاهر نصوصهم خلاف ذلك وهو المنظر ايضا قال مالك في كتاب ابن المواز
بواجب عليه وظاهر نصوصهم بخلاف ذلك وهو النظر ايضا ولا باس ان يتمه قبل ان تعتدل الصفوف واما المشترك
وان بقي له طواف او طوافان ولا باس ان يتمه قبل ان تعتدل الصفوف واما المشترك
فاحاف ان يكثر ويطول ذلك من الناس ولا ينقطع ورخص فيه واما قول المؤلف
ثم يبني فظاهر المدونة وكتاب ابن المواز انه يبتدي من حيث قطع الشوط وجاز
له ابن حبيب ذلك واستحب ان يبتدي ذلك الشوط من اوله من الركن الاسود واخرج من
المشهور هنا في تفرقته بين الفريضة وصلاة الجنازة ان صلاة الجنازة عنده ليست
بفرض ولفظ المدونة في ذلك والمنصوص في المدونة وغيرها كما قال المؤلف انه لا
يقطع لنسيان نفقته وخرج اللخمي القطع على الشاذ في صلاة الجنازة وهو احرى عنده
ولا سيما في حق المنقطع هناك وان كان ابن بشير قال وقد يفرق بينهما بكون صلاة
الجنازة تشارك الطواف في كونها صلاة وهو ضعيف لان الموجب للقطع انما هو حصول
المشقة الناشية عن المكث هناك بغير مال وربما تقطع صلاة الفريضة لمثل هذا
يعني اللخمي لم يلاحظ هذا وانما لاحظ القياس على صلاة الجنازة وتنزل في قوله ابن
بشير بما ذكر **قوله** الخامس ركعتان عقيبه في وجوبهما ثالثها حكم الطواف **ه** في
لا خلاف في مشروعيتهما بعد الطواف ولا في عدم تركهما وانما الخلاف في الوجوب
مجردا وفيه ثلاثة اقوال الاول الوجوب سواء كان الطواف واجبا او سنة والثاني
سنة كان الطواف واجبا وسنة والثالث التبعية للطواف فان كان واجبا
وجبتا والا فلا والوجوب هو الاصل لان النبي صلى الله عليه وسلم فعلهما وقد ورد الخبر واتخذوا
من مقام ابراهيم مصلى بكسر على الامر وظاهره وجوبهما عند المقام ان لم يكن
اجماع يعارضه وقال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم هذا في الفريضة
واما النافلة فتجب ركعتاه لوجوب اتمامه **قوله** ولا الجمع بين اسابيع ثم يصلي لها
ه يعني ان ركعتي الطواف تتنزل منه منزلة الجزء فكما لا يفصل بين الطواف وسعيه
وركعتيه بالسعي فكذلك لا يفصل بينهما باسبوع اخر بل احرى واجاز الجمع بين
اسابيع الجماعة اعني جماعة السلف واشترط بعضهم ان يكون عدد الاسابيع

وترا والا يشترط ذلك بعضهم **قوله** ولذلك لا يطوف الى اخره **ه** يعني ولاجل اشتراط
كون الركعتين عقيب الطواف وانما يتنزل لانه منه منزلة الجزء لا يطوف بعد الصبح او
بعد العصر الا اسبوعا واحدا والحاصل انه لا يجمع بين اسبوعين فاكثر سواء كان في وقت
تحل فيه النافلة او لا لكنه اذا طاف في وقت تكره فيه النافلة اخر ركعتيه الى الوقت
الذي تجوز فيه النافلة فيصليهما بعد طلوع الشمس مثلا قالوا بشرط الا ينتقض وضوءه
كما يقوله المؤلف الان والقياس ان هذا الطول يمنع من صحة هذا الطواف وقال مطرف
وابن الماجشون من طاف بعد الصبح وهو في غلس فلا باس ان يركع لطوافه حينئذ وقد
فعله عمر بن الخطاب والظنهما لا يقولان ذلك بعد العصر وهذا قريب من تفرقة ابن حبيب
في سجود التلاوة بين الوقتين وان طاف بعد العصر فلم يركع حتى غربت الشمس بدا بالفرض
ان شاء او بالركوع وقال في موطا ابن وهب وغيره احب ان يركعهما بعد المغرب
قال مالك في كتاب ابن المواز ومن صلى العصر يعني بمنزله ثم جاء المسجد فطاف قبل ان
يصلي الامام فلا يركع حتى تغرب الشمس وان كان يصلي مع الامام وقال فيمن جاء مكة
وعلم انه لا يدرك الطواف الا بعد العصر احب الي ان يقيم بذي طوى حتى يمسي وقال
وقال ايضا فيمن افاض من منى مع جل الناس فصلوا العصر فان جاء وقت
الصلاة بدا بها وطاف واخر الركعتين حتى يصليهما بعد المغرب وان لم يخف فوات
الصلاة بدا بالطواف وركع وصلى العصر وفي هذا الفرع الاخير نظر واما قول
المؤلف فيصليهما اين كان فظاهره اباحة الخروج عن مكة قبل ان يركعهما وفي
كتاب ابن المواز ومن طاف بعد العصر او بعد الصبح واخر الركعتين فحلت النافلة
وهو في منزله فارجو ان يجزيه ركوعهما في منزله وفي موضع اخر منه قال مالك ومن
طاف للافاضة بعد الصبح فاحب الينا الا ينصرف حتى يركع الركعتين في المسجد
او بمكة حال ركعهما في طريقه فان كان بوضوء واحد فلا ركوع عليه ولا يعيد ركوعهما
في الحرم او في غيره وظاهر هذين الفرعين انه مطلوب اولا ان يركعهما في المسجد
او في منزله لا خارج مكة او الحرم فان ركعهما خارج الحرم اجزاه **قوله** ولذلك لو
نسيهما ما لم ينتقض وضوءه **ه** يعني انه يفعل ناسي الركعتين بشرط الا ينتقض
وضوءه مثل ما يفعله من طاف في وقت لا تركع فيه النافلة الا ان الناسي معذور
والا خر لا يخلو من كراهة لتعمد التفرقة **قوله** فان انتقض وضوءه الراجح **ه**
ذكر انتفاء الوضوء كالمستغني عنه لان الواجب لما ذكر انما هو مشقة بالرجوع هنا
من البعد الا ترى انه منع من الصفا بل يقوله فان لم يتباعد وايضا فالغالب مع
الوصول الى البلد والبعد عن مكة انتقاض الوضوء وكل ما ذكره في هذه المسئلة يشترط
فيه ناسي الركعتين والطائف في الوقت الذي تكره الصلاة فيه اذا كان الطواف واجبا

وأما إن كان تطوعا فلا شيء على ناسي الركعتين مع الطول لا على من انتقض وضوءه غلبة
وكلامه في هذه المسألة ظاهر التصور سوى ما ذكرناه قوله فإن كان معتمرا الى اخره ه
يعني فإن لم يتباعد ورجع وركع وسعى وكان معتمرا فلا شيء عليه لعدم موجب الهدي
أو الفدية إلا أن يكون حدث منه موجب للفدية كالتطيب أو لباس المخيط فيفتدي لوقوع
ذلك قبل التحلل قوله وإن كان حاجا الى اخره ه يعني أن الحاج إذا ذكر الركعتين من طواف
القدوم بعد أن فرغ من حجه فعليه الهدي جبرانا وكذلك لو انتقض وضوءه بعد طواف
القدوم فتوضأ فصلى الركعتين ولم يبتدئ الطواف جهلا لأنه في حكم تاركهما ألا ترى أنه ينافي
الحدث وأما قول المؤلف وإلا فلا شيء عليه يعني وإلا يكونا من طواف القدوم بل كانتا
من طواف الإفاضة وإطلاق الكلام بأن لا شيء عليه لا يصح لأنه إن ذكرهما قبل خروج أيام
الرمي فأعاد الطواف والركوع ولا دم عليه وإن خرج أيام الرمي ولم يخرج الشهر طاف
وركع واختلف في الدم وإن خرج الشهر كان عليه الدم وإن ذكرهما بعد أن رجع إلى
بلده أو بعد فقد تقدم أنه يركعهما ويهدي قوله ثم لو أتم أسبوعا الى اخره
ه هذا الفرع مقابل لقوله أول هذا الفصل ولا يجمع بين أسابيع بطوافها يعني
ولو خالف المختار ودخل في الأسبوع الثاني وأكمله قبل أن يركع للأول فإنه يركع
لكل واحد منهما ركعتين وكذلك في أسبوع ثالث ورابع وما زاد وهذا إنما أشار إليه
المؤلف مراعاة للخلاف الذي قدمناه عن العلماء خارج المذهب وإلا فالقياس أن
الأسبوع الأخير طول ما بين الأسبوع الأول وركوعه لمنعه من جبرانه به وكذلك
ولو لم يرو عيسى أنه يأتي بركعتين فقط يريد والله أعلم إنما يكونان للأسبوع الأخير
وفي قوله أكمل إشارة إلى أنه إن لم يكمل الأسبوع لقطع وكذلك هو الحكم نص عليه في
المدونة **وسننه** أربع ه لما قدم واجب الطواف ذكر الآن سننه وكلامه
غير
يعطي أنه لو كان قادرا على المشي لجاز له الركوب ولا يشكل هذا بل الأشهر طرد
عدم العذر على ذلك مطلقا بل يكفي الموضع الذي يشق معه المشي وفي صحيح مسلم وغيره
عن أم سلمة أنها قالت شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه أني أشتكي فقال طوفي
من وراء الناس وأنت راكبة قالت فطفت ورسول الله صلى الله عليه حينئذ يصلي إلى جنب
جنبه
البيت فقرأ بالطور وكتاب مسطور وخرج مسلم أيضا من حديث جابر قال طاف رسول
الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبالصفا والمروة ليراه
الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه وجاء أيضا في غير مسلم أنه كان من
وجع برسول الله صلى الله عليه وأما إن كان من غير عذر فنقل المؤلف ثلاثة
أقوال الأول عدم الإجزاء يعني مع كراهة ذلك ابتداء وكذلك هو منصوص وهو حقيقة
كون المشي فيه سنة والثاني عدم الإجزاء وظاهره يقتضي أنه كمن لم يطف إلا أن
الباجي

إلا أن الباجي قال وإن هذا القول وهو محمول على معنى القول الثالث ومعنى الإعادة في
المشهور إذا كان قريبا نص عليه أشهب وغيره وهو معنى المدونة ثم إن بعد عن مكة
أو وصل إلى بلده فعليه هدي قوله الثانية استلام الحجر الى اخره ه يعني السنة
الثانية واستلام الحجر لمسه بالفم أو باليد وهو مأخوذ من السلام وهو الحجر كما
يقال استنوق الجمل في الاشتقاق من الأسماء الجوامد هذا في اللغة وأما في الشرع
فإنما يكون بالفم للحجر الأسود ولهذا غاير المؤلف بين اللفظين فقال استلام الحجر
بفيه ولمس الركن اليماني بيده وثبت أن النبي صلى الله عليه استلم الركن وصح أن عمر
قبل الحجر ثم قال أما والله لقد علمت أنك حجر ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه
يقبلك ما قبلتك وخرج مسلم وغيره عن ابن عمر قال لم أر النبي صلى الله عليه وسلم
يمسح من البيت إلا الركنين اليمانيين وقول المؤلف من غير تقبيل هو المشهور وفي كتاب
محمد يقبل يده والضمير المجرور من قوله فيهما عائد إلى الحجر الأسود وإلى الركن
اليماني وأما ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر فهو الذي دل
عليه ظاهر حديث ابن عمر المتقدم الآن وذهب عروة بن الزبير في جماعة إلى
تقبيل الأركان كلها وقال غير واحد من المتقدمين والمعنى في أنهما لم يقبلان أن
الركنان اللذان يليان الحجر لأنهما ليسا من قواعد إبراهيم عليه السلام وقال
أبو الحسن القابسي لو أدخل الحجر في البيت حتى عاد الركنان على قواعد إبراهيم
لقبلا وأما إنكار مالك وضع الخدين على الحجر الأسود فمثله في المدونة وزاد أنه
بدعة وروى محمد بن جعفر قال رأيت ابن عباس قبل الركن ثم سجد عليه ثم قبله
ثم سجد عليه ثلاث مرات ومثله عن طاوس وذكره ابن حبيب عن ابن عمر وقال ابن
فعله فرخص فيه فذلك له وتأول إنكار مالك خيفة أن يرى واجبا قال بعض
الشيوخ وقول ابن حبيب مخالف لمالك وهو مذهب الشافعي قوله الثالثة الدعاء
ه إن عنى المؤلف أن الدعاء بخصوصيته دون مطلق ذكر الله سنة فليس كذلك السنة
بل
ذكر الله سواء كان ثناء مجردا من الدعاء أو مع الدعاء ومثله ما قال المؤلف قاله
ابن بشير وظاهر كلام أهل المذهب ما قدمته قال في المدونة وليس الدعاء في الطواف
ف
من السنة قال في كتاب ابن المواز ولا بأس به إذا أخفاه ولا يكثر منه وفي المجموعة
قال مالك لا بأس بالكلام فيه وأما الحديث فلا قال أشهب كان أكثر كلام عمر وعبد
الرحمن بن عوف رضي الله عنهما فيه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
وقنا عذاب النار وأما ما ذكره المؤلف عن ابن حبيب فقبله اختصار وفي النوادر
قال ابن حبيب إذا دخلت مكة فأت المسجد ولا تعرج على شيء دونه وادخل من
باب بني شيبة وتقرب إلى البيت رافعا يديك وقل اللهم أنت السلام ومنك

السلام بحيننا ربنا منك بالسلام اللهم زد هذا البيت تشريفا قال الشيخ ابو
محمد ابو بكر مثل قول مكحول وذكر قبله عن مكحول كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا راى البيت رفع يديه وقال اللهم زدها ذا تشريفا وتعظيما ومهابة الى البيت
وزد من شرفه وكرمه ممن حجه او اعتمره تشريفا وتعظيما وتكريما قال ابن حبيب
ويقال عند استلام الركن فذكر مثل قول المولف الا انه قال وتصديقا بما جاء به
محمد نبيك صلى الله عليه وسلم قال واصغ من الدعاء ما تيسر ربنا اتنا في الدنيا حسنة
وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار اللهم اليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت
رغبتي فاقبل مسبحتي واقلني عثرتي قال في المدونة ولا ينشد شعرا قال بعضهم
يريد لم يعرض شعرا وقد يستخف من ذلك ما كان وعظا وتحريضا على طاعة الله
تعالى للبيتين والثلاثة وقد تقرر حكم التلبية **قوله** الرابعة الرمل ش سنة
من سنن الطواف ومعناه الاسراع بالخبب ولا يحسر على منكبيه وفي الصحيحين
النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الحجر الاسود الى الحجر الاسود ثلاثة اطواف ومشى
اربعة رفعه ابن عمر في الرمل لا نزع شيئا صنعناه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخير فيه قوم وقال اخرون هو من الحجر الاسود الى الركن اليماني **قوله** ولا دم على
الاشهر ش يعني انه اختلف هل على من تركه دم ام لا قال في المدونة ومن جهل
او نسي فترك الرمل في الاشواط الثلاثة بالبيت او السعي بين الصفا والمروة
فهذا خفيف وكان مالك يقول عليه الدم ثم رجع فقال لا دم عليه وكان يقول
في تارك الرمل ان قرب اعاد الطواف والسعي وان بعد فلا شيء عليه ثم خففه
ولم ير ان يعيده مثل ما قال المولف قال الباجي واختلاف القول في ذلك مبني على
اصل هل هو من الهيئات التي يسوغ فعلها وتركها كاستلام الحجر او الاستلام
الحجر اعم منه لانه يوتى به في كل طواف وهو عبادة منفردة بنفسها او هو
من الامور اللازمة للطواف بحكم الطواف قال في المدونة وان ذكر في الشوط
الرابع انه لم يرمل في الثلاثة الاشواط مضى ولا شيء عليه لا دم ولا غيره
قال بعض الشيوخ على هذا على قوله لم يوجب عليه اعادة اذا ذكر بعد تمام
الطواف واما على قوله ان قرب اعاد فينبغي ان يبتدئ ويلغي ما مضى وكذلك
حكى في كتاب محمد وقال اشهب في تارك الرمل والسعي في المسيل او احدهما انه
يعيد طوافه ما كان بمكة وان خرج اهدى قال عبد الملك لا يعيد وعليه دم قال
وكله ماخوذ من اختلاف قول مالك قال في المدونة ومن رمل في الاشواط
السبعة كلها فلا شيء عليه وقال المولف للرجال لا للنساء بيان لمن يسن الرمل
ومن يخاطب به قال ابن عبد البر واجمعوا انه لا رمل على النساء في طوافهن

حنه

ولا هرولة في سعيهن **قوله** واما طواف الافاضة الى اخره ش يعني ان طواف الافاضة
في حق المراهق هو الطواف الاول ونحوه من يحرم بالحج من مكة مكيا كان او افقيا
ولم يكن مخاطبا بطواف القدوم وتركه وكذلك من يحرم من التنعيم والجعرانة
بالحج وان كان اطلاق المولف في الاحرام يدخل تحته المحرم بعمرة وليس كذلك فهولا
اختلف هل يرملون في طوافهم اولا على ثلاثة اقوال اخرها انهم يرملون وبيان ذلك
في حقهم كما يتاكد في حق غيرهم والثاني انهم لا يرملون اصلا والثالث انهم يرملون
شرعا ولا يتاكد في حقهم كما يتاكد في حق من احرم من اهل المواقيت المعلومة بل
دون ذلك وهذا القول هو المشهور وهو معنى قول المولف حتى انه المشهور مشروع
دونه والقول الاول والثالث موجودان في المدونة والقول الثاني محكي عن ابن عمر
ولا اعلمه في المذهب بعد ان بحثت عنه وحكاه ابن المواز عن ابن عمر على ان مالكا خالفه
ونفى اللخمي على ذلك وتاوله ابو الوليد الباجي بوجه يرجع الى القول الاول فانظره في القول
المنتقى واذا ناظت الروايات كان مجموع هذه الاقوال بل في كل واحدة من هذه من
الصور الا ان يخرج بعضها من بعض والذي ثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم يرمل في لمن
طواف الافاضة فينبغي الا يرمل فيه وان يرمل في طواف القدوم سواء كان الاحرام
من الميقات او من التنعيم **قوله** وفي الرمل بالمريض والصبي قولان ش يعني اذا طاف
بهما محمولين واختار اللخمي عدم الرمل لان سبب مشروعيته في الاصل اظهار
القوة ولا قوة لواحد من هذين على ان المنصوص في المريض انما هو انه يرمل وحجة فيه
العجز الحاصل في الصبي واما ان يطوف عن غيره فانه ينزل منزلته فان طاف عن
رجل رمل عنه وان طاف عن امرأة لم يرمل **قوله** والطائف بصبي عنهما ثالثها المشهور
عنها لا يجزي ش معناه انه لا ينبغي لحامل الصبي ان يطوف ناويا عن نفسه وعن
الصبي وان فعل ذلك فالمشهور انه لا يجزئه عنه ولا عن الصبي وقد تقرر ذلك وهو قول
مالك وقال ابن القاسم يجزي عن الصبي ولا يجزي عن حامله وقاله اصبغ الا انه قال ان
اعاد عن الصبي فهو احب وروى عن ابن القاسم انه يجزي عن الصبي فيتحصل في المسئلة اولا
اربعة اقوال الاجزاء عن كل واحد منهما ومقابله والاجزاء عن الصبي دون حامله
وعكسه واذا قلنا بالقول الاول فاستحب ابن القاسم ان يعيد حامل الصبي
عن نفسه واذا قلنا بالقول الثالث واستحب اشهب ان يعيد عن الصبي ولم ير
ذلك غيره ولما لم يذكر المولف غير ثلاثة اقوال احتمل كلامه القولين الاولين مع
احد الاخيرين واحتمل ان يريد ما عدا الاول وهو الاقرب لكلامه ولانها الموجوده
في الكتب التي جرت عادته ان ينقل منها والظاهر الاجزاء عن كل واحد بالقياس منها
على السعي وحمل الصبيين بعدها وان كان فرق في المدونة بين الطواف والسعي

وبعض في وع هذه المسألة بان السعي اخف من الطواف لعدم اشتراط الطهارة فيه قال التونسي وما كان ينبغي ان يكون بين الطواف والسعي فرق ظاهر لانهما واجبان والضمير المجرور بحمل راجع الى الصبي وحامله والمجرور بغيره يعني راجع الى الطواف والسعي اي ولو حمل صبيين نطاف بهما او سعى بهما اجزا عن الصبيين في الطواف والسعي قوله ولم يكره طواف بالنعلين الى اخره يعني ان ما ذكره في المدونة ومعنى النبي صلى الله عليه وسلم زيادة حرمة على المسجد الحرام فاجاز الطواف بالنعلين والخفين وكره دخول البيت بهما وان لم يرها الامام وغيره بهما مبني على انه صلى الله عليه وسلم وقد طاف النبي صلى الله عليه وسلم على بعيره واباح لام سلمة ان تطوف راكبة ابن الحاكم وبعد اباحة مثل هذا واجاز دخول الحجر بهما وعلى اهل ملك بنعل لا يدخل بهما لانه من البيت الا البيبي وكره اشهب دخول الحجر بهما قال وكرا هيتي لذلك في البيت اشد ولا باس ان يجعل في حجر ثم قيل له فالصعود الى الكعبة قال ان بعض المحرمين ممن قد علمنا يذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان تطلع الكعبة بنعلين قوله فاذا فرغ من ركعتي الطواف الى اخره يعني ظاهر المدونة ان السعي ان استلام الحجر بعد الركعتين اكد منه في الشوط الثاني من الطواف فما بعده من الاشواط لانه قال في الطواف وكلما مر به في طواف واجب او تطوع فواسع ان شاء استلم او ترك وقال في الاستلام بعد الركعتين واذا فرغ من طوافه اول ما دخل مكة وصلى الركعتين فلا يخرج الى الصفا والمروة حتى يستلم الحجر فان لم يفعل فلا شيء عليه وظاهر كلام المولف المساواة وفي حديث جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا في الركعتين بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ثم رجع الى الركن فاستلمه ثم خرج من الباب الى الصفا قال في المدونة ولم يحك مالك هذا ابن الجزج وقال ابن حبيب خرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بني مخزوم ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم رقا على الصفا حتى راى البيت فاستقبل القبلة وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ثم نزل الى المروة حتى انصبت قدماه في بطن الوادي حتى اذا صعدنا مشى حتى اتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا وذكر ابن حبيب هنا اذكارا اكتفينا عنها بما ذكرنا لانه قد صح وكيف ما ذكر الله سبحانه اجزاه وكذلك الرما وكلام المولف ظاهر قوله وتسرع الرجال الى اخره ش انما اختص الرجال بالاسراع لان فيه على النساء انكشافا كما

سقط

سقط عنهن الرمل في الطواف وكما سقط في حقهن الصعود على الصفا الا اذا خلا وكذلك يبعدن عن الرجال في المطاف عند بعضهم وتاول عليه طواف ام سلمة رضي الله عنها على ضعف في ذلك التاويل وجعل المولف وغيره هذا الاسراع فوق الرمل وعبر عنه في المدونة في غير موضع بالرمل وقال في موضع اخر فليسعى ما بين الميلين وهو قريب من كلام المولف قوله ولو ابتدا بالمروة الغاه ش يعني لقوله صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله به وظاهره الوجوب قوله وهيئته ش يعني انها ليست باركان ولا موجبة للدم الا ما اختلف المذهب في ترك الاسراع فيه هل يجب به دم او لا والمشهور سقوطه قال في المدونة ومن رمل في جميع سعيه بين الصفا والمروة اجزاه وقد اساء ولم يطلق الاساءة عليه اذا فعل ذلك في الطواف وحكي عن بعض السلف انه يرمل مسافة السعي كلها قوله ووقوعه بعد طواف شرط ش يعني ان السعي لا يستقل ولا بد ان يتقدمه طواف يكون السعي عقبه وذلك متفق عليه ثم اختلف هل يشترط مع ذلك ان يكون احد الطوافين اما طواف القدوم واما طواف الافاضة او يكفي فيه اي طواف كان والاول هو معنى قول المولف وقيل بعد طواف واجب اذ الطواف واجبا غير طواف الافاضة وطواف القدوم على تطرق فيه والى هذا القول يرجع مذهب المدونة وهو المنصوص في المذهب والقول الثاني هو الذي صدر المولف به كلامه قال في المدونة وهذا اللفظ الذي حكا المولف معناه اذا طاف حاج اول دخوله مكة ولا ينوي بطوافه هذا فريضة ولا تطوعا ثم سعى لم يجزه سعيه الا بعد طواف ينوي به طواف الفريضة فان لم يذكر ذلك حتى رجع فطاف وسعى او نحو ذلك حتى خرج من مكة ورجع الى بلده وتباعد وجامع النساء اجزاه ذلك وعليه الدم والدم في هذا خفيف وعارض هذه المسألة الشيخ ابو اسحاق التونسي بمسالة من طاف للافاضة على غير وضوء ثم طاف بعده تطوعا فانه قال فيهما في المدونة لم يجز به طواف التطوع بعد ذلك ولم يذكر عليه دما وذلك ان الشيخ ابا اسحاق وغيره الزموا مذهب المدونة في كل شيء من امر الحج يجزي تطوعه عن واجبه واكد ذلك بما وقع لعبد الملك فيمن تطوع بالرمي ونسي جمرة العقبة ان ذلك يجزيه مع ان الرمي ليس من العبادة ان يتقرب به في غير الحج وحقق بعضهم هذه المعارضة فخرج فيهما الخلاف بالاجزا وعدمه من قول ابن عبد الحكم فيمن طاف للوداع ثم ذكر انه لم يطف للافاضة وهذا قد لا يسلم لهم فان الذي تحرر لهم من هذه انما هو في التطوع المنافي عن الواجب اما فعلا كما في حق من طاف للافاضة على غير طهارة واما نية كما في مسألة الرمي واما هذا شانه من التطوع انما يقصد الاتي به اكمل الحالات وذلك يستلزم نية الوجوب

بعدا

فلعل الاجزا انما حصل للمعنى وفيه نظر وتفهم حكم تارك الركعتين الذي احال عليه
المولف في الواجب الخامس من واجبات الطواف **قوله** وان فرقه الى اجزاه اهـ يعني
فرق ما بين اجزائه ويحتمل ان يريد فرق ما بين السعي وبينه لكن الطواف والاول
اقرب ثم نفرق بعده ان كان يسيرا فلا شيء عليه وان كان متفاحشا اعاد السعي
واختلف هل يعيد الطواف لاجله او لا على قولين في المدونة وان جلس بين ظهرانيه
سعيه شيئا خفيفا فلا شيء عليه وان طال وصار كالتارك لما كان فيه فليبتدي
ولا شيء عليه قال ابن ابي زيد من بدا الطواف والسعي وقال في المدونة من صلى على
جنازة قبل ان يفرغ من السعي او باع واشترى او جلس مع احد او وقف معه من
يحدثه لم ينبغي له ذلك فان فعل منه شيئا بنى فيما خف ولم يتفاحش وله اجزاه لخلاف
الطايف قال ابن حبيب وان كثر ذلك ابتدا سعيه ولا يبني وظاهره انه لا يعيد الطواف
خلاف قول ابن محرز وقال اشهب ان طال جلوسه فلم يبتدي واتم سعيه فلا شيء
عليه وقال في كتاب محمد فيمن طاف ولم يخرج الى الصفا يسعى حتى طاف نفلا سبعا
او سبعين احب الي ان يعيد الطواف ثم يسعى وان لم يعد الطواف رجوت ان يكون
في سعة وقال فيمن طاف ليلا واخر السعي حتى اصبح ان كان بطهر اجزاه وان كان
قد نام او انتقض وضوءه فبئس ما صنع وليعد الطواف والسعي والحلاق فان فاته ان
كان بمكة وان خرج من مكة اجزاه واهدى قال اللخمي وهذا يدل على انه اذا انتقض
طهارته يعيد استحبابا ولو كان واجبا لرجع وان بعد بلده لان السعي يصح بغير طهارة
اذا سعا بالقرب وبعد من الحايض فلم يذكر لمراعات انتقاضها اذا بعد وجها
وقول محمد الذي حكاه عنه المولف انما يتبين الا اذا قلنا انه لا يعيد الطواف **قوله**
وينهى عن الركوب بغير عذر اشار النبي اهـ يريد ان السعي بين الصفا والمروة ماشيا
على الا رجل فلذلك لا يركب الا من عذر وكذلك سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن
المواز لمن طاف راكبا من غير عذر اعاد سعيه ان كان قريبا وان بعد ذلك وطال
اجزاه واهدى واجاز الشافعي الركوب من غير عذر ولا علة **قوله** فان تركه محرم
الواجب اهـ ذكره في وجوب الدم على تارك السعي في المشهور من القولين فيجود
جنسه اولها ان يكون محرما بالحج اذ لا افاضة في العمرة وان قلت ذكره للافاضة خاف
ومعنى عن ذكر الاحرام بالحج لما ذكره من ان الافاضة لا وجود لها في العمرة فكان
ينبغي الاستغناء بذكر الاحرام بالحج قلت ليخرج منه من احرم بعمرة ثم اردف
الحج قبل السعي وثانيها قوله من الحل ولا بد في ذلك منه ان يحرم من الحل لسقوط
طواف القدوم عن المحرم بالحج من الحرم الذي شرط في صحة تقديم السعي على عدم قدا عني
طواف القدوم على ما تقدم وثالثها غير مراهق وهو بين كما في الثاني ورابعها

قوله

ورابعها قوله ولا حايض معنى من طرا عليها الحيض قبل طواف القدوم او في اثنايه
او قبل اكمال ركعتيه وبالجملة فان الحيض غير مانع من السعي وانما هو مانع من
شرطه واذا طرا عليها الحيض حيث ذكر ولم يرتفع عنها حتى حضر خروج الناس
الى عرفة كانت في معنى المراهقة وسقط عنها الدم وفي معناه المغمى عليه
فانهما في معنى المراهق على ان كثيرا من مسايل الحج لا يعذر فيها بالنسيان وهو
الذي لاحظ الشاذ **قوله** فان ترك الى طواف الى اخره اهـ يعني انه ترك الاوصاف
المذكورة الان وحينئذ اختلف هل يجزيه ام لا واذا قلنا انه لا يجزي فيجب الدم وحينئذ
يحتمل ان يجب الدم باتفاق ويحتمل ان يدخله الخلاف من تركه الى طواف الافاضة
وظاهر كلام المولف ان القولين المذكورين في الاجزاء منصوصان والذي ذكر اللخمي
وكاتبه غير واحد انهما مخرجان على القولين في نيابة طواف الافاضة كما تقدمت
الاشارة اليه **قوله** وان ترك او شوطا منه الى اخره اهـ عطفه شوطا على الضمير
المرفوع المستتر من غير تاكيد او ما يقوم مقامه يعني ان ترك السعي او شوطا
منه او كذلك جزء من شوط وسواء كان ذلك من حجة او عمرة صحيحتين او فاسدتين
لانه ركن كما تقدم كطواف الافاضة قال بعضهم وروي عن ابن القاسم انه كان يخفف
الشوط والشوطين ثم رجع عنه وكذلك من شك في شيء منه وعن القاضي اسماعيل
من تركه حتى تباعدوا وتطاول الامر فاصاب النساء انه يهدي ويجزيه قال ابن القصار
والمتقدم ذهب لذلك الاختلاف فيه معنى الذي قدمناه الان ويحتج الاسفرايني بالعجيج
لوجوب التمادي في كل واحد من هذين النسكين على ما سياتي ان شاء الله تعالى
وذهب غير واحد من الايمة الى انه ليس بركن وذهب اخرون منهم ابن العباس الى
انه تطوع واحتجوا بقراءة ابن مسعود فلا جناح عليه الا يطوف بهما والكلام على
هذه الاية يطول وفي الحديث عن حبيبة بنت ابي تجراة قالت رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه وهو وراءهم حتى
ارى ركبتيه من شدة السعي وهو يقول اسعوا فان الله كتب عليكم السعي واذا
رجع اليه من بلده فلا بد ان يقدم قبله طوافا رواه ابن عبد الحكم ولا يدخله خلاف
في المذهب **قوله** ويستحب شروط الصلاة اهـ ظاهره جميع الشروط وليس كذلك لان
بعضها ساقط قطعا كاستقبال القبلة والاقرب انه يريد الشروط المذكورة في
الطواف وان ما وجب منها في الطواف يستحب في السعي واكثر ما نجد هنا يتعرضون
لذا انما هو طهارة الحدث وان في المدونة ومن اصابه حقن في سعيه مضى فتوضا وبنا
قوله ومن الحج ثلاث خطب اهـ هذا توطية منه لذكر الركن الرابع من اركان
الحج وهو الوقوف بعرفة والاول من الخطب يوم السابع بالمسجد الحرام والمعظم

وانها واجبة وذكر مستلزم لعدم الجلوس في اثنائها وقال ابن حبيب عن مطرف وابن
الماجشون ان خطب الحج كلها ثنتان يجلس بينهما والحاصل ان منها واحدة نفى
الجلوس ومنها اثنين جلس بينهما كما في خطبتي يوم عرفة بعد الزوال هذا هو
المشهور وقال ابن حبيب او قبل الزوال بيسير قدر ما يفرغ الخطبة وقد زالت الشمس
قال ابن ابي زيد وفيه نظر لانه قال يعني ابن حبيب واذا زالت الشمس خرج الى مسجد
عرفة وقال ها هنا يخطب بمقدار ان تزول الشمس بعد الخطبة وقال يؤذن اذا
جلس في الخطبة والاذان لا يجب الا بعد الزوال وقال اشهب في كتابه اذا خطب
قبل الزوال لم يجزه وليعد الخطبة الا ان يكون قد صلى يريد بعد الزوال فيجزيه
قال الباجي وموضع الخلاف بين اشهب وابن حبيب ان ابن حبيب يرى ان يؤتى بها قبل
الزوال واشهب يمنع من ذلك ويرى ان يعيدها الا ان تفوت بفوات الصلاة قال وانما
جاز ذلك لانها ليست للصلاة وانما هي تعليم للحاج ولذلك لم ينتقض حكم الصلاة من
الجهر ولم يتقدم الاذان عليها فلم يشترط فيها الا ان يكون وقتها وقت الصلاة
انما شرع اتصالها بالصلاة وروى ابن وهب عن مالك اذا صعد المنبر يوم عرفة
جلس ثم يقوم فيخطب طويلا ففي هذا انه يجلس قبل الخطبتين والخروج بالمنبر
وظاهر الحديث خلاف هذا والله اعلم قوله ويؤذن المؤذن وهو فيها الى اخره ه
نقل الالف واللام في المؤذن للجنس لانهم اجازوا اكثر من واحد حتى اختلف قول
مالك في محل الاذان فقال والامام يخطب وقال ايضا اذا مضى صدر من الخطبة
والقول الاول من مذهبين هو مراد المؤلف بقوله وهو فيها اي والخطيب في الخطبة
وقال ايضا ما اذا جلس بين الخطبتين اذن المؤذن وقال ايضا في الصلاة الثاني (الامام)
من المدونة اذا فرغ الامام من الخطبة فصعد على المنبر واذن المؤذن فلما فرغ
اقام ونزل الامام فصلى وهو قوله في الواضحة وقال في الحج الثالث من المدونة
بعرفة ان شاء والامام يخطب او بعد فراغه من خطبته ذلك واسع فقيل له
فذكر مثل ما حكى وقد لفق المؤلف في نقل هذا القول قال ابن الفاكهاني في معنى هذا
القول الاخير معناه ان شاء في الخطبة الثانية لانه قد فرغ من تعليمهم في الاولى
قوله ثم يصلي الظهر والعصر جمعا وقصرا ه لا خلاف في ذلك قال ابن عبد البر اجمعوا
انه لا جهر للامام بالقراءة في الصلاة يوم عرفة وهذا اذا لم يكن الامام من اهل عرفة (كان من اهل عرفة و)
فان كان وافق يوم الجمعة فكلام اخر لا يليق بهذا الموضع ومن هذا قول المؤلف ونبه اهل
عرفة يعني اذا اتفقوا ان يسكن فيكون لها اهل وكذلك يصلون الجمعة ان كان فيهم
العدد المعتبر في وجوب الجمعة وقول المؤلف ويجمع الامام بعرفة والمزدلفة الى
اخره ذكر المؤلف في اول كتاب الصلاة في الاذان في الجمع ثلاثة اقوال الاذان والا

قامة

والاقامة لكل واحدة من الصلاتين وهو المشهور والاقامة لكل واحدة منهما خاصة
والاذان للاولى والاقامة وحدها للثانية ولم ار حكاها غير عامه في سائر صور
الجمع قال بعض الشيوخ وسبب هذا الخلاف اختلاف الاثار في عرفة والمزدلفة وفي
الصحيح من حديث جابر وذكر خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بعرفة قال ثم اذن المؤذن ثم اقام
فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر وهو صريح للقول الثالث قوله وخطبة الحادي عشر
ه هذه هي الخطبة الثالثة ومحلها عند اهل المذهب كما ذكره المؤلف هنا ثاني يوم
النحر بعد صلاة الظهر وقال جماعة من العلماء يوم العيد ومعنى قول المؤلف كالاولى اي
لا يجلس فيها على المشهور كما تقدم واهل منى في الاتمام والقصر كاهل عرفة قوله
ويذكر في كل خطبة ما يفعل الى الاخرى ه يعني ويذكر الامام في كل واحدة من هذه
الخطب احكام ما يفعل الحاج الى الخطبة التي تليها اي يعلم الناس في الاولى ما يفعلون
من يوم التروية الى الزوال من يوم عرفة ويعلمهم في خطبة عرفة ما يفعلون حينئذ
الى عند الظهر من ثاني يوم النحر ويعلمهم في الثالثة ما يفعلونه الى اخر الحاج من
[illegible] يعجل او تاخير وغير ذلك الا ان كلام المؤلف فيه قلق لان كل واحدة من الخطبة (قوله في)
وذلك يوجب دخول الثالثة تحت هذا العموم ثم قوله الى الاخرى يقتضي ان يعلمهم
في الثالثة ما يفعلونه الى الاخرى ان بعدها وليس بعدها خطبة البتة وقوله
والصلاة سرية ولو وافق جمعة تقدم التنبيه عليه قوله ويصليها المنفرد ايضا
جمعا وقصرا ه تنبيه على مذهب ابي حنيفة والمشهور في قوله لا يجمع بينهما الا من
صلى مع الامام قالوا واما المنفرد فيصلي كل صلاة لوقتها وقال الشافعي في المنفرد
يشترط وسياتي حكم المنفرد في جمع المزدلفة قوله ويخرج الى منى الى اخره
ه يعني يخرج من مكة ويسمى يوم التروية بذلك لان قريشا كانت تحمل الماء من
مكة الى منى للحاج العرب يسقونهم قال ابن حبيب وغيره اذا زالت الشمس من يوم
التروية طاف بالبيت سبعا وركع ثم اخرج الى منى وان شئت ملبيا وان خرج قبل
ذلك فلا حرج قال مالك في كتاب ابن المواز واكره المقام يوم التروية بمكة الى ان يمسي
الا من شغل قال ومن ادرك الجمعة يوم التروية من مكي وغيره قال في موضع
اخر فمن اقام بها اربعة ايام فعليهم ان يصلوا الجمعة قبل ان يخرجوا وغيره بن
القاسم يعني يتم الصلاة فلا اصح واما المسافر فليس ذلك عليه واحب الي ان لو
فعل قال ابن المواز وكان احب الي ان لو خرج الى منى ليدرك بها الظهر وانما تكلم
مالك على من لم يفعل حتى اخره الى الوقت قوله ويبيت بها ولا دم في تركه ه
يعني يبيت بمنى ولا دم عليه ان ترك المبيت وليس كترك المبيت بمنى ليلة من ليالي
بعد يوم العيد قالوا لان هذا المبيت انما هو تقريب لعرفة لا لاجل نسكه بخلاف

كره

الليالي الا حن **قوله** وكره التقدم الى منى الى اخره **ه** يعني ان مالكا رحمه الله كره الذهاب الى منى قبل يومها والى عرفة قبل يوم عرفة وان كان كلام المولف ظاهرا في كراهة التقدم الى منى في اول يومها وليس كذلك لان قوله قبل ذلك اشارة الى ما تقدم والذي تقدم انما هو الخروج الى منى يوم الثامن بعد الزوال او مقدار ما يصلي به الظهر ومعلوم ان من خرج اول النهار متقدم قبل هذا وما قدمناه في قصر الكراهة على التقدم قبل اليوم هو نص قوله في المدونة وغيرها واما تقدم الابنية والاسباب الى عرفة ففيها قولان المشهور الكراهة كما قال المولف والشاذ جوازه لما في حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم حين طلعت الشمس بعد يوم عرفة امر بقبة من شعر تضرب له بنمرة قال في الحديث حتى اتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة هذا معنى الحديث لا لفظه **قوله** ويغدوا منها بعد طلوع الشمس الى عرفة **ه** يعني يغدو من منى بعد طلوع الشمس الى عرفة قال ابن حبيب واذا خرجت من منى الى عرفة فلا تجاوز محسر حتى تطلع الشمس على ثبير فاذا جئت عرفة فانزل بنمرة فاذا زالت الشمس فرح الى مسجد عرفة وقال ابن المواز بعد ان ذكر ما حكاه المولف ولا بأس للضعيف ومن به علة ان يغدو قبل ذلك قال ابن المواز قال ابن شهاب ويجهر بالصلاة يوم عرفة **قوله** ويقف بها بعد الخطبة والصلاة **ه** يعني بعرفة وشبهه ويوقفه ظاهر متوضيا ولا اعلم في ذلك خلافا فان وقف غير متوضي او جنبا من احتلام قال في المدونة اساء ولا شيء عليه والاصل قوله صلى الله عليه وسلم افعلي ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تطهري **قوله** ويدعوا الى المغرب **ه** لا يريد خصوصية الدعاء بل يدعو ويسبح ويهلل وبالجملة يذكر الله تعالى على اي انواع الذكر وان كان قد جاء افضل الدعاء يوم عرفة قال ابن حبيب فاذا دعوت الله فاستقبل القبلة بالخشوع والتواضع والتذلل واكثر الذكر والتهليل والتحميد والتكبير والتسبيح والتعظيم والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء لنفسك ولوالديك والاستغفار وقال ابن شعبان يكثر لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير قال الباجي واراه ذهب الى الحديث الذي ذكرناه وفيه وافضل ما قلته انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له ولا يعيده الى الغروب داخل في حكم ما قبله على ما سياتي **قوله** والركوب افضل من القيام والجلوس الا لكلال **ه** يعني ان اهل عرفة افضل احوالهم الركوب ثم يليه في الفضيلة القيام وزاد اهل المذهب ان الحج راكبا افضل لموافقة فعل النبي صلى الله عليه وسلم قالوا ما لم يشق الوقوف على الدابة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اتخاذ ظهور الدواب كراسي واما الجلوس فهناك فلا يكون الا الاستراحة كما قال المولف ولا اعلم احدا فيه خلافا **قوله** والواجب من الوقوف الى اخره **ه** مراده

به ادنى ما يخرج به عن عهدة الواجب من عرفة وذكره الوقوف اشعار منه بان الراجح عنده من القولين بعد هذا هو اشتراط الوقوف ولا يكفي لكن قوله ادنى حضور كالمعارض لهذا لان الحضور اعم من الوقوف والجواب ان لفظ الوقوف هنا ليس المراد منه الحقيقة وانما المراد منه الطمانينة بعرفة سواء كان قائما او واقفا او جالسا او غير ذلك ما عدا المرور من غير طمانينة فهو المختلف فيه وانما كثر استعمالهم الوقوف هنا لانه افضل الاحوال في حق الكثير الناس والركوب لا يتاتى في حق الاكثر وشموله الركن لان الوقوف منه ما ليس بركن ولا المخرج لدمه كالوقوف نهارا ومنه ما هو قابل لذلك كالوقوف ليلا فذكر ادنى ما يخرج الوقوف نهارا ولو ترك لم يتبع في الكلام خلل ولكن ذلك كافيا في الخروج عن العهدة مجمع عليه واختلف العلماء هل يجزي الوقوف نهارا الى ان الوقوف الواجب انما هو ليلا ووقوف النهار سنة وخالف سائر الامة وعكسوا هذا الحكم فقالوا الواجب هو الوقوف نهارا ومن ترك الوقوف ليلا فعليه على خلاف بينهم في جنس هذا الدم واجمعوا ان من وقف ليلا فانه يجزيه والحاصل ان زمان الوجوب موسع واخره طلوع الفجر واختلفوا في مبداه فالجمهور ان مبداه من صلاة الظهر ومنهم من يقول من الغروب ووافق الجمهور اللخمي وابن العربي وقال ابو عمر بن عبد البر في ظاهر كلامه من اهل مذهبنا واستقر اللخمي من مسايل المذهب وليس استقراوه بالبين فلذلك لم نشتغل هنا بغير الحق ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه ما رواه عروة بن مضرس قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمزدلفة حين خرج الى الصلاة فقلت يا رسول الله اني جئت من جبل طي اكللت راحلتي واتعبت نفسي والله ما تركت من جبل الا وقفت عليه فهل لي من حج فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه صححه الترمذي وغيره فان قلت الاجزاء في هذا الحديث مشروط باوصاف منها ما وقع الاتفاق على عدم اشتراطه وهو الوقوف بالنهار قبل الزوال فالحديث اذا متروك الظاهر فوجب الرجوع الى فعله صلى الله عليه وسلم وهو انه لم ينفر من عرفة الا بعد الغروب قلت يلزم من ترك الظاهر في صورة المعارض الراجح وهو الاجماع تركه من جميع وجوهها والنبي صلى الله عليه وسلم جمع في الوقوف بين الليل والنهار وذلك هو الافضل وليس فيه بيان اي الزمانين افضل هو الواجب بل لو قيل ان الزمان الذي طال الوقوف فيه مع شدة الحر وهو النهار هو الواجب والزمان الذي اقتصر منه على اليسير مع سهولة الوقوف فيه هو المندوب وهو الليل لكان هو الظاهر لفعله وقوله صلى الله عليه وسلم فهما متطابقان ولجماعة من كبار اهل المذهب على الاحتجاج

بالحديث المتقدم اسوله تركناها خشية التطويل لظهور ضعفها وتعبير المولف
مواضع الوقوف بعرفة الا عرنة لما في الصحيح عن جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال نحرت هاهنا ومنى كلها منحر فانحروا في رحالكم وعرفت هاهنا وعرفة
كلها موقف ووقفت هاهنا وجمع كلها موقف وروي من حديث ابن عباس رضي الله
عنه وابي هريرة قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفة كلها موقف وارتفعوا
عن بطن عرنة بضم العين المهملة وفتح الراء وسكنها بعضهم وخطأ البكري
الفقهاء في ضمها قال ابن حبيب عرنة ليست من عرفة انما هي من الحرم وعرفة خارجة
عن الحرم والموقف خارج من الحرم وداخل في الحل وبطن عرنة هو بطن الوادي الذي
فيه مسجد عرفة فمن وقف في المسجد فلا حج له وهو بين ان مذهب اصبغ ان عرنة
ليست من عرفة ومثله عن ابي مصعب قال من وقف من افاضه من عرفة فلا حج
له وحكى ابن المنذر عن مالك حجه تام ويهريق دما واما المعتمر فقد قدمنا ما قاله
اصبغ وفي الموازية عن مالك من وقف بالمسجد فقد خرج من بطن عرفة ولكن الفضل
لقرب الامام وقال عبد الملك بن القاسم ليس الوقوف به بحسن واما قول المولف ويقال
ان الحائط القبلي على حد عرنة فهو خلاف ما تقدم من الا ان لاصبغ ان المسجد من بطن عرنة
وقال عيسى انما يلي عرنة من المسجد حائطه الغربي **قوله** وفي اشتراط الوقوف قولان
فنفي المار قولان **ش** قد تقدم ان المراد من الوقوف في هذا الباب انما هو المكث والطمانينة
على اي حال كان من وقوف او جلوس او اضطجاع وليس المراد منه الوقوف الذي هو انتصاب
القامة واذا تقرر ذلك فالخلاف حقيقة انما هو الاكتفاء بالمرور فلا ينبغي لمن مذهبه
الاختصار ان يجعلهما مسئلتين احداهما مفردة عن الاخرى كما فعل المولف ولذلك اتى بالفا
المعطية للسببية وان الخلاف في المسئلة الثانية ناشئ عن الخلاف في الاولى والاقرب من
القولين في النظر ان المراد الحلول في ذلك الموضع انما هو اشعار النفس بالقربة مع
ما يجب ذلك من رقة القلب وذكر اللسان بحسب ما تيسر له كل انسان فلا ينبغي على
هذا ان يجزئ المار والمغمى عليه ولا الجاهل بعرفة وان كان المشهور الاجزاء في المغمى
عليه وحديث عروة بن مضرس المتقدم يقتضي الاجزاء ايضا في حق الجاهل في هذا
الباب وهو الذي وقف بعرفة غير عالم انها عرفة على نظر في ذلك واذا قيل ان المرور
يجزئ فعال في كتاب محمد عليه **قوله** والوقت باق الى طلوع الفجر **ش** قد تقدم ان ذلك
متفق عليه وقد خرج الترمذي ومحمد وخرج ايضا النسائي وغيرهما عن عبد الرحمن
بن يعمر قال شهدت النبي صلى الله عليه وسلم بعرفة واتاه ناس من نجد فامروا رجلا
فسأله عن الحج فقال الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل صلاة الصبح فقد ادرك حجه ايام
منى ثلاثة من تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه ثم اردف رجلا فجعل

ينادي

في

في

جا

ينادي بها في الناس وقال الترمذي من اتى ليلة جمع قبل طلوع الفجر قال وكيع هذا الحديث
ام المناسك وقال ابن عيينة هذا اجود حديث رواه الثوري **قوله** ولو انشأ الاحرام فيها اجزاه
ش يعني من انشأ الاحرام ليلة عرفة اجزاه ولو بعرفة فوقف القدر المجزي فقد ادرك
عرفة ثم يفعل بعد ذلك بقية الاركان على ما يفعله من انشأ الحج من الميقات ولا خلاف
في ذلك اعلمه **قوله** ولو قرب منها الى اخره **ش** يعني ولو قرب من عرفة قبل الفجر فذكر ان
عليه صلاة ان تشاغل بها طلع الفجر قبل ادراك عرفة هذه معنى المسئلة التي فرض المولف
وغير واحد وظاهر كلامهم انها صلاة منسية خرج وقتها الاختياري والضروري وفرض
ابن بشير المسئلة فيمن ذكر صلاة العشاء من تلك الليلة وذكر المولف فيما فرض ثلاثة
اقوال فقول ابن المواز ان كان قريبا من جبال عرفة وان كان بعيدا بدا بالصلاة وان فات الحج
وهو لفظ النوادر وكان كلام المولف وقوله قريبا جدا يعطي خلافه ووجه هذا القول انه
مع القرب يقوى الظن بادراك عرفة ويضعف مع البعد لقوة احتمال الخطا في التقدير
الناشئ عن البعد **والقول** الثاني قول محمد بن عبد الحكم الفرق بين المكي والقريب من
مكة وبين الافاقي فالاول يبتدي بالصلاة والثاني يذهب الى عرفة ووجهه ظاهر
المنصور **والثالث** قول الشيخ ابي محمد عبد الحميد يصلي ايماء ماشيا حكاه عنه
ابن بشير كصلاة المسايف صورة واستدلالا واعترضه بعدم تحقق الجمع في الفرع لان
المشقة في الاصل خوف تلاف النفس وفي هذا الفرع خوف تلاف المال سلمناه ولكنه
قياس على الرخص ويمكن ان يقال على الاول ان الاسفار الشاقة مع بعد الشقة تجيش
معها على النفوس مع ضميمة تلاف المال ففي الفرع ما في الاصل وزيادة فيعود القياس
الاحرى وعلى الثاني ان القياس على الرخص المختلف في قبوله انما هو اذا كان الاصل المقيس
عليه منصوصا عليه في الشرع اما اذا كان اجتهاديا فلا نسلم وتحقيق هذا في غير
هذا الفن وحكى ابن بشير قولا اخر لم يسم قائله على عادته فيما يحكيه من الاقوال وهو
تقديم الصلاة قال لعظم مقدارها في الشرع ولاستخفافها الوقت يعني ان الصلاة والحج ان
كان كل واحد منهما من اركان الاسلام الا ان تقديم الصلاة على الحج معلوم قطعا فاذا رجح
الجنس على الجنس وجب مثله في الشخص على الشخص **واما** قوله ولاستخفافها في الوقت
فهو جيد لكن على فرض المسئلة في حق من يذكر صلاة العشاء واما على ما قلناه انه ظاهر
كلام المولف وغيره انها مفروضة في حق من ذكر صلاة فائتة قد خرج وقتها ففي استخفافها
بهذا الوقت نظر وهو محل النزاع وبالجملة ان هذا القول وقول ابي محمد عبد الحميد انما
يظهران على طريق ابن بشير اذ يبعد في حق الصابط المذكور [illegible] الحالة منسية
ان يصليها على حالة وان كان الامر فيها على الفور وقد اختلف الناس في تلك الحال انما
هو مذكور في غير هذا الموضع **ومثال** النحر الى تقديم عرفة على الصلاة وكون [illegible]

فيما

الشيخ

فيمن دخل عرفة فتذكر الصلاة وهو مار ان قلنا ان المرور على انفراده غير كاف واما
ان قلنا انه يكفي فلا شك انه يصلي وعندي لا يبعد في حق هذا ان يصلي وينوي مع الصلاة
هنالك الوقوف فيسقط الفرضان معا بفعل الصلاة المستلزم للوقوف بعرفة

فتحصل في المسئلة خمسة اقوال الانتظار بعرفة وهو اختيار اللخمي والانتظار
بالصلاة وهو القول الذي حكاه بن بشير بعرفة ابن المواز بعرفة ابن عبد الحكم اختيار
الشيخ ابن محمد عبد الحميد **قوله** ولو وقع الخطا في يوم عرفة الى اخره **ش** يعني ان اهل الموقف
بعرفة اذا اخطوا فان وقفوا الثامن او العاشر كما اذا غم الهلال فقيل بالاجزاء في
الصورتين وقيل بعدمه فيهما وقيل الاجزاء اذا وقفوا العاشر وعدمه ان وقفوا الثامن
وهو المعروف كما قال المولف **والذي** عليه جمهور العلماء حتى انكر بعضهم وجود الخلاف
فيه واختيار ابن العربي الاجزاء مطلقا لقوله صلى الله عليه وسلم صيامكم يوم تصومون
واضحاكم يوم تضحون واختيار اللخمي عدم الاجزاء مطلقا بالقياس على المخطئ وحده في
يوم عرفة ولعموم قوله صلى الله عليه وسلم من جاء ليلة جمع قبل صلاة الصبح فقد ادرك الحج
وقال الحموي ... من اهل الموسم ينزل بهم ما نزل بالناس سنة العلوي وهو وهم من عرفة
ولم يتموا الوقوف قال الحموي ولا دم عليهم واختاره ابن العربي ايضا **قال** القاضي ابو محمد
... الحاج هذا العلوي هو اسماعيل بن يوسف والسنة هي سنة احدى وخمسين ومائتين
طلع على الحاج وهم بعرفة فقتل من المسلمين خلقا عظيما وبطل الحج عليهم الا يسيرا منهم وقفوا

بالليل

انه كان يسمع تلبية القتلى وكان شانه في الفساد عظيما **قوله** ويدفع بعد الغروب
الى مزدلفة فيبيت بها **ش** ولا خلاف في ذلك ابتداء وكونه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ابن حبيب اذا دفع الامام من عرفة فارفع يديك الى الله سبحانه وادفع وعليك السكينة
وان كنت راجلا فامش الهوينا ولا تشتد وان كنت راكبا فاعنق ولا تهرول ولا
باس اذا وجدت فجوة ان تحرك شيئا لحديث اسامة **قوله** ويكره المرور بين العلمين لانها
الطريق التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** ويصلي بها المغرب والعشاء مقصورة جمعا
ولم يذكر اهل مزدلفة **ش** يعني يصلي الصلاتين بالمزدلفة كما ذكر لانه الثابت عن النبي صلى
الله عليه وسلم وفي الصحيح لما اتى صلى الله عليه وسلم لما جاء المزدلفة نزل فتوضا فاسبغ
الوضوء ثم اقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم اناخ كل انسان بعيره في منزله ثم اقيمت العشاء
فصلاها ولم يصل بينهما شيئا وقال مالك اذا اتى مزدلفة اما الرجل الخفيف فلا باس
ان يحط رحله قبل الصلاة واما المحامل والزوامل ولا ارى ذلك وليبدا بالصلاتين
ثم يحط واجازه اشهب على استحباب البداية بالصلاة الا ان يعرض عذر من ثقل بالدابة
او غيره وقال اشهب ايضا يحط عن راحلته بعد المغرب ان شاء وان لم يكن بها ثقل فلا

لا ينبغي

لا ينبغي قبل المغرب وان خفف وليتعش بعدها وقبل صلاة العشاء ان كان عشاؤه خفيفا
واما الامام اهل مزدلفة الصلاة وكاهل منى وعرفة **قوله** ومن لم يقف الا بعد دفع
الامام الى اخره **ش** يعني ان الواقف بعرفة من كان وقوفه مع الامام ودفعه ونسيره
معه فحكمه في جمع الصلاتين بالمزدلفة ما تقدم وان كان وقوفه بعرفة بعد ما دفع
الامام فنقل المولف قولين احدهما وهو مذهب ابن المواز يصلي كل صلاة لوقتها حيث ما
كان والقول الثاني وهو مذهب بن القاسم انه يفصل بين ان ادرك المزدلفة قبل ذهاب

الراجح

ثلث الليل وبين من لا يرجو ذلك فالاول يوخر الصلاة الى مزدلفة كما يفعل من وقف
مع الامام والثاني يصلي كل صلاة لوقتها وهذا التفصيل متفق عليه في غالب ظني وحكى بعضهم
عن مالك قال وهو الذي حكى على مذهب بن القاسم الجمع بينهما مطلقا لمن وقف مع الامام
فيتحصل فيها ثلاثة اقوال الجمع مطلقا وعدم الجمع مطلقا والتفصيل بين من يرجو ا
ادراك المزدلفة قبل ذهاب الثلث وبين من لا يرجوه فان جمعوا القسم الثاني من الاختلاف
رجع الخلاف الى قولين واما قول المولف او المصنف على القولين فهو اشارة الى ما علم من
الخلاف في وقت العشاء الاختياري هل ينتهي الى نصف الليل او هو مقصور على ثلثه
وذكر النصف هنا لا معنا له لان القايل به هو بن حبيب ولا نعلم له هذا التفصيل الذي
سلكه بن القاسم في صلاة ليلة المزدلفة **وقد** تقدم في اوايل هذا الكتاب انه
لابد في تخريجات الاقوال من التفطن الى ذكرنا والظاهر من هذه الاقوال الجمع لظاهر
قوله صلى الله عليه وسلم لاسامة الصلاة امامك ولا معارض الا السبب وهو الوقوف مع

بعد

الامام وقد علمت ان الصحيح عدم صلاحيته لذلك **قوله** واما من وقف وعجز عن جمعهما الشفق
حيث كان **ش** يعني واما من عجز عن البلوغ الى المزدلفة وكان مع ذلك قد وقف مع
الامام واناخ معه فانه يجمع بين الصلاتين حيث كان لحصول سبب الجمع في حقه ولا اعلم
فيه خلافا **قوله** فلو قدمهما قبله الى اخره **ش** يعني فلو قدم المغرب والعشاء قبل
مغيب الشفق واطلاق الشفق وارادة مغيبه لا يجوز لولا قرينة السياق ثم قال المولف
يعيد العشاء وهل يعيد المغرب بعد غيبوبة الشفق قولان الذي هو لابن القاسم
واستظهره اشهب هذا الذي يفهم من كلام المولف اذا اعيد الضمير المخفوض بقبل على الشفق
و ذكر بعضهم هذا الخلاف بعينه اذا اتى بالصلاتين بعد مغيب الشفق قبل بلوغ
المزدلفة ولعله المراد قال بن القاسم ومن صلى قبل ان ياتي المزدلفة وهو يسير بسير
الناس فليعد اذا بلغها قال اشهب لا يعيد وبيس ما صنع الا ان يكون صلى قبل مغيب
الشفق فليعد العشاء ابدا قال محمد وقول بن القاسم احب الينا قال بن حبيب هو كمن
صلى قبل الوقت لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة امامك **واعلم** ان احتجاج بن حبيب
بهذا الحديث يقوى على اشهب اعتراض من يعترض عليه لا انه اذا اقدم النافلة من

المشركين في الوقف الاول احتيا را سقوط الاعادة على الله راى انه لا استحب قولا اخرا اذا
فعل ذلك احتيا را اعاد وقال ابن المواز عن ملك ومن ادرك من المزدلفة من المغرب ركعة
فليقض اذا سلم الامام ولا يقطع قال ابن حبيب ومن شاء صلى ليلة المزدلفة مع الامام
وان شاء صلى في رحله ومع الامام افضل **قوله** ثم يبيت بمزدلفة فلو لم ينزل بها
فالدم على الاشهر **ش** لا خلاف ان السنة النزول بالمزدلفة والمبيت بها ما لم يعرض
عذر ما نع فان نزل بها ثم دفع منها قال في المدونة في اول الليل او في وسطه او في اخره
وترك الوقوف مع الامام اجزاه ولا دم عليه ونقلنا لفظ المدونة لما في كلام المؤلف
من الاجمال فانه قال ولو دفع قبل الفجر فلا دم وكونه قبل الفجر يصدق اولا و وسطه او اخر
بل لما قيل انه في الاخر اقرب **وقد** نقدم ان ابن الماجشون يرى ان الوقوف
بالمشعر الحرام من اركان الحج وقد اختلف المفسرون في قوله تعالى فاذكروا الله عند
المشعر الحرام هل المراد منه الوقوف هناك بعد صلاة الصبح وهو قول الجمهور كما ذهب
اليه الفقها او المراد منه المغرب والعشا بالمزدلفة قال بعضهم والمشعر الحرام
ومزدلفة وجمع وبوحوا اى اسما مترادفة وبعد هذا اختلفوا هل هو ركن ام لا القايلين ومن
بانه ركن من ذهب الى انه اكد من عرفة ويجزى الوقوف به عن الوقوف بعرفة وحكى هذا
عن الحسن رحمه الله حكاه ابن الماجشون وهو مردود بالاحاديث التى قدمنا ها قبل
هذا وما نقلناه الان عن المفسرين يتاكد وجوب الدم في حق من لم ينزل بالمزدلفة
وظاهر انه اكد من الوقوف بعد صلاة الصبح ابن المواز يستحب لليلة المزدلفة كثرة الصلاة
والذكر وكان ابن عمر يحيى بها التهجد **قوله** وارتحل بعد صلاة الصبح مغلسا **ش** يعني
انه يرتحل من مكانه بالمزدلفة بعد ان يصلى الصبح لاول وقتها الى المشعر وهو الجبل
الذى عليه الامام وقال سعيد بن جبير ما بين الجبلين موقف وقال ابن ابى نجيح
ما صب من محسر في المزدلفة فهو منها وما صب منها في منى فهو منها وقال ابن حبيب
المشعر ما بين جبلى المزدلفة ويرتفع الواقف عن بطن محسر ويقف الامام
حيث المنارة التى عليه برح قال ابن حبيب ولترفع يديك بالدعاء والذكر والرغبة
الى الله وتكثر من التهليل وتفعل في الدفع من المشعر من الذكر والسكينة مثل
فعلك في الدفع من عرفة ويهرول في بطن محسر قال ابن المواز ومن وقف به بعد
الاسفار الى قرب طلوع الشمس او لم يقف اجزاه واختلف في تعريفة **قوله** ولا
وقوف بعد الاسفار **ش** قالوا قصد المخالفة المشركين لانهم كانوا لا يدفعون الا بعد
طلوع الشمس وكانوا يقولون اشرق ثبير كيما نغير وظاهر كلام المؤلف انه يجوز
التمادى بالوقوف الى الاسفار ولا يوقف بعده وهو مثل ما في كتاب ابن المواز والمختصر
ونحوه في تهذيب الكتابين بالاسفار الذى يجوز تاخير الصلاة اليه وقال في المدونة

ولا

ولا يقف احد بالمشعر الحرام الى طلوع الشمس او الاسفار ولكن يدفعون قبل ذلك و
ظاهر كلام المدونة لا ينتهي بالوقوف الى الاسفار كما لا ينتهي به الى طلوع الشمس قال في المدونة
واذا اسفر ولم يدفع الامام دفع الناس وتركوه ومن لم يدفع من المشعر الحرام حتى طلعت
الشمس اساء ولا شى عليه وقال الشافعي الدفع بعد الاسفار وهو الصحيح وفي حديث
جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه ركب القصوى حتى اتى المشعر الحرام واستقبل
القبلة فدعاه وكبره وهلله فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس
قوله ولا قبل ان يصلى الصبح **ش** يعنى في حق من بات بالمزدلفة او نزل بها قبل طلوع الفجر
وهى السنة واما من لم ينزل بالمزدلفة ليلا وانما اتاها بعد طلوع الفجر فقال ابن القاسم
في كتاب محمد بن المواز ان نزل بها بعد الفجر ما لم تطلع الشمس فهو مدرك ولا هدى عليه ويقف
بالمشعر ما لم يسفر جدا وان دفع الامام قال وانما الذى لا يقف بالمشعر بعد دفع الامام
من بات بها او وقف معه فهذا لا يقف بعده وقريب منه ما في المدونة قال فيها ومن
بات بالمشعر الحرام ولم يقف حتى دفع الامام فلا يقف بعده ولا يتخلف عنه وان كان لم
يبت معه وانما ذهب الى عرفات فوقف بها ليلا ثم اتى وقد طلعت الشمس قال ملك فلا
وقوف له بالمشعر الحرام واستحسن ابن القاسم ان اتى قبل طلوع الشمس ان يقف بالمشعر
قال والوقوف بالمشعر الحرام بعد طلوع الفجر وبعد صلاة الصبح لمن وقف بعد الفجر وقبل
ان يصلى الصبح فهو كمن لم يقف ومعنى استحسان ابن القاسم الوقوف بالمشعر الحرام انه يجزيه
عنه لا عن المبيت بالمزدلفة وظاهر مذهب ابن القاسم ان النزول بالمزدلفة بعد طلوع
الفجر وقبل الصلاة مسقط للدم كما قيل لانه ليس بزمان الوقوف بالمشعر الحرام وقال
اشهب ان لم يعرس بالمزدلفة قبل الفجر فعليه دم **قوله** ووسع للنساء والصبيان
ان يتاخروا **ش** وهذا ثابت في السنة خرج مسلم عن ابن حبيب ان النبى صلى الله عليه
بعث بها من جمع بليل وكذلك بعث با ابن عباس رضى الله عنه في ضعفة اهله والتقديم
والتاخر الذى اراد المؤلف الرمى **قوله** ثم يسرع بمحسر **ش** لان في الصحيح ان النبى
صلى الله عليه اتى بطن محسر لما دفع من المشعر فحرك قليلا ثم سلك الطريق
الوسطى الذى يخرج على الجمرة الكبرى **قوله** ثم ياتى الى منى فيرمى الراجزه **ش**
وكذلك فعل النبى صلى الله عليه اعنى في الرمى وكان صلى الله عليه راكبا على القصوى
واردف الفضل بن العباس رضى الله عنهما وكبر مع كل حصاة قال بعضهم والتكبير
هنا برفع الصوت واجمعوا على انه من لم يكبر فلا شى عليه واما الماشى فيرمى
على حاله كما قال المؤلف ولا شك فيه ولم ارها هنا تخفيف حط الرحال او ما خف منه
قبل الرمى كما قالوا في الصلاة بالمزدلفة وبعد ذلك لعبارة الرمى ثم ينحر بعد ذلك
او يذبح على ما هو السنة في ذلك ثم يحلق و يقصر على تفضيل الحلق على التقصير

قوله فلو وطئت بيدنيه الى اخره **ش** يعني انه لما كانت السنة تقديم النحر على الحلق لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله ووقت الحلق من غير كراهة ولا يجوز ينتهي الى الزوال الرمي من اجل ذلك تاخير الحلق والنحر الى الزوال فاذا زالت الشمس حلق ولا انتظر الهدي وقوله الى الزوال يعني به وما قاربه بعده مالم يطل الظاهر هذا الذي يظهر من معنى كلامهم ولا اذكره الان نصا لهم الا ما ذكروه من الخلاف في تعليق الهدي ولعله ياتي بعد واما فعله الوطء ولبس الثياب والطيب فسياتي وانما يريد ان من طلب بدنته في هذا اليوم حكمه بالنسبة الى ما يفعله حكم من نحرها **قوله** فلو قدم الحلق الى اخره **ش** قد تقدم ان السنة في تقديم الرمي اولا ثم النحر ثانيا ثم الحلق ثالثا فلو قدم الثالث على الاول فهل يلزمه الهدي قولان اصحهما عند المولف وهو المشهور الوجوب ولو قدم الثاني على الاول والثالث على الثاني فقولان اصحهما عنده وهو المشهور اسقوطه ولعل من الموقعين يضربون عن تقديم الثاني على الاول ولا ينقلون خلافا في الوجوب اذا قدم الثالث على الاول وظاهر كلام المولف ما قدمناه وينقلون الخلاف في تقديم الثالث على الثاني وهو اقرب الى صحة النقل ومنهم من يعبر هنا عن الواجب بلفظ الفدية وهو لفظ المدونة ومنهم من يعبر بالدم والفرق بينهما ان الاول يخير فيه بين ثلاثة اشيا والثاني هدي الا الاجزا فصيام وسياتي والعبارة الاولى اقرب الى السداد على ان الصحيح سقوط الفدية والدم مطلقا في جميع الصور الثلاث ففي الصحيح عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما **فقال** وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع بمنى للناس يسالونه فجاءه رجل فقال يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان انحر قال اذبح ولا حرج ثم جاءه رجل اخر فقال يا رسول الله لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج قال فما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج وفي الصحيح ايضا من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قيل له في الحلق والرمي والذبح والتقديم والتاخير فقال لا حرج ونفي الحرج على سبيل العموم يشمل الفدية وغيرها وفي الصحيح ما كنت احسب يا رسول الله ان كذا وكذا قبل كذا وكذا ثم جاء اخر فقال يا رسول الله ما كنت احسب ان كذا قبل كذا لهولاء الثلاثة قال افعل ولا حرج **ومن** هذا المعنى اذا قدم الافاضة على الثلاثة المذكورة فعن مالك الاجزاء مع الهدي وقيل لا يجزيه وهي كمن لم يفض وقيل بعيد ما بعد الرمي والنحر وكذلك اذا رمى ثم افاض قبل الحلاق قال فلا يجزيه وقال ايضا يعيد الافاضة بعد الحلاق وقال في الموطا الا ان يهريق دما والصحيح الا شيء عليه في شيء من ذلك وهو مذهب الشافعي وجماعة لما في الترمذي وصححه من حديث علي رضي الله عنه

عنه افضت قبل ان احلق قال احلق او قصر ولا حرج وفي بعض طرق البزار والدارقطني وغيرهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتقدم افضت قبل ان ارمي قال ارم ولا حرج **قوله** ثم يأتي مكة للافاضة الى اخره **ش** يعني ان الحاج اذا حلق بمنى فالافضل له ان ياتي مكة للطواف وقد اختلفت الاحاديث هل طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم نهارا او ليلا ففي الصحيح من حديث جابر الطويل ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فافاض الى البيت فصلى بمكة الظهر خرجه مسلم وظاهره انه قدم الطواف على صلاة الظهر بمكة وخرج ايضا من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخر الطواف يوم النحر الى الليل ورواية جابر عند بعضهم ارجح لانه ضبط في الحج ما لم يضبطه غيره واما كراهة مالك ان يسمى طواف الافاضة طواف الزيارة فنحو مما خولف فيه فاجاز ذلك اهل العراق وغيرهم وهو الصحيح لان في البخاري زرت قبل ان ارمي وقال بعضهم انما كره هذا اللفظ في طواف الافاضة وفي اتيان قبر النبي صلى الله عليه وسلم لوجهين احدهما ان الزائر اعلى من المزور والنبي العلو هنا فلا ينبغي ان يستعمل فيه اللفظ المقتضي لذلك الثاني ان لفظ الزيارة يقتضي التخيير وطواف الافاضة احد اركان الحج واتيان قبر النبي صلى الله عليه وسلم مندوب اليه فلا تخيير فيهما ومنهم من قال الكراهة انما هي من اجل استعمال لفظ القبر يعني في قول القائل زرنا قبر النبي صلى الله عليه وسلم وكل هذه الوجوه ضعيفة وتصورها كاف في بيان ذلك وقد تقدم ما يدل على جواز ذلك في الطواف **وفي** الحديث من زارني ميتا فكانما زارني حيا وفي الحديث اللهم لا تجعل قبري وثنا يعبد اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور انبيائهم مساجد **قوله** فان اخر طواف الافاضة الى اخره **ش** يعني انه لم يسع قبل طواف الافاضة اما لانه احرم من مكة او لانه مراهق ولغير ذلك حتى وجب عليه السعي بعد طواف الافاضة ثم اخر ذلك كله حتى انقضت ايام منى وطال ذلك عليه دم فان **قلت** قد علم ان الحكم المرتب على مجموع امرين او امور لا يلزم ترتبه على كل واحد من ذينك الامرين او من تلك الامور لما ثبت ان جزء السبب لا يستقل بالحكم واذا ثبت ذلك فالمولف انما ذكر وجوب الهدي على من اخر مجموع الطواف والسعي واما من اخر احدهما خاصة فلا يتناوله كلامه بل يكون كلامه مقتضيا لسقوطه بناء على ان دلالة المفهوم الذي يعتبرها هو كثيرا مع ان المنصوص في المذهب استقلال تاخير طواف الافاضة بوجوب الهدي **قلت** في كلام المولف اشارة الى ان الحكم هاهنا يترتب على كل واحد من الاجزاء كما يترتب على مجموعها لانه يقول فليطف وسيعى ومن غير تعرض للسعي فكانه يقول وكذلك لو تراخى بترك الا الطواف خاصة لطاف واهدى وكذلك هو المنصوص هنا وقد قال ابن القاسم في العتبية والموازية من دفع من عرفة بعد الغروب فمضى الى

ملبوه فما هو فليرجع ايضا حراما ثم قال وعليه هدي لسائر ما ترك من الجمار وغيرها
وقد ترك في هذه الصورة مجموع امور كل واحد منها مستقل بوجوب الهدي مع انه
جعل هديا واحدا كافيا في مجموع ذلك قوله ثم يعود الى منى للمبيت ش اشارة الى
انه لا يلزمه الرجوع بإثر الطواف بل يكون موسعا عليه في بقية النهار ان شاء اقام
بمكة وان شاء رجع على ان ظواهر نصوصهم استحباب المبادرة بالرجوع الى منى
وروى اشهب عن مالك في العتبية من افاض يوم النحر يوم جمعة هل يقيم حتى يصلي الجمعة
قال احب الي ان يرجع الى منى ومثله في كتاب ابن المواز وقال مالك للرجل ان يطلع اهله
بمكة ايام منى ليصيب منهم او ينظر في ظهره … ما لم يختلف كل يوم او يطيل للاقامة
فظاهر هذا ما اشرنا اليه من رجحان المبادرة بالرجوع الى منى قوله ويبيت بها ثلاث
ليال للمتعجل ليلتين ش يعني ان ذلك المبيت هو ثلاث ليال لغير المتعجل وليلتين
للمتعجل قال بعضهم ولا خلاف ان من سنن الحج المبيت بمنى ليالي التشريق الا من ولي
السقاية من آل العباس رضي الله عنه ولرعاء الابل اما رعاء الابل فسيأتي من الكلام
عليهم واما العباس فروى ابن عمر رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس ان يبيت
بمكة ايام منى من اجل سقايته وقال عمر لا يبيتن احد من الحاج ايام منى وراء العقبة
وقال مالك هي العقبة التي عند الجمرة التي يرميها الناس يوم النحر مما يلي مكة قال
عنه ابن المواز ان بات ليلة من وراء العقبة فعليه هدي لان ما وراءها ليس من منى
وقال عنه ابن عبد الحكم ان اقام اكثر ليلته بمكة ثم اتى الى منى فاقام فيها باقيها
فلا شيء عليه حتى يبيت ليلة كاملة واوجب الهدي في ترك المبيت ولو كان ذلك
لضرورة قال في المبسوط من زار البيت ثم مرض بمكة فبات بها فعليه هدي يسوقه من
الحل الى الحرم وانظر قوله زار البيت هل هو خلاف لما تقدم من كراهية ان يقال
طواف الزيارة او الكراهة مقصورة على … لطواف الافاضة ولا يتناول
مثل هذا وان صح هذا الذي يكن فيما نقلناه من حديث البخاري حجة والله اعلم قوله ويرمي
كل يوم الى الجمرة ش حصى الخذف حصى ما بلا الى الصغر كانت العرب ترمي على وجه
اللعب تجعله بين السبابة والابهام من اليسرى ثم تقذفه بالسبابة من اليمنى
وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم غداة العقبة وهو على راحلته هات القط لي فالتقطت
له حصيات من حصى الخذف فلما وضعتهن في يده قال بامثال هؤلاء اياكم والغلو
في الدين فانما اهلك من كان قبلكم الغلو في الدين وكره الحجارة عنه صلى الله عليه وسلم
من حجره واما قول المؤلف ففيه اكبر … في المدونة انما تؤخذ اكبر وهو يحتمل
ان يكون شرطا اعني كونها اكبر وان يكون على وجه الاستحباب والذي في المدونة ان
ذلك مستحب قال فيها واستحب مالك ان يكون حصى الجمار اكبر من حصى الخذف قليلا

جل

ذلك

وخالف

وخالف مالك في ذلك اكثر الشيوخ لعيب الاحاديث الواردة والحق ان الامام رحمه
الله لم تبلغه الاحاديث في ذلك لانه في الموطا انما حكى عن بعض اهل العلم انه يكون
مثل حصى الخذف وعقبه بان قال واكبر من ذلك قليلا اعجب الي وقيل في الاعتذار وجه
اخر بان حصى الخذف لا تنضبط لان فيها الصغير والكبير فاستحب الاكبر لاستلزامه
القدر المشروع وفيه نظر وقال عطا هي مثل طرف الاصبع وقال الشافعي هي
اصغر من الانملة طولا وعرضا وكان ابن عمر يرمي الجمرة بمثل بعر الغنم قوله ولفظها
اولى من كسرها من حيث شاء ش يعني ان مذهب مالك ان لفظها افضل من اي المواضع
شاء اولى من ان تكسر والمجرور الثاني متعلق بالمبتدا الذي هو لفظها ولا يجوز الفصل
بينهما كما فعل المؤلف لان لفظها مصدر ينحل لان والفعل فلا يجوز ان يخبر عنه قبل تمام
صلته واستحباب اللفظ راجح على الكسر للحديث المتقدم من استحباب كسرها فانما
ذلك خشية ان يرمى بما قد رمي به ولذلك استحب القاسم وسالم والشافعي وفعله
ابن عمر رضي الله عنهم اخذها من المزدلفة والحديث المذكور ايضا دليل على خلاف ذلك
لان غداة العقبة انما كان ذلك ابن عباس بمنى كذلك جاء … لفظ الغداة يستعمل
من طلوع الفجر وهم كانوا حينئذ بالمزدلفة ولعل الالتقاط كان وهم بالمزدلفة ويقوي
ذلك ان جابر بن عبد الله قال لما بلغنا وادي محسر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
خذوا حصى الجمار من وادي محسر قلت حديث جابر هذا ضعيف لان فيه عبد الله
بن عامر الاسلمي وفي صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث بام حبيبة رضي الله عنها
من جمع بليل كذلك فعل بسودة رضي الله عنها وفي الصحيح ايضا من حديث ابن عباس
رضي الله عنه قال بعث بي رسول الله صلى الله عليه وسلم بسحر من جمع في ضعفة اهله
قال الباجي يستحب اخذ حصى العقبة من المزدلفة قاله ابن حبيب قال ولا وجه له الا
الاستعداد بالجمار لان الداخل الى منى يقصد جمرة العقبة قبل ان يحط رحله فيجب
ان تكون حجارته معدة ليتصل مشيه بالوصول ولا يفصل بينهما بطلب الجمار وكسرها
واما غيرها من الجمار فان يرميها في اليوم الثاني بعد الزوال فيتسع الوقت لطلب
الجمار قوله ويكره ما رمي به الا ان حصاة ش قول ابن القاسم هذا هو المشهور وروى محمد
عن اشهب فيمن نفدت حصاة واخذ حصاة من الجمرة انها لا تجزيه وروى ابن وهب فيمن
سقط منه حصاة انه يأخذ من موضعه حصاة مكانها فيرمي بها مكان التي
سقطت فهذا مثل المشهور وقد … والذي … الاباحة وروى ابن القاسم عن مالك
ان تيقن انها التي سقطت فليأخذها وانه ليكره ان يأخذها من الجمار التي رمي بها
وان لم يتيقن فان اخذها وهو لا يتيقن انها التي سقطت منه فارجوا ان يكون
خفيفا فهذا يقرب من قول اشهب ومذهب الشافعي مثل المشهور عندنا وقال

بعض اهل المذهب يعيد ما دامت ايام منى وان ذهبت فلا شيء عليه قال بعضهم
الخلاف انما هو اذا رمى بما رمى به غيره واما لو كان الرمي بحصاة واحدة فانه تجزيه
قال ابن عبد البر وروي عن ابي سعيد الخدري وابن عباس وابي الطفيل رضي الله عنهم ان ما
تقبل منها رفع قال الابهري فلذلك كره الرمي بما قد رمي به قال والاصح انه قد تجزيه
مرة ولا يتعبد به ثانية كالعتق في الكفارات وهذا المعنى ايضا لاحظ فيه بعضهم
فاشار الى اجراء الخلاف المتقدم على الخلاف في استعمال الماء المستعمل للعبادة
قال ابن عبد البر والذي تقدم عن ابي سعيد وابن عباس وابي الطفيل هو احسن ما قيل
في قلة الجمار مع كثرة الرمي بها هنالك **قوله** سبعا في كل جمرة ه الاقرب انه
حال من النكرة المخصصة بالعدد والنعت وهو قوله قبل هذا احدى وعشرين حصاة
ان قوله ايضا في كل يوم من فاعل يسف وكذلك حصاة بعد حصاة حال بعد حال لحصات سبعا
ومتنا بعة نعت لسبعا وما اشبها حال ايضا ولا خفا بصاحبها ومستقبله في مبني الجمار
انما هو في الثلاثة ايام بعد يوم النحر واما جمرة العقبة يوم العيد فقد تقدم انه
يرميها على الحال التي عليها من المشعر الحرام من مشي او ركوب قال مالك في المبسوط
ومن ركب في المشي او مشى في الركوب يوم النحر فلا شيء عليه واما التكبير فقد تقدم
انه فعل النبي صلى الله عليه وسلم يكبر كلما رمى حصاة وسيأتي بعد هذا ان شاء الله
ذكر بعض الاحاديث الدالة على ذلك وتقدم ايضا ان من تركه فلا شيء عليه
قوله فلو رمى اكثر اعتد بواحدة ه يعني انه لو جمع بيده سبع حصيات او اقل
او اكثر ورمى بها مرة واحدة فانها تحسب بحصاة واحدة لانه محل تعبد فيمن خالفه
وكذا الحكم في الرميات به وقال ابو حنيفة يجوز رمي السبع في رمية واحدة **قوله** فذلك مع
الاولى سبعون حصاة والمتعجل تسع واربعون ه يعني مجموع ذلك مع جمرة العقبة
يوم النحر سبعون لان غير المتعجل يرمي احدى وعشرين في كل يوم من الايام الثلاثة
بعد يوم النحر فثلاثة في احدى وعشرين بثلاثة وستين مع سبع في يوم النحر
فالمجموع سبعون ويسقط في حق المتعجل احدى وعشرين من سبعين فالباقي تسع
واربعون وهذا هو المشهور وسيأتي مذهب ابن حبيب **قوله** ويشترط كونه حجرا
ه يعني يشترط كون المرمي في الجمرة حجرا فلا يجزئ غيره عند مالك وابن ابي ذيب ومن
ولا طين يابس وعلى ذكري اني رايت بخط الشيخ ابي علي حسن بن ملوك من
طبقة الامام المازري يوكفا في الاحجار النفيسة وكذلك الجاهر في حق من يقيد
عليه حصاة فلم يجز الا ذلك وكذلك يشترط كونه رضاضا لا وحضا وهذا كله في
المدونة واحتج له بان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك قال في المدونة وان اصابت المحمل
ثم مضت بقوة الرمية الاولى حتى وقعت في الجمرة اجزاه والعذر بينهما او بين ما

قاله

قاله المؤلف ظاهر **قوله** والعاجز يستنيب وعليه الدم ه يعني ان العاجز عن الرمي لمرض
او غيره يستنيب غيره في ذلك حتى يكون عليه الدم بعد ذلك وقال محمد عن اشهب لا
دم عليه وروي الابهري ان الدم وجب لعدم تحقق العجز لانه قد يتحقق انه لا يقدر
على الرمي ولو تحامل لعجز وانكره الباجي لان من المرض من لا يعجز وطلق في المختصر
ان حج المريض المحض في ايام التشريق ولو اخر الى اخرها وان لم يرج رمي عنه واجزا
وتردد بعضهم في موافقته لما تقدم ومخالفته فانظره قال في المدونة ثم يتحرا
المريض وقت الرمي فيكبر عند كل حصاة وليقف الرامي عند الجمرتين وقال بعض الشيوخ
اختلف في وقوفه عند الدعا قال في المدونة وحسن ان يتحرا المريض ذلك الوقت
فيدعو وكان التكبير عنده مع كل حصاة اكد من الوقوف للدعا **قوله** لا طفل وصبي
لا يحسن الرمي ه كلامه في هذا بين والفرق بين الصبي والعاجز عن الرمي خاصة
ان الرمي في حق الصبي جزء من افعال الحج التي تفعل بالصبي والفاعل في الحقيقة انما
غير الصبي فلا يلزم في الرمي عنه هدي كما لا يلزم مع ذلك عنه في سائر الافعال من
وقوف او طواف او غير ذلك والمريض هو الفاعل لسائر الاركان واذا فعل عنه
الرمي خاصة مع انه اخذ بسائر الافعال صار كان الرمي لم يقع البتة الا ترى انه اذا
صح اعاد ما رمي عنه ولهذا استشكل بعض الحذاق الامر بالرمي عنه لانه لا
يسقط عنه الهدي بذلك كما لا يسقط اذا تركه مطلقا وما كون الدم على من اخر
اذا لم يرم حتى لا يحسنوا وترك الرمي من يحسنه من الصبيان فقد تقدم ذلك **قوله**
خارج قبل الفوات صار كالناسي ه يعني فيرمي عن ما مضى وعليه الدم وانظر
هل يخرج في الناسي ايضا ان لم يذكر الا بعد ايام منى فعليه الهدي والرمي وان حضر
الناس ولم تغرب الشمس رجع ورمى ولا دم عليه وان كان قبل حضور الناس فلا شيء
عليه وقال مالك في هذا القسم الاخير عليه الهدي وحيث قلنا انه يقضي فانه يرمي
الجمرة الاولى عن اليوم الاول والثانية ثم الثالثة ثم يرمي عن اليوم الثاني كذلك ثم الثالث
كذلك ولا يرمي الاولى ثلاث مرات عن الايام الثلاثة **قوله** وبدا بالجمرة التي تلي مسجد
منى الى اخره ه التي تلي مسجد منى هي الدنيا والوسطى قرب المسجد ايضا وهي
عند العقبة الاولى وفي صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يرمي الجمرة الدنيا
بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم يتقدم حتى يستقبل فيقوم مستقبل القبلة
فيقوم طويلا يدعوا ويرفع يديه ثم يرمي الوسطى ثم ياخذ بذات الشمال
ويقوم مستقبل القبلة ثم يدعوا ويرفع يديه ثم يقوم طويلا ثم يرمي جمرة العقبة
من بطن الوادي ولا يقف عندها ثم ينصرف ويقول هكذا رايت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يفعل والذي عليه اكثر اهل العلم هنا رفع اليدين وهو الذي دل هذا الحديث عليه

فهذا هو المذهب الا توقيت في مقدار الدعاء الا الاطالة وروي عن ابن عمر مقدار
سورة البقرة وروي عنه سورة ال عمران وروي سورة يوسف وعن ابن مسعود
رضي الله عنه انه كان يقف في الاولى مقدار سورة البقرة مرتين وعند الثانية
مقدار قراءتها مرة واستحب ابن حبيب ان يكون قيامه عند الثانية دون قيامه
عند الاولى واما وقوفه بعد رمي الوسطى ذات الشمال فهو الذي دل عليه الحديث
المتقدم وقاله غير واحد وذكر غير واحد من شيوخ المذهب ان مذهب مالك وقوفه
في الوسطى كوقوفه في الاولى واختياره ذات الشمال هو مذهب ابن المواز وان لم
يقف ولم يدع فلا حرج عليه عند اكثر العلماء وقال الثوري عليه دم **قوله** ويكبر
الحاج بمنى ذكر الله وقتا بعد وقت **ه** كان عمر رضي الله عنه يكبر اول النهار في
قبته او خيمته كان من هنالك رافعا صوته يكبر الناس بتكبيره ثم يكبر اذا ارتفع
النهار ثم يكبر اذا زالت الشمس كذلك ويكبر الناس كذلك حتى ترتج منى بالتكبير
حتى يبلغ ذلك مكة وبينهما ستة اميال ثم يكبر بالعشي هكذا ايام منى كلها
قوله واهل مكة في التعجيل كغيرهم على الاصح **ه** يعني انه اختلف المذهب
هل لاهل مكة ان يتعجلوا اولا والذي رجع اليه مالك انه قال لا الا ان ذلك الا لعذر
من تجارة او مرض قال ابن القاسم وقد كان قال قبل ذلك هم كغيرهم
وهو احب الي وهو الاصح كما قال المولف لعموم قوله تعالى فمن تعجل في يومين
فلا اثم عليه ويسقط عن المتعجل كما قال المولف رمي اليوم الثالث وهو احدى
وعشرون حصاة ومبيت ليلة وقول ابن حبيب قال فيه الشيخ ابو محمد ليس بقول مالك
ولا اعلم من يذهب اليه من الصحابة ولا يسقط عنه على مذهبه الا المبيت قال
فيرميهن وكان ابن حبيب قاس ذلك على الرعاة **قوله** قال مالك لا يعجبني لامام الحاج
ان يتعجل قيل هو مذهب الشافعي ايضا وقاله ابن عمر في الموطا وقال ابو حنيفة
له التعجيل ما لم يطلع الفجر لانه اذا طلع الفجر حل الرمي عنده والا ولو رد اول(?)
الليلة انما امر بالمقام فيها من اجل رمي النهار فاذا غربت الشمس كان له
التعجيل **قوله** ... التزم رمي اليوم الاتي واتفاقا به يحرق(?) عليه انه تعجل في يومين واذا غربت
الشمس بمنى فجهل وتعجل في ليلته فعليه هدي ولا يشترط في صحة التعجيل الا
يبيت بمكة خلافا لابن الماجشون وابن حبيب فانهما قالا اذا تعجل غير المكي فلا
يبيت بمكة قال ابن حبيب فان بات بها رجع الى منى فرمى قال ابن حبيب فان لم
يرجع للرمي فعليه هدي قال الباجي كان يلزم ان يوجب عليه هديا اخر لتركه
المبيت واذا جاوز العقبة قبل غروب الشمس جاز له التعجيل وان لم يكن ظاهر(?)
فليقف ولا شيء عليه قاله اصبغ قال في كتاب ابن المواز ومحمد وليس ينبغي(?)

التعجيل

التعجيل فنزل له بمكة ان يبقى في الدار ما لم تغب الشمس بمكة فاذا غابت
فليقم حتى يرمي من الغداة وفي الموازية والعتبية لابن القاسم عن مالك ومن تعجل
فاتى مكة وافاض وانصرف فكان من مره على منى ولم ينفر منها حتى غابت الشمس ولا
يضره قال في كتاب محمد وكذلك لو لم يكن نسيه الا انه نسي شيئا فرجع له فغابت الشمس
فلينفر ولا يضره **قوله** وارخص للرعاة الى اخره **ه** معنى ذلك انه ارخص للرعاة اذا
رموا مع الناس جمرة العقبة يوم النحر ان يذهبوا الى ابلهم فيمكثوا بقية يوم
النحر والليلة المقبلة واليوم الذي يليه والليلة التي تليه ثم ياتوا في اليوم
الثالث فيرمون عن الثاني ثم عن الثالث وقال محمد بن المواز يجوز ذلك لهم ويجوز
لهم ان ياتوا ليلا فيرموا ما لهم في ذلك اليوم وجاء الوجه الاول عن النبي صلى
الله عليه وسلم ذكره مالك في الموطا وجاء الوجه الثاني ايضا عنه صلى الله عليه وسلم ذكره
عطا وخرج الدارقطني عن عاصم بن عدي **فالرخص** رسول الله صلى
الله عليه وسلم ارخص للرعاء للابل في البيتوتة ان يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين
بعد يوم النحر فيرمونه في احدهما قال مالك ظننت انه قال في الاول منهما ثم
يرمون يوم النفر قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح ولم ياخذ مالك بما اطلقه هذا
من جواز تقديم الرمي بل اخذ بما في موطاه واجاز غيره ذلك كله من تقديم وتاخير
قوله وللرمي وقت اداء الى اخره **ه** اما تقسيمه وقت الرمي الى الاداء والقضاء
والفوات فصحيح على المذهب وربما نوقش وقت الفوات لان اضافة الوقت الى
عبادة ما يقتضي صحة ايقاعها فيه على وجه ما والا فليس بوقت لها واختلف
العلماء في اول وقت اداء جمرة العقبة فمذهب الشافعي في جماعة الى جواز تقديم
الرمي قبل الفجر بشرط ان تكون بعد نصف الليل قيل ويجيء على مذهبه ان الحج في العام
الواحد مرتين لانه اذا رمى حل له طواف الافاضة وهو اخر الاركان ويمكنه
فعل الرمي والطواف ما بينهما وقد تحلل التحلل الاكبر ثم يرجع الى عرفة فيدركها
قبل انقضاء الليل ولا سيما في ليل دجنبر وقال مالك في طائفة اول ذلك طلوع
الفجر وقال اخرون منهم ابو حنيفة طلوع الشمس ومن حجة الشافعي حديث عائشة
رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل ام سلمة رضي الله عنها يوم
النحر فرمت الجمرة قبل الفجر ثم مضت فافاضت وكان ذلك اليوم الذي يكون رسول
الله صلى الله عليه وسلم تعني عندها قال ابن عبد البر هذا الحديث اسنده الثقات
وقال ابن المنذر رفع احمد حديث ام سلمة وقال الاثرم واعتل فيه بعلل وفي النسائي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم اهله وامرهم ان لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس
خرجه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وهو حجة لابي حنيفة ومن وافقه واما

انتهاء اداء جمرة العقبة الى الغروب منصوص اهل الروايات على استحباب على
المذهب ما قبل الزوال وفي العتبية عن ابن القاسم ووقت الرمي من يوم النحر
من طلوع الشمس الى الزوال فاذا زالت فات الرمي الا العليل وناسي ولو رمى بعد
الزوال فلا شيء عليه ولكن في صدر النهار اصوب في ذلك اليوم واما في ايام منى
فمن حين تزول الشمس الى ان تصفر فاذا اصفرت فقد فات الرمي الا المريض او
الناسي قال ابن عبد البر واجمعوا ان وقت الاختيار في جمرة العقبة من طلوع الشمس
الى الزوال وانها ان رماها قبل غروب الشمس فقد اجزأ عنه ولا شيء عليه الا
مالك فانه قال استحب له ان ترك جمرة العقبة حتى امسى ان يهريق دما يجيء به
من الحل قلت لا يريد بقوله امسى ما بعد الغروب بل العشي وذلك انه عقبه بقوله
واختلفوا اذا رماها بعدما غابت الشمس ومن الغد فنقل عن مالك الهدي ونفى
الخلاف الذي في المذهب وعن ابي حنيفة لا شيء عليه اذا رماها ليلا او نهارا
في الغد قلت ونقل ابن عبد البر ايضا الاجماع في اول وقتها مع ما تقدم للشافعي
وما بعد نصف الليل ولمالك بعد الفجر ومن وافقهما على ذلك واما قول المؤلف وبـ
قضاء لا اداء على المشهور فهو النقل الصحيح ونقل ابن بشير عن الباجي انه تردد في
الليل هل هو قضاء او اداء وكذلك الليلتين الباقيتين بالنسبة الى ما قبلها
وتبعه على ذلك ابن شاس ولم اره في المنتقى واحتج بعضهم للشاذ بالحديث المتقدم
في الرخصة لرعاة الابل وفي ذلك نظر **والحديث** ان رجلا قال يا رسول الله
رميت بعدما امسيت قال لا حرج ولفظ امسيت هنا حجة لبعضهم فيما بعد
الغروب **قوله** وترمى قبل الفجر اعاد وكذلك النساء والصبيان ه يعني ان لكل
يوم جمرة اي سهمه وقد تقدم استحبابه صدر النهار وما في محل القدر ذلك **قوله**
واما بعدها من الزوال الى الغروب ه يعني فاما وقت اداء رمي ما بعد
جمرة **يوم** النحر من زوال الشمس الى غروبها وتقدم ما للشافعي وابي
حنيفة في منتهى وقت الرمي وتقدم ايضا في العتبية لابن القاسم فيما بعد الاصفرار
قوله وافضله عقيب الزوال ه يعني قبل الصلاة قال مالك في الموازية احب ان من
رمى بعد الصلاة فلا بأس وليعد من رمى قبل الزوال وفي الصحيح عن جابر بن عبد
الله قال رمى رسول الله صلى الله عليه الجمرة يوم النحر ضحى واما بعد فاذا زالت
الشمس **قوله** والقضاء في الجميع الى الرابع ه يعني ان من ترك جمرة حتى خرج وقت [رمى]
الاداء التي لها المتفق عليه او المختلف فيه فقضاؤه فيما بعد الى ان تغرب الشمس
من الرابع وبالغروب ينقضي الوقت اداء وقضاء وهو اول وقت الفوات وهو معنى
قوله والفوات وقد ذهب بعض العلماء الى ان الرمي انما يفوت بطلوع الفجر من

اخر

اخر ايام التشريق من الليلة التي بعد الثالث عشر **قوله** وقال الباجي قضا كل يوم تاليه
ه بالتاء المثناة من فوق ولام بعد الف اسم فاعل من تلاه وفي بعضها بالثاء
المثلثة اوله ونون عوض اللام ورايته في بعض الحواشي المنسوبة الى الشيخ ابن
[illegible] بمعنى وفيه نظر يمنع من ذكره انا لم نجد كلام الباجي هذا في المنتقى
لا بالتصريح ولا بالتلويح ولا ما يدل بالاشتغال بالنظر في الضبطين المذكورين
والذي في المنتقى انما هو ما نصه اذا ثبت ذلك فان اول وقت اداء الرمي لكل يوم
من ايام التشريق من زوال الشمس فيه واخره غروب شمسه ووقت القضاء
من غروب شمسه الى وقت ايام التشريق من الليل والنهار سواء في القضاء بين ذلك
ما روي عن مالك في رمي رعاء الابل الجمار انهم لا يرمون اليوم الذي يلي يوم النحر
الا في اليوم الذي بعده قال الا انه لا يقضي شيء حتى يجب فاذا وجب ومضى كان القضا
بعد ذلك انتهى كلام الباجي فانت تراه كيف نص على ان وقت القضاء ممتد من
غروب الشمس كل يوم الى اخر ايام التشريق وليس فيه اختصاص بالثاني ولا
بالتالي ولا فيه ايضا ان محل الخلاف هو القضاء يوم الرابع كما يعطيه كلام المؤلف
قوله ومن نسي ابدا الحاضرة الى اخره ه يعني ان من نسي رمي الجمرة الاولى من اليوم
الاول ويذكره بعد ان رمى لليوم الثالث فانه يرمي عن اليوم الاول المنسي ثم
يعيد رمي جمرة اليوم الثالث والضمير المنصوب من قوله واعادها راجع الى
الحاضرة بخلاف الضمير من المخفوضين قبله فانهما راجعان الى المنسية والمخفوض
من قوله ما بينهما راجع الى المنسية والحاضرة ومعناه كالمؤكد لما دل عليه قوله
في يومها الا ترى انه لو اقتصر على قوله وما بعدها لكان ظاهرا في انه يلزمه
الاتيان بجميع ما بعد المنسية سواء كان من يومها او مما بعد ذلك فلما قال في
يومها خرج عنه ما بعد يومها ولذلك احتاج ان يقول واعادها اي اعاد الحاضرة
واما قوله كما في الصلاة فيحتمل ان يرجع هذا التشبيه الى قوله واعادها
اي يعيد الجمرة الحاضرة كما يعيد الصلاة الوقتية من تذكر منسية وعلاها اي [ويحتمل]
يرجع الى قوله ولم يعد ما بينهما لان كما في اليوم الثاني قد خرج وقتها فلا يعيد
كما لا يعيد من صلى المنسية الا ما كان في الوقت ولا يعيد ما خرج وقته ويحتمل
ان يرجع الى الامرين معا **واعلم** ان المؤلف لم يتعرض الى كيفية الترتيب
اذا كان المنسي من اليوم الثاني وذكر في اليوم الثالث لظهور حكمه من الصورة
التي ذكرها وتردد بعض الشيوخ اذا تذكر في اخر اليوم الثاني او الثالث جمرة من
الاول وقد كان رمى ليومه الا انه لما قضى المنسية وما بعدها من يومها لم
يبق من النهار الا قدر ما يوقع فيه جمرة واحدة هل يقتصر على اعادة جمرة العقبة

خاصة لا بقا الى الجمرات او يكون بادراكه لبعض الوقت فمدرك جميعه ولان الجمرات
الثلاث كعبادة واحدة او تسقط عنه جميع الثلاث اذ لا يمكنه ان ياتي بها كلها
الا في الليل والاعادة لاجل الترتيب قصروها على النهار خاصة بدليل على القول
بان الليل وقت قضا لا وقت اداء **قوله** واذا نسي الاولى والوسطى اعاد ما بعدها
على المشهور **الخ** يعني اذا نسي فقدم الوسطى على الاولى او قدم الوسطى و
الثالثة على الاولى وتذكر قبل فعل الاولى فانه يرمي الاولى ثم ان لم يكن رماها ثم
يعيد ما بعدها وهاذا اذا كان في يومها فلا ينبغي ان يختلف في الامر بلا
عادة وانما يختلف في الوجوب والاستحباب اذا ردوا هذا الباب الى الصلاة لان
الجمرات الثلاث ان كانوا كعبادة واحدة وجبت الاعادة لان ترتيب الادا
لم يحصل كما لو قدم السجود على الركوع وان كانت عبادات متعددة كانت
الاعادة استحبابا كما اذا تذكر الظهر بعد ان صلى العصر وقبل غروب الشمس
واما ان كان ذلك في غير يومها ففيه قولان على غير طريق واحد من المتاخرين
قوله وان كانت حصاة واحدة الى اخره **الخ** يعني انه ان ترك حصاة من الجمرة
الاولى والثانية او الثالثة من يومها او من غيره ففي ذلك ثلاثة اقوال احدها
انه لا يكتفي برمي حصاة واحدة ويرمي تلك الجمرة وما بعدها من يومها وهو
المشهور والثاني انه لا يكتفي برميها ويعيد ما بعدها من يومها والثالث
الفرق بين ان يتذكرها في يومها او بعد ذلك فان تذكرها في يومها اكتفى برميها
مع ما بعدها وان تذكرها في غير يومها رمى الجمرة كلها مع ما بعدها والقول
الاول عن اشهب والقولان الاخيران عن ابن القاسم والاقرب القول الاول لا
شتراط التتابع في رمي الحصاة مع الاختيار بالاتفاق حتى انه لو فرق متعمدا
لم يجزه ويفرق القول الثالث لئلا تقع الجمرة الواحدة بعضها اداء وبعضها
قضاء **قوله** وعلى المشهور اذا لم يذكر موضعها الى اخره **الخ** يعني اذا فرعنا
على القول المشهور من الاقوال الثلاثة وهو انه لا يكتفي برمي حصاة واحدة اذا
علم موضعها فما الحكم اذا لم يعلم موضعها هل يرمي الجمرة الاولى بحصاة ثم يرمي الثانية
والثالثة بسبع سبع او يرمي كل جمرة بسبع سبع وجعل هذا الفرع مبنيا على
المشهور من الاقوال الثلاثة غير بين اذ لا فرق بين ان يجهل موضعها او يعلم وبعيد
ان يقال اذا علم موضعها لم تجزه حصاة واذا لم يعلم اجزته حصاة واحدة قال الابهري
وكذلك ينبغي مثل هذا الفرع من بقيت بيده حصاة لا يدري موضعها قال في العتبية
وفي كتاب ابن المواز من رواية ابن القاسم واذا شك في حصاة من الاولى بعد ان رمى
فليرم فيها بحصاة ثم يعيد الجمرتين بعدها بسبع سبع واما ان بقيت بيده حصاة

مقوبر موجر في نسخ

او حصاتان

او حصاتين الايدري من ايها هي فليبتدي الرمي من اوله بسبع سبع قال وقد قال
انها مثل الاولى واختار بعض الشيوخ في هذه الفروع المشكوك فيها ابتدا الرمي
من اوله قال لان رمي حصاة يوجب شكا في الزيادة من غير اصلاح لذلك الشك فيقع
في رمي ثمان في الجمرة الواحدة بخلاف الشك في الزيادة في الصلاة فقد اشار الشرع
الى انه يجبر بالسجود **قوله** وفيها لو رمى بخمس خمس الى اخره **الخ** يعني انه لو رمى
ثاني يوم النحر او فيما بعده الجمرة الاولى بخمس ثم الثانية والثالثة كذلك ثم علم
بذلك في يومه فانه يرمي الاولى بحصاتين ثم الثانية والثالثة بسبع سبع والاشهر
عليه والمسالة في المدونة اتم مما ذكر لانه تكلم فيها على ما اذا ذكر ذلك من يومه
او من بعد غده واستغنى المولف عن ذلك ربما فهمه من قوله فيما تقدم ابدا بالحاضرة
اتا بالمنسية وايضا فان مراده بالتنبيه على هذه المسالة على خلاف المشهور من
الاقوال الثلاثة لانه قدم ان كان المتروك حصاة لم يكتف بالاتيان بها و
هاهنا وقع الاكتفا بالحصاتين وقد تقرر ان عدم الاكتفا مطلقا هناك انما
هو لاشهب واما ابن القاسم فله القولان الاخيران ولا منافات بين الثاني منها وبين
هذه المسالة بخلاف الاول والثالث وبين ما ذكره المولف منها **قوله** ولو رمى
كل جمرة بسبع سبع عنه وعن صبي اجزاه ولو كانت حصاة حصاة على المشهور
الخ يعني انه اذا رمى الجمرة الاولى عن نفسه ثم عن صبي ثم الوسطى كذلك ثم
العقبة كذلك فانه يجزئ عنه وعن الصبي اذ لا مانع وما يتوهم من الموانع فليس
بمانع اذ الواقع انما هو التفرقة بين كل جمرتين بجمرة عن نفسه وجمرة عن
الصبي وكذلك ايضا في جمرات الصبي وهذه تفرقة يسيرة وكذلك الصواب اذا رمى
عن نفسه حصاة وعن الصبي حصاة لان الذي وقعت به التفرقة في الصورة هو
بعينه الذي وقعت به في الصورة الثانية الا انه في الصورة الاولى وقع بين الجمرات
وفي الصورة الثانية وقع بين الحصا وبين ذلك ان القائل بالقول الشاذ قال لا
يعتد الا بحصاة واحدة بعد من الجمرة الاولى وانما لم يجعل الحصا الواقع عن
الصبي مانعا من البناء على تلك الحصاة وجب الا يكون مانعا من البنا على سائرها
اولى واحرى لان ما بقي بعد ذلك اقل تفرقة ويحتمل ذلك بتنبيه الاجزاء عن
الصبي ولو الاولى من كلام الامن تاعية ولو الثانية بجمعي ان قال ابن المواز
ولو رمى الجمار كلها بحصاة حصاة لكل جمرة حتى اتمها سبعا سبعا ولم يرم الثانية
بست والثالثة بسبع يعني لان ست حصيات من الجمرة الثانية وقعت قبل
استيفاء الاولى ومجموع الثالثة وقع قبل كمال الثانية والترتيب بين الثلاثة
شرط ولم يحصل وهذا هو الفرق بين هذه الصورة وبين الصورة التي قبلها على

اولى

ها

ثانية

المشهور لان قصارى الامر في التي قبلها انه رمى عن الصبي قبل استيفاء
الرمي وذلك مكروه واما الصورة الاخيرة فما اتا بالترتيب الذي هو شرط يوجب
ان يبقى في العمرة ولهذا المعنى قال ابن القاسم ان رمى الجمرة الاخيرة ثم الوسطى
ثم الاولى اعاد الوسطى ثم الاخيرة ولو رمى الاولى ثم الاخيرة ثم الوسطى
اعاد الاخيرة قوله وفي ترك الجميع او جمرة او حصاة هدي ش يعني ان الواجب
في جزء الجمرة وهو حصاة مثل الواجب في الكل كما في الفدية الا انها اذ لبس قلنسوة
وسراويل وقميصا وخفين وتطيب في وقت فليس عليه الا فدية فلو فعل بعض ذلك ثم
لو ترك حصاة او جمرة واهدى في ثاني يوم ثم ترك مثل ذلك في اليوم الثاني او الثالث
لوجب هدي اخر وهذا الذي قاله المولف من لزوم الهدي هو ظاهر المذهب وحكى ابن
المواز عن مالك فيمن ذكر بعد ايام حصاة ذبح شاة وان ذكر جمرة ذبح بقرة قال ابن
المواز فان كانت الجمار كلها فبدنة وذكر عن عبد الملك فيمن ذكر حصاة الى ست
فشاة وان كانت سبعا فهو كالجميع بدنة ما لم تكن جمرة العقبة وفي تقدم مذهب
عبد الملك فيمن ترك جمرة العقبة مجملا وتفصيله ما حكاه ما حكاه ابن المواز انه
قال عنه ان لم يرمها في شيء من ايام الرمي بطل حجه وزاد عنه ابن حبيب فان لم
يرمها يوم النحر حتى امسى فعليه دم ويرميها في ليلته وان ذكرها في اليوم الثاني
او قبل انقضاء ايام منى رماها وعليه بدنة قال وان ذكر منها حصاة الى ست
ثم ذكرها في ايام منى فيكرمه ما نسي فقط وعليه دم وانما عليه بدنة ان لو
ذكر رميها كلها وقوله هذا يقتضي ان التفرقة الكثيرة عنده في الرمي لا توثر
وذهب اليه غيره قوله ويجب الدم مع القضاء على المشهور ش تقدم الكلام على
اوقات الرمي ولمعنى وقت الاداء منه وقت القضاء والفوات ولا اشكال ان من يوجب
الهدي على من رماه في الليل وعلى من ترك رمي الرمي الاول واتا به في اليوم الثاني
او الثالث انه يرى ذلك قضاء واما من يسقط الهدي فقد يحتمل ما قاله المولف
انه يرى سقوط الهدي يمنع القضاء وقد يحتمل انه اداء عنده وهو ظاهر كلام
جماعة من الائمة خارج المذهب ولكن تاخير الرمي هكذا مكروه عندهم د

وللحج تحللان

تحللان احدهما رمي جمرة العقبة ش يعني ان التحلل من احرام الحج و
استبيحت الامور التي كان ممنوعا منها لا يكون دفعة كما في العمرة والما يكون
شيئا بعد شيء والطائف في ذلك انهما تحللان وان بالرمي يحل لبس المخيط وستر
الراس ولا يحل النساء واختلف العلماء في الطيب والصيد فلا كثر على جواز
ومنع منهما مالك واصحابه لما جاء عن عمر انه قال في خطبته حل له كل شيء الا النساء
والطيب قالوا وكذلك الصيد وانما لم يتعرض له عمر لان ذلك المكان ليس بموضع

حيد

صيد فلم تدع الضرورة الى بيانه والصحيح جواز الطيب لما صح عن عائشة رضي الله
عنها طيبت النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يحرم ويوم النحر قبل ان يطوف بالبيت
بطيب فيه مسك وعبر المولف عن الطيب حينئذ بالكراهة وذكر في القرينة على هذا منع
التفريق قولين وانما يتحقق لزوم الفدية اذا كان المنع معه على التحريم قوله
والحلاق والتقصير تحلل ونسك ش يعني ان مذهبنا ان الحلاق والتقصير يجمع
الامرين كونه نسكا كالرمي ويستلزم التحلل وفي التحلل الاول كطواف الافاضة هو
في التحلل الثاني الا ان التشبيه حقيقة انما هو بين طواف الافاضة وبين الرمي
وعلى انه نسك قال مالك فيمن لم يقدر على حلاق راسه ولا على التقصير من وجع به
فعليه هدي بدنة فان لم يجد فبقرة فان لم يجد فشاة فان لم يجد فصيام ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجع قال الشافعي في احد قوليه انه تحلل خاصة كلبس الثياب
وفائدة الخلاف تظهر في تقديمه على النحر فان كان نسكا فلا فدية وان كان تحلل
فالفدية هكذا القياس اولى ما تقدم من الحديث ويظهر ايضا في ترك كل
واحد منهما اعني الحلاق والتقصير الى انقضاء الحج فمن يراهما من النسك اوجب
الهدي ومن يراهما تحللا فلا هدي عنده في ذلك واحتج اهل المذهب انه نسك
بقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين روسكم ومقصرين
وما لم يكن مشروعا ليس لذكره فائدة كما لا يحسن لبس الثياب هنا والطيب
وبقوله صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال
رحم الله المحلقين قال واو رحم الله المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال
والمقصرين قالوا دعا للمحلقين والمقصرين وفضل المحلقين وذلك مستلزم
للثناء المقتضي للمشروعية واجيب عن هذا بانه كان في عمرة الحديبية وحين
فرغ من الكتاب قال يا ايها الناس قوموا فانحروا واحلقوا قال الراوي فوالله
ما قام واحد وفي اخر الحديث فحلق بعض وقصر بعض فدعا لهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم قالوا فما للمحلقين ظاهرهم لم يتربصوا وانكر يشكوا قال لنا المشار
اليه تعود السنة لا للمشروعية التي زعم الخصم واجيب عن ذلك بانه في الصحيح عن يحيى
بن الحصين عن جدته انها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع دعا للمحلقين
ثلاثا وللمقصرين مرة واحدة وهو مخالف لما قال الراوي المتقدم من انه يشعر
انه يحتمل ان يكون السبب ما ذكر ثم استمر في حجة الوداع كما في الرمل في الطواف
وغير ذلك مما شرع لسبب وبقيت المشروعية بعد زوال ذكر السبب قوله والحلق
يوم النحر بمنى افضل ش معناه ينبغي للحاج ان يبادر بالحلق اثر رمي جمرة العقبة
ولا يوخره وكذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فان اخره عن يوم النحر فلياتي به في منى او في

مكة قبل خروجه ايام منى فلا شئ عليه وقال ملك في الذي يذكر الحلاق ليلة قبل
طواف الافاضة لا حلق وليرجع الى منى فيحلق ثم يفيض فان لم يفعل ذلك وحلق
لمكة اجزاه **قوله** ولو اخره حتى بلغ بلده حلق واهدى ذكره بلوغ البلد غير
محتاج اليه بل يوهم وجوب الرجوع الى مكة قبل ذلك وليس كذلك والذي نص عليه
مالك وابن القاسم ان من ذكر الحلاق بعد ايام منى حلقه واهدى وفيد بيد العالم
ذلك بالبعد قال ليس ذلك بحد وفي المختصر من افاض قبل الحلاق فقد اختلف فيه فقيل
يرجع ثم يحلق ثم يفيض فان لم يفعل فلا شئ عليه وقيل ينحر ويحلق ولا شئ عليه والاول
احب الينا ويريد انه لم يكن نحر قبل ذلك **قوله** فان وطئ قبل فعليه اهدى الجاف الصيد
ه فقد تقدم انه لا يجوز الوطئ ولا شئ من الاستمتاع من النساء قبل طواف الا
فاضة فان وطئ قبل الحلاق والتقصير ففي الموازية والعتبية من رواية ابن
القاسم عليه هدي قرب او بعد قال والمراة كذلك **قوله** والاخر بطواف الافاضة
ه يعني والتحلل الاخر بطواف الافاضة يحل له ما كان ممنوعا منه قبل ذلك
منع تحريم كالنساء او منع كراهة كالطيب ولا يضر بقاء الجمار والمبيت لمنى
بلا خلاف **قوله** ولا يتم نسك الحلق الا بجميع الراس ه تنبيها منه على خلاف
الشافعي انه يكفي ثلاث شعرات وخلاف ابي حنيفة انه يكفي الربع وقال ابو يوسف
يكفي النصف وفي الصحيح من حديث انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتا منى ثم اتى الجمرة فرماها ثم اتى منزله ونحر ثم قال للحلاق خذ واشار الى جانبه
الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي رواية بدا بالشق الايمن فوزعه
الشعرة والشعرتين من الناس ثم قال فالايسر فوضعه الى ابي طلحة **قوله**
والتقصير مجزئ وهو السنة للمراة ه يعني ان الرجل يجوز له الحلاق والتقصير
والافضل الحلاق للحديث المتقدم واما المراة فسنتها التقصير ويكره لها الحلاق
ومن حديث ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على النساء
الا الحلق انما على النساء التقصير وقال الحسن من حلق راسه مثله وكذلك قال الوانشي
بنت تسع وعشرين واما الصغيرة فيجوز ان يفعل بها الاحرار وتسقيه في الرجال
ان يجز من قرب اصوله هذا معنى ما له في الموازية لان فيها قال مالك ليس تقصير
الرجال ان يا خذ من اطراف شعره ولكن يجزه جزا وليس مثل المراة فان لم يجزه
واخذ منه فقد فيجزيه وقال الابهري معناه ان ياخذ منه ما يقع عليه اسم التقصير
وليس ذلك بان يا خذ اليسير من شعر راسه قال الباجي وفي هذا نظر لانه قد منع
ان يفعل منه ما تفعله المراة والذي تفعله المراة يقع عليه اسم التقصير ولو كان
الذي يا خذ من اطراف شعره لا يقع عليه اسم التقصير لم يجزه وقد قال مالك انه يجزيه

وانما اراد المبالغة في ذلك على وجه الاستحباب فهذا كلام الباجي والذي قصر يك
شاس وتبعه المولف والله اعلم وهو اقرب لما في ظاهر الكلام عبد الوهاب في المدونة لعمري
واذا انتقص فليا خذ من جميع شعره وما اخذ من ذلك اجزاه فظاهره خلاف ما تقدم
عن الموازية وعلى ذلك حمله التونسي وهو ابين النظر ان التقصير صادق عليه **قوله**
واقله ان ياخذ ه يعني ان اقل ما يكفي من التقصير الاخذ من جميع الشعر قصيره
وطويله كذا نص عليه في الرواية مع ما يصدق عليه اسم التقصير من غير اعتبار
بانملة او اقل او اكثر واما نقله القوليين اذا اقتصر على البعض والقول بالاجزاء لم
اجده منصوصا في المذهب بعد البحث عنه **قوله** وان لم يمكن لتصميغ او بسارة او
عدم تعين الحلق ه يعني ان شرط التخيير بين الحلق والتقصير امكان كل واحد
منهما او مع التصميغ يتلبد الشعر بعضه على بعض فلا يمكن التقصير وكذلك
قصر الشعر جدا وهو المراد بقوله او بسارة ولا يمكن التقصير ايضا واما قوله او
عدم فيعني او عدم الشعر ولا يمكن حينئذ كل واحد من الحلق والتقصير ولهذا
يعبرون عنه بانه يمر الموسى على راسه وروي في هذا المعنى عن ابن عمر ورفعه الى النبي
صلى الله عليه وسلم قال من الاصلع يمر الموسى على راسه وروي ابن عمر ايضا عن النبي
صلى الله عليه وسلم من لبد راسه للاحرام فقد وجب عليه الحلاق والحديثان ضعيفان
عندهم **قوله** في المراة تاخذ قدر الانملة وفوقها او دونها قليلا ه يريد ان هذا
القدر هو المستحب في حق المراة لما جاء عن ابن عمر ان نساء يقصرون قدر الانملة
وقالت عائشة يكفيها قدر التعريف واما الجزء من ذلك فقد تقدم انه اقل ما
ينطلق الاسم عليه وقد قال مالك ليس عندنا في ذلك حد معلوم وما اخذ منه الرجل
والمراة اجزا وقال ابن حبيب والتبليغ بالحلاق يريد والتقصير الى عظم الصدغين
منتهى طرف اللحية وكان ابن عمر ياخذ من لحيته حينئذ ما جاوز القبضة ويا خذ من
شاربه واطرافه ولا ياخذ من عارضيه وحكا محمد عن مالك ما يقرب منه وقال محمد
في المختصر ومن اخر طواف السعي من مراهق وشبهه فانه اذا رمى جمرة العقبة
فيحلق ويحل له ما يحل لمن طاف وسعى وذهب ابن الجهم الى انه ان كان قارنا فلا يحلق
بعد الرمي حتى يطوف ويسعى ويقرب من معنى قول مالك هذا ما رواه اشهب فيمن
دخل بعمرة مخلا وانشا الحج من مكة واخر الطواف فانه اذا رمى الجمرة فليس له
لبس الثياب قبل ان يطوف **قوله** ومن رجع الى منى الراحة ه اي زالت الشمس
من اخر ايام رمي الجمار وصلى الظهر بمكة والمستحب الا يرحل حينئذ بل ينزل
بالمحصب وهو ابطح مكة حيث المقبرة قال بعضهم وذلك مستحب عند جميع العلماء
وقال عياض هو بين مكة ومنى والى مكة اقرب ولو لم يضاف البطحاء وهو الكوفيين عنكم

اخف منه عند الحاجبين وظاهر الانا وان الخلاف فيه بين المتقدمين وفي الصحيح عن
عايشة رضي الله عنها نزول الابطح ليس بسنة وانما نزله رسول الله صلى الله عليه لانه
كان اسمح لخروجه اذا خرج وعن ابي رافع لم يامرني رسول الله صلى الله عليه
حين خرج من منا ولكني جيت فضربت قبته فجا فنزل وعن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه
وابا بكر وعمر كانوا ينزلون بالابطح وعن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه صلى
الظهر والعصر والمغرب والعشا بالابطح ثم هجع هجعة ثم دخل مكة وكان ابن عمر يفعله (بالبطحا و)
وقال بعض الشيوخ واختلف قول مالك في التحصيب هل هو مشروع اولا وينبني
على ذلك اختلاف هل يقصر الصلاة فيه او يتم ولا شي على تارك التحصيب نص عليه ابن
حبيب وغيره ناسيا او جاهلا ولا خلاف اعلمه في ذلك وروى ابن حبيب عن مالك ان
التحصيب لغير المتعجل واما المتعجل فلا اراه ذلك قال واذا وافق يوم الجمعة يوم النفر
فلا احب للامام ان يقيم بالمحصب وليدخل مكة ليصلي الجمعة باهل مكة قوله واذا
عزم على السفر طاف طواف الوداع ويسمى طواف الصدر هـ ظاهره انه يسمى
بالاسمين معا والاول اشهرهما وفي كتاب ابن المواز رواية اشهب عن مالك انه كره (من)
ان يقال طواف الوداع قال ويقال الطواف ولا خلاف انه مشروع من حيث الجملة
وفي الحديث الصحيح ان النبي صلى الله عليه قال لا ينفرن احدكم حتى يكون اخر عهده الطواف
بالبيت وهو ايضا على كل من اراد الخروج من مكة من الذكران والاناث والعبيد
والصبيان قاله ابن حبيب عن مالك وروى ان عمر رضي الله عنه قال في خطبته اذا
نفرتم فلا يصدرن احد حتى يطوف فان اخر المناسك الطواف بالبيت وقال ابن عباس (اخر)
وابن عمر طاف رسول الله صلى الله عليه وقد كان رجال يخرجون يعني ممن يستخفهم
ولولا ظاهر قول عمر فان اخر المناسك الطواف لقلنا انه عبادة مستقلة بـ
نفسها لا تتعلق بالنسكين الا ترى انه يؤمر به غير الحاج والمعتمر وهو
المقيم بمكة من اهلها او من غيرهم اذا اراد السفر منها ولا يؤمر به الحاج اذا خرج
باثر طواف الافاضة ولا المعتمر اذا خرج عقيب السعي والحلاق فيتوجه مع النسكين
وبدونهما قوله ولا يرجع في خروجه القهقرا الى اخره هـ تنبيه على من استحب
ذلك وقال مالك في المختصر لا باس بان يصدر قبل دخول البيت وقال عنه ابن المواز دخول
البيت حسن وقد صلى فيه النبي صلى الله عليه ولم اسمع انه اعتق شيا من اساطين
البيت ولا باس بدخوله في اليوم مرارا قبل ما راينا احدا من الناس على دخوله فقال ابن
الجهلة الجفاف قال ابن حبيب وكان عمر بن عبد العزيز يقول اذا دخله هـ
اللهم انك وعدت الامان لمن دخل بيتك وانت خير منزول به في بيته اللهم
اجعل امان ما تؤمنني به ان تكفيني مؤنة الدنيا وكل هول دون الجنة حتى تبلغنيها

بن حنك

بن حنك بن حبيب وان قدرت المراة على دخوله مع النسا فلتفعل لما في ذلك من الرغبة
وقد دخلته عايشة رضي الله عنها مع نسايها قوله ولو عرج بعده الى اخره هـ يريد
انه لا يخرج عن ظاهر الحديث وهو ان يكون اخر عهده الطواف بتعرجه عن شغل يسير
لانه اثر من ضرورات المسافر بخلاف طول المقام قوله ولو برز به الكري الى اخره هـ
وحكم في هذا الموضع بحكم خارج البلد لان مثل هذا معهود في السفر ان يقيم
المسافر بطرف البلد ليسير منه ولا يكون ذلك منه تركا للسفر والا فانه يقصر (٧)
الصلاة حتى يخرج من ذي طوى وكذلك ليس على اهل ذي طوى هدي اذا انتقلوا وقد نووا
كما تقدم وهو مراد المولف بقوله وان كانت من مكة قوله ويرجع للوداع ما لم يبعد
وقد ورد له عمر من مر الظهران هـ قال البكري بين مر الظهران وبين مكة ستة عشر
ميلا وقال بعض الشيوخ ثمانية عشر وما قاله المولف هو لمالك في المدونة وقال ابن
القاسم له ان يرجع ما لم يخش فوات اصحابه ومنع كريه وقيل لمالك في كتاب ابن
المواز فمن نسي الوداع حتى بلغ مر الظهران قال لا شي عليه وقال ابو حنيفة يرجع
ما لم يبلغ المواقيت فان بلغها لم يرجع وعليه دم وقال الشافعي يرجع من مسافة
لا تقصر فيها الصلاة وقال الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم قوله ولا دم في تركه هـ
هذا بين اذ لم يكن من المناسك وقد تقدم قول عمر رضي الله عنه وكذلك لعذر وفي الصحيح
ان صفية بنت حيي رضي الله عنها حاضت فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه فقال
احابستنا هي فقيل له انها قد افاضت قال فلا اذا واستفتت ام سليم بنت
ملحان رسول الله صلى الله عليه وحاضت او ولدت بعدما افاضت يوم النحر فاذن
لها فخرجت ولم يذكر ان على واحدة منهما هديا وقد تقدم قول ابي حنيفة في وجوب
الدم ومثله عن الثوري واختلف قول الشافعي قوله ويكفي طواف العمرة والافاضة
اذا خرج من فورهما هـ لتناول ظاهر الحديث لذلك ولانه يصدق على كل واحد منهما
انه قد نفر منها واخر عهده الطواف بالبيت قوله ومن خرج ليعتمر الى اخره هـ
قرن في المدونة الجعرانة بالتنعيم وهو ابين مما ذكره المولف لبعد الجعرانة من
مكة وقرب التنعيم منها لانها على فرسخين منها قال الخطابي فالجعرانة بين الطايف ومكة (مكة)
وهي الى مكة اقرب واذا سقط الوداع عن الابعد فاحرى الاقرب وروى اشهب عن مالك
فيمن دخل من جدة ثم اراد ان يخرج ليعتمر هل يودع قال ان شا فعل او ترك وانما
الذي قال عمر لا يصدر حتى يكون اخر عهده الطواف بالبيت فيمن افاض ثم عاد الى
منى ثم صدر فليصدر بالطواف فاذا طاف هذا الطواف الذي هو اخر نسكه ثم اقام اياما
ثم اراد الخروج فليس عليه ان يودع ان شا فعل وترك وقال عنه ابن عبد الحكم الوداع
من مثل الجحفة احب الينا في رواية ابن القاسم وقال عنه اشهب فيمن قدم معتمرا ثم اراد

ان يخرج الى الرباط فيبرمن الوداع في سعة **قوله** ويحبس الكرى الى اخره **ه** يعني ان المراة اذا حاضت او نفست قبل الافاضة او الوداع فانه يجبر الكرى على ان يقيم بسببها الا جل طواف الافاضة ولا يقيم عليها للوداع وكذلك يقيم عليها مدة النفاس وان كان المؤلف لم يتعرض لمدة النفاس استغناء عنه بقوله ما يحبح فيه بحيضتها بريد او نفاسها بحرف المعطوف لدلالة المعطوف عليه ويذكرهما معا اول الكلام في قوله ويحبس الكرى على الحائض والنفسا ومعنى قوله ما لحج بحيضتها الى ما تقدم في باب الحيض ان كانت معتادة بعادتها والاستظهار عند من يقول به ثم تطوف حينئذ وان كان بعض شيوخ قال لا تطوف هذه حتى تجاوز خمسة عشر يوما ويفسخ الكرا وهو بعيد من لفظه وان كانت معتادة بخمسة عشر يوما وتستظهر بيوم او يومين فقال مدة شهر ونحوه وقيل انه لا يحبس على النفسا لانه يقول لو اعلمه انها حامل واذا قلنا انه لا يحبس في النفاس فسوا علمها او لم يعلمه كانت حاملا حين عقد الكرا واختلف هل تقييده ما يتعلق ما سقطه مره وتوقف فيه اخرى وروي ان بقا للطهر يوما او يومين حبس الكرى مع الرفقة وان بقوا ايام ما لم يحبس الكرى ونحوه وقول المؤلف كان ذلك في الامن هو اختيار الشيوخ في زماننا وقبلهم ونقله من اللباد ولم يسمه فانه وهو مذهب ابن المواز وقال المولف بنا على هذا القول ان الكرى يفسخ وقيل يكون من غيرها على ذمتنا وقال مطلقا اذا اشترطت عمرة المحرم فحاضت عند ذلك قبل ان تعتمر قال ملك لا يحبس على هذا كريها ولا يوضع له ذلك شي من الكرا ولم يره كالحج **وقوله**

المعطوف المعتمر **ه** تعرض انه لما تسمى افعال الحج ذكر منها المعطوف المعتمر والمحظور المنجبر وقد تعرض انهما ليسا من افعال الحج حقيقة

قوله الجماع مفسد قبل الوقوف موجب للقضاء والهدي **ه** لا خفا ان قوله مفسد انما ذكر بالاجماع يستلزم الصحيح من ذلك بالاجماع كما هو منصوص عليه لما جاء من ظاهر قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وفي الحديث ان رجلا من جذام جامع امراته وهما محرمان فسال الرجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهما اقضيا نسككما واهديا هديا ثم ارجعا حتى اذا جئتما المكان الذي اصبتما ما اصبتما فيه فتفرقا ولا يرى احد منكما صاحبه وعليكما حجة اخرى فتقبلان حتى اذا كنتما بالمكان الذي اصبتما ما اصبتما فتفرقا ولا يرى واحد منكما صاحبه فانما نسككما واهديا وقال عمر وعلي وابو هريرة رضي الله عنهم فيمن اصاب اهله وهو محرم بالحج يفترقان لوجههما حتى يقضيا حجهما ثم عليهما حج قابل والهدي **قوله** والنسيان يعذرنا كالعمد **ه** تنبيه على خلاف الشافعي الذي فرق بين العمد والنسيان وساوى بينهما في ايجاب الكفارة في الصيام

وفرق

وفرق ملك بين الصيام وساوى بينهما في الحج ولكل من القولين وجه **قوله** فان وقع بعد الوقوف وقبل طواف الافاضة ورمي الجمار الى اخره **ه** معنى هذا ان من وقع الوطي بعد الوقوف بعرفة وقبل مجموع طواف الافاضة مع رمي جمرة العقبة او قبل احد هذا المجموع ففي ذلك ثلاثة اقوال احدها ان الحج فاسد والثاني انه صحيح والثالث المشهور الفرق بين ان يقع قبل هذا المجموع في يوم النحر واحرى قبل ذلك اعني ليلة المزدلفة فيفسد الحج وبين ان يقع بعد يوم النحر قبل الطواف والرمي او في يوم النحر ولكن بعد احدهما فلا يفسد وقال ابو مصعب ان وقع بعد طلوع الفجر من ليلة النحر فعليه العمرة والهدي وان كان قبل طلوع الفجر فسد وهذا قول رابع والقولان الاولان لمالك والثالث مذهب المدونة والعتبية انه اذا وقع قبل طواف الافاضة يفسد لتمكن التنافي من اجزاء الماهية ولا فرق بين يوم النحر ولا بعده ودعوى الفطا في طواف الافاضة بعد يوم النحر يحتاج الى دليل وليس يجود **قوله** واذا لم يفسد الى اخره **ه** يعني اذا فرعنا على عدم الافساد اما على المشهور او على احد الاقاويل السابقة فان كان قبل الافاضة او من اتيانها او بعدها وقبل الركعتين بعد رمي جمرة العقبة فانه ياتي بالطواف وركعتيه وهو مراده بقوله اتيانهما معا ثم يعتمر بعد ذلك بعمرة ويهدي وهو المشهور وقيل يكفر واستضعف القاضي اسماعيل قولهم في المشهور ياتي بالعمرة ليجوز الطواف في احرام صحيح فان هذا الاحرام الثاني يوجب طواف عمرة الطواف الاول فالثاني به احرص عند الذي في الزمة وما في الزمة عند الاتيان به فالجزء عنه وفيه نظر فانه اذا كان سببه الاحرام الثاني انما هو جبران الثاني الاول فلا يسلم انه اوجب طوافا غير الطواف الاول **قوله** وان كان بعد الطواف الى اخره **ه** يعني وان احتاط اولا فقدم طواف الافاضة على رمي جمرة العقبة ثم جامع ثانيا فانه ينعكس الفعل يعني بالنسبة الى الفرع الذي قبل فيكون المشهور وجوب الهدي خاصة والشاذ وجوب عمرة والفرق للمشهور وجوب الوطي قبل الطواف وبعده ظاهر لركنية طواف الافاضة وعدم الركنية في جمرة العقبة **واعلم** ان ظاهر كلام المؤلف في هذا الفرع وفي الذي قبله التسوية بين يوم النحر وغيره في كل ما ذكر وذكر ابن المواز عن اشهب وابن وهب انه ان وطئ يوم النحر بعد الافاضة وقبل الرمي فسد حجهما وظاهرهما عمرة وهدي وان كان بعد ذلك فهدي خاصة فيكون قولا رابعا وقول المؤلف وعليه هدي احتراز ان فات الرمي صحيح لان العزم ان الوطء وقع قبل رمي جمرة العقبة وبعد الافاضة فان بقي زمان رميها على ما تقدم ورماها فيه لسقط الهدي بسببهما وان انقضت ايام الرمي او بعضها ما زال القضا ورماها فيه وجب الهدي لاجل تركهما مطلقا او لاجل الاتيان بها في وقت القضا **قوله** وفي قضا القضا الفاسد الى

في

اخره ه‍ يعني انه اختلف المذهب هل يجب عليه اذا فسد قضاء الحج ان ياتي
بحجتين احدهما قضاء على الحجة الاولى التي افسدها اولا والثانية قضاء عن القضاء
الذي افسده ثانيا او حجة واحدة ذكرها ابن القاسم ولم يجبه محمد قوله والمشهور الا قضاء
في قضاء رمضان ه‍ يعني واختلف اذا جرى مثل هذا في قضاء رمضان ولكن المشهور
مطلقا سقوط القضاء عن القضاء ويحتمل انه يريد على طريق المقابلة ان المشهور
في الحج الوجوب ويحتمل ان يريد نفي المشهور مطلقا فلا يترجح احد القولين على
الاخر من جهة الشهرة والاحتمال الاول اقرب وقد تقدم الكلام في مثل هذا المعنى
في كتاب الصيام وان الراجح سقوط القضاء قوله ويفسد العمرة ايضا اذا وقع قبل
الركوع ويجب القضاء والهدي ه‍ لما تكلم على افساد الحج انتقل الى الكلام في افساد
العمرة واذا وطئ قبل الركوع فلا شك في فساد العمرة لتمكن المانع من اجزاء
الماهية ولاستكمالها في عدم الفساد اذا وطئ قبل الحلاق لان الحلاق ليس بركن
وسكت عما اذا وقع الوطء فيما بين ذلك وانظر هل يفسد العمرة كما اذا وقع
قبل الركوع والجامع ظاهر ويجري ذلك على ما اذا وطئ الحاج يوم النحر قبل الطواف
هذا ان حمل كلامه قبل الحلق على ما بعد السعي واما ان حمل على ما بعد الركوع فقد حصل
فيه الصورة التي ذكرنا سكت عنها وفي المدونة اذا طاف المعتمر وسعى ولم يقصر
فاصاب اهله الى ان يوحش بيد الشاب حتى يقصر وقال ليس قبل ان يقصر فلا شيء عليه وان
وطئ قبل ان يقصر وبعد ان اخذ من بعض شعره فعليه الهدي ويقع في بعض النسخ
بعد قوله واما قبل الحلق فيجبر بالهدي زيادة على المشهور فيكون على هذه
الزيادة في فساد العمرة قولان المشهور انها لا تفسد وتجبر بالهدي والشاذ
انها تفسد وانما يحسن الخلاف في فسادها اذا كان ما قبل الحلق بعد ما بين
الركوع والحلق فتقبل الزيادة المذكورة على ما ذكرنا من الاحتمالين في كلامه قوله
بحجة القضاء على المشهور ه‍ معناه ويجبر الهدي الواجب بسببه فساد الحج
والعمرة في حجة القضاء وعمرة القضاء على المشهور من القولين انه يجبر في الحجة الفاسدة
والعمرة الفاسدة وهذا القياس لانه اذا وجب كونه جبرا انما وجب كونه مع مجبوره
وظاهر الحديث المتقدم والضمير المجرور راجع الى الحج والعمرة قوله والجماع والمني
في الافساد على نحو موجب الكفارة في رمضان ه‍ يريد المني الخارج على سبب
مكتسب كادامة النظر او عن قبلة ما او مباشرة ويعني ذلك قوله على نحو موجب
الكفارة لان الكفارة اذا كان سبب المني اختيارا وانما قال على نحو ولم يقل بما يوجب
بينهما من كل الوجوه لان التفاصيل المذكور في كتاب الصيام لم يقع لاهل المذهب
مثلها في كتاب الحج وربما وقعت المخالفة بين البابين في مسائل والاقرب بهما ما
تقدم

قضا

الجماع

ما تقدم من التسوية في الجماع بين العمد في هذا الباب وليس كذلك في كتاب الصيام
قوله واذا لم يفسد فالهدي لا غير ه‍ يعني ان حكم المني بغير ما لا افساد فالواجب الهدي
ولا يتعدى به الى العمرة وان وجد ذلك في بعض المسائل فليس ذلك لكونه سببا وانما
هو لامر اخر وهو مذكور فيما تقدم كبقاء بعض اركان الحج او زمان الاداء او غير ذلك
ومراد المؤلف بقوله في اخر رواية اشهب فقط نفي الزيادة المعهودة في هذا الباب
من عمرة مع الهدي او القضاء لا نفي الزيادة مطلقا لان نصها ليس على الذي يذكر اهل
حتى يتول حجا قابلا ولا عمرة عليه وعليه هدي يدنه ويتقرب الى الله بما استطاع
فانت ترى كيف قيد ذلك الهدي بانه بدنه وزاد بان يتقرب الى الله بما استطاع
من خير قوله واذا قضا فارق من افسد الى اخره ه‍ يريد انه اذا قضا وجب عليه
ان يفارق من وطئها او امته التي كان افساده للحجة المتقدمة معها امرا امتناع
التلذذ بالنساء على المحرم وهو من حين الاحرام الى طواف الافاضة قال مالك في
رواية اشهب لا يجتمعان في منزل ولا يتسايران لا في الجحفة ولا في مكة ولا بمنى وقال
الثوري والاوزاعي ان يحملا واحدا والفسطاط والبيت فقد تقدم الحديث المقتضي
للافتراق في القضاء وقال الشافعي انما يفترقان من حيث فسد وهو ظاهر الحديث
المتقدم وقال ابو حنيفة لا يفترقان وروى قول مالك عن علي وابن عباس وظاهر
هذا الاطلاقات المذهب ان ذلك على الوجوب وهو اسعد بالامر وقال ابن القصار
مستحب ومقال اللخمي فقال ان صرر ذلك ممن هو جاهل بالتحريم فهو مستحب
وان حرر من العالم فهو واجب وكانه اراد ان يجمع بين ما قيل في حكمة ذلك اذ
قيل انه عقوبة لهما وهو مناسب للعالم بالتحريم وقيل خشية ان يتذكروا اما
وقع منهما اولا فيفعلانه ثانيا وهو مناسب للجاهل والاول ايضا مناسب
للوجوب والثاني مناسب الاستحباب قوله ومن اكرهها الى اخره ه‍ يعني اذا
جامعها مكرهة فيفسد حجها فعليه ان يحجها من ماله وان طلقها وعليها هدي الفساد
وهو مراد المؤلف بما احاطه ونص عليه في المدونة وغيرها وقال ابو حنيفة ان
اكرهها حجت من مالها ولا ترجع هي عليه هذا حكم الملكي واما المعدم فروى
عيسى عن ابن القاسم عليها الحج ولا صيام وان كانت ملية وذكر ابن المواز عن ابن
القاسم ليس عليها الحج الهدي ولا صيام وان كانت ملية وذكر ابن المواز انها تحج
وتهدي وترجع به عليه كال بعضهم الاقل من ثمن الهدي او من قيمته وتقدم هذا المعنى
في الموطوءة مكرهة في رمضان وان صامت لم ترجع بشيء اذ لا ثمن للصيام وان فلس
زوجها حاصصت وقف ما صار لها في الحصاص للحج به فان ماتت قبل ذلك رجع الغرماء
بما زاد على ثمن الهدي وانقد الهدي عينا هذا حكم الحرة واما الامة فحكمها

سببها فان كانت مكروهة فحكمه بين بما تقدم وان كانت طايعة فهل يكون اكراهها في الحج او طوعا حقيقة فيه قولان وتقدم ايضا هذا المعنى في كتاب الصيام واذا قيل بانه ليس باكراه كان عليها ايضا اذا اعتقت واما اذا قيل انه اكراه او اكرهها ابتداء لزمه احجاجها وهل يجوز له ان يبيعها قبل ان يحججها فيه قولان واذا قلنا بجواز بيعها فلا بد من بيان ذلك فهو عيب للمشتري ردها وفي تسليمها فيه اذا لم يحججها فليبيعها ممن يحججها **قوله** ويجب المضي في الفاسد الى اخره **ش** هذا مذهب الاكثر بل وذهب داود الى انه يخرج من الحج بالفساد كسائر العبادات وظاهر الحديث خلافه **قوله** والقضاء على الفور في فاسد تطوعا كان او فرضا **ش** وهو ظاهر الحديث المتقدم من نص لعلي وعمر وابي هريرة رضي الله عنهم ولبعض الشافعية انه على التراخي وهو القياس **قوله** فان لم يقضه الى اخره **ش** يعني انه لو على مذهب من يرى ان الحج في الاصل على التراخي افسد الحج وترك المضي فيه وظن انه يخرج بافساده كما ذهب اليه داود وهذا كما لو قبل يوم عرفة ولم يقف مع الناس ولم يفعل شيا من الاركان ظنا منه انه لا يلزمه ولي ذلك وتمادى الى السنة الثانية فاحرم بحجة اخرى فان ذلك لا ينفعه وهو باق على الاحرام الاول وكلما ياتي به في السنة الثانية مبني على هذا الاحرام الفاسد فيتمم بقية الاركان في السنة الثانية ثم يقضي في الثالثة وذلك ان الحج لما كان حكمه مخالفا لغيره من العبادات في الرفض وفي انه يجب المضي في فاسده كما يجب في صحيحه وجب على هذا ان يبطل الاحرام لم يجد محلا وبقي الحج متحللا في الزمن على ما كان عليه ووجب الاتيان به في اقرب الازمنة الممكنة وهي السنة الثانية **قوله** ولا يقع قضا التطوع عن الواجب **ش** يعني ان المتطوع بالحج قبل الاتيان بالحجة الفريضة اذا افسد تطوعه هذا وجب قضاؤه ولا ينوب له ذلك عن اداء حجة الفريضة وعدم النيابة في ذلك ظاهر لان بالافساد وجبت عليه حجة غير حجة الفريضة فتعلقت بذمته فرضان فلا ينوب احدهما لا يجزي عن الاخرى ايضا فان التطوع بالحج عندنا لا ينقلب واجبا في حق من لم يحج الفريضة وكذلك لا ينقلب قضاؤه **قوله** ولا بد اعاد من القضا **ش** يعني ان الاحرام بالحجة الفاسدة اذا كان في زمان ما فلا يجب في الاحرام بحجة القضا ان يكون في ذلك الزمن بعينه وهذا اذا كان الاحرام الاول وقع في زمان يكره فيه الاحرام بالحج قبل شوال ظاهر وكذلك ان كان الاول في اشهر الحج في ذي القعدة مثلا واراد ان يحرم بحجة القضا في شوال فلا شك في جوازه لظهور كمال القضا على الادا واما ان اراد العكس فهل يمنع فيه نظر لانا ان اجزنا له ذلك ابتداء كنا قد مكناه من تفويت فضيلة ادخل نفسه فيها الا ان يقال مراعاة الفضايل فيما بين القضا والادا غير لازم فيها الا يلزم الاتيان بالفضيلة المجردة من باب المندوب الذي يستلزم الاذن

في الترك مع رجحان الفعل اما الفضيلة التي هي جزء من الواجب منه او صفة له فانه يجب قضاؤها تبعا للقضاء ذلك الواجب وهما ان تركهما لا يبطل القضا ولكن لا يبيح الاذن في تركها ابتداء **قلت** ما ذكرته ظاهر من حيث القياس غير ان الفقهاء لم يعتبروه الا فيما طلبه الشرع من حيث خصوصيته لا فيما طلبه من حيث هو هو الا ترى ان من افسد صلاة كان ابتدأها بسورة طويلة مع اذكار خاصة دون قضاها الا يجب ولا يشرع بتلك السورة وتلك الاذكار وكذا من اصبح صائما يوم الاثنين او يوم الخميس وافسده ان قضا ذلك اليوم لا يختص بيوم من ايام الجمعة ومع ذلك يحافظ في القضاء على تكبير الاركان وسمع الله لمن حمده وعلى تعجيل الفطر وتاخير السحور وعلى حفظ اللسان والجوارح في الصيام الى غير ذلك من النظاير **قوله** ويراعي الميقات فان تعداه فدم **ش** يعني ان كان الحج الذي افسده احرم به من الميقات المكاني الشرعي فكذلك يفعل في القضا ولا شك في ذلك وان كان احرم بالفاسد قبل الميقات او بعده ان جاوزه فانه يحرم بالقضا من الميقات الشرعي ولا يحرم قبله لان ذلك مكروه على ما تقدم ولا بعده لانه اشد كراهة وموجب للدم ولو كان الفاسد كذلك **قوله** وتراعي صفته من افراد وتمتع وقران **ش** يعني ان الواجب كون القضا بصفة الادا حتى يكونا معا افرادا او تمتعا او قرانا ولا يبعد ان يخالف بين صفتي الادا والقضا في ذلك هذا اطلاق المتقدمين ومقتضى القواعد جواز نيابة المساوي عن مساويه تخفيفا وان كانت المساواة معروفة في هذا الفصل على المشهور وجواز نيابة الارجح على المرجوح لاستلزامه اياه وكذلك نيابة المرجوح عن الراجح في هذا الفصل لان التفاوت فيه انما هو بالكمال في البعض والنقص المنجبر بالهدي غير ان نقض المسايل هنا قد لا يتمشى فيها بهذا الذي قلنا وفي المدونة اذا طاف القارن او المعتمر ودخل مكة وسعى ثم جامع فليقض قارنا لان طوافه وسعيه انما كان للحج والعمرة جميعا وقال لا يكون قد تمت عمرته حين طاف وسعى لان ذلك الطواف والسعي للعمرة والحج قال اللخمي معارضا لسحنون صحيحة ولم يبق عليه الا الحلاق فيصح بناؤه على الحج وحده قال وقال ايضا فيمن فرق زد فاته الحج يحل بعمرة ويقضي قارنا والقياس ان يقضي الحج وحده لان الفوات انما كان في عمل الحج وحده والعمرة قد اتى بها ويصح الاتيان بها في كل وقت **قوله** ويجزئ التمتع على الافراد لا عكسه وقيل والقران عن الافراد ومعنى هذا الكلام ان خولف بين القضا والادا في الصفة ولم يمتثل فيه ما تقدم وذلك يكون في ست صور لان الادا ان كان افرادا فالقضا اما تمتعا واما قرانا وان كان تمتعا فالقضا اما افرادا واما قرانا وان كان قرانا فالقضا اما افرادا واما تمتعا وذكر المؤلف ذلك ثلاثة الاولى اجزاء التمتع عن الافراد ولم يذكر من

وفي ذلك خلافا والثانية عكسها ولا يجزئ الافراد عن التمتع هذا ما قال المؤلف
والفقه اعتمد على ما قال ابن بشير وابن شاس قال ابن بشير في التنبيه ولو كان المفرد
متمتعا فالروايات لا تقتضي مفردا قال واعني بهذا التمتع ... اجزا الافراد
لان الحج الذي افسد هو مفرد وقد انقضى التمتع ولا دخول للعمرة في الافساد وقال ابن
شيء يجب عليه القضاء وما قال ابن بشير وهذا الذي قاله ظاهر لولا انهم في الروايات
نطقوا الركون القضاء على صفة المفسد والغايات انتهى ما في التنبيه والذي في تبصرة
اللخمي وان افسد وهو متمتع فقضى مفردا غير متمتع اجزاه وان افسد مفردا فقضى
متمتعا اجزاه ايضا لان الهدي لا يباح له بالعمرة ليس [illegible] في الحج ومثله حكى ابن يونس
عن كتاب محمد والعتبية اعني اجزاء الافراد عن التمتع ومثله في نوادر ابن ابي زيد وزاد
في العتبية عن ابن القاسم ويجعل هدي التمتع ويؤخر هدي الفساد الى حجة القضاء والقران
ابن بشير واما قوم من اللخمي في مسألة القارن اذا افسد حجه يعتمر ان [illegible] وكلامه فيها
تنبيه نهج الكلام فالتبس الامر عليه والصورة الثانية اذا افسد مفردا
فقضى قارنا وهي التي عنى المؤلف بقوله وقيل والقران عن الافراد فيهما قولان احدهما
انه لا يجزئ بخلاف التمتع عن الافراد والثاني انه يجزئ وهو عبد الملك ولو لم اثنا بواو
العطف بعد قوله وعلى والتقدير ويجزئ التمتع عن الافراد وقيل والقران عن
الافراد وفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بقوله لا عكسه لانه نوادر الفاصل
افاد معنا اخر وهو انه لا يجزئ القران عن القران ولم يرد ذكر هذا الفرع وفي كتاب ابن
المواز من افسد قارنا لم يجزه ان يقضيه مفردا او هذه هي المسألة الرابعة وانظر
الحكم في نفيه الصور اذا افسد متمتعا فقضاه قارنا وبالعكس والظاهر من هذه
المسائل بحري الاجزاء وفي النوادر من حج قارنا فافسد بالوطء فقضاه قارنا متمتعا
لم يجزه وعليه في هذه المسائل ما ان دم للقران ودم للمتعة ويقضي قابلا قارنا ويهدي
ايضا هديين قوله وهدي القران المفسد كالصحيح وكذلك المتعة ولا يؤخران الى القضاء
ه قد تقدم انه يجب القضاء في الحج الفاسد كما في الصحيح ومن نتيجة ذلك وجوب دم
القران ووجوب دم المتعة وان كانا فاسدين وانهما لا يؤخران الى القضاء كما يؤخر
هدي الفساد على احد القولين والفرق ان هدي الفساد امر به جبرا للفساد
فيكون مع القضاء الجابر للفساد ايضا وهدي التمتع والقران امر بهما جبرا للنقص
الناشئ عن التمتع والقران فوجب ان يؤتى بهما مع مجبورهما وهو الحج الاول الفاسد
قوله والا بزوال الحج على العمرة الفاسدة على المشهور ه يعني ان الحج والعمرة
الفاسدين في القران والتمتع وان اجريا مجرى الصحيح في لزوم الهدي ونحوه فيهما كما
تقدم الان فلا يلحق بهما ارداف الحج على العمرة الفاسدة ولا يعامل العمرة

الفاسدة

الفاسدة فيه معاملة الصحيح على المشهور وقال ابن الماجشون يرتدف الحج عليها
وهو القياس لان العمرة الصحيحة اذا لم تمنع الارتداف فالفاسدة التي اداها
كالعدم الا ما قام الدليل عليه من المضي فيها واذا فرعنا على المشهور فقال ابن
المواز يرجع فيتم عمرته الفاسدة ثم يقضيها قال فان احرم بالحج قبل ان يقضيها
فعليه قضا عمرته بعد ذلك قوله ومن افسد قارنا الى اخره ه يعني ان عليه هديا
للفساد واخر للفوات واخر للقران في القضا واخر للقران الاول وهو الذي اختلف
فيه قول ابن القاسم فاوجبه في رواية ابن ابي زيد واسقطه في رواية اصبغ عنه
واختار ابن المواز الايجاب وبعد كل هدي مبنيا على ما علم حكمه مما تقدم قوله وان
وطئ مرة بعد مرة الى اخره ه يعني اذا تكرر منه الوطء في واحدة او في نساء فليس
عليه الا هدي واحد لاجل الفساد [illegible] باول وطء وحقيقة الفساد واحدة تقبل [لا]
التعدد في العبادة الواحدة بخلاف جزاء الصيد فانه عوض عما اتلفه والاعواض
تتكرر بحسب تكرار الاتلاف بخلاف الفدية وهي مراد المؤلف بقوله وغيره فان عوض
عن الترفه وهو ايضا يقبل التعدد فان الترفه بالطيب غير الترفه بالمخيط اللهم
الا ان يطأ باحدا وتعدد على التمادي فيصير كانه فعل واحد فلا تتكرر ولم
يختلف المذهب فيما علمت انه لا يتعدد الهدي عليه بتعدد الوطء وللشافعي قول بتعدده
وهو مذهب ابي ثور ولعله الفرق بين ان يطأ ثانية بعد الهدي عن الوطء الاول او
قبله كما شاذ عندنا في كفارة الجماع في رمضان والظاهر على اصولنا والله اعلم
مذهب الشافعي في هذه المسألة لان الحج الفاسد لما وجب التمادي فيه صيره ذلك بمثابة
الصحيح والجماع الثاني وان لم يكن مفسدا لكن ادنى اموره ان ينزل منزلة القبلة
الموجبة للهدي على احد القولين فالمغايرة بين موجب الوطء الاول والثاني حاصلة
وكذلك وكذلك الوطء الثالث بالنسبة الى الثاني فان موجبات الهدي التعدد فيها [صح]
وان اتحد جنسها والمانع النظر بين الاول والثاني وقد بينا ان موجب الاول
افساد النسك والثاني موجبه الهدي من حيث هو قبلة لا من حيث انه مفسد
اذ الفساد لا يتكرر قوله ولو تعدد [illegible] الى اخره ه تقدم ان موجبات
الفدية اذا اتى اولها للاباحة او عزم على التكرار فيها فليس فيها الا فدية واحدة
سواء كررها ما دونها فيه كمن احتاج الى علاج بدواء فيه طيب ويعلم ان عادته
ان البرء لا يكون معه من مرة واحدة او عبرنا ذوقا فيه يكون عزم على ذلك جعلا
منه او منا ولا كما ذكر المؤلف فيمن افسد حجه وظن انه بعد الفساد يجب التمادي فحلق
وتطيب ففدية واحدة واما قوله بخلاف المتعمد فظاهره ان المتعمد تتعدد عليه
الفدية بتعدد موجبها وان عزم هذا المتعمد على استوا موجبها وتكررها متى خطر
له

ولبس كوالدم والافزر وفي ذلك بعض المتعهد وغيره وسياتي هذا حيث يتكلم المولف عليه
قوله وتكره مقدمات الجماع الى اخره ح الاقرب تحريمها لقوله تعالى ولا رفث ولا
فسوق وهو يشمل جميع المقدمات حتى من الكلام ولا يبعد ان يقال اطلاق الفقها
الكراهة في ذلك الموضع وارادة التحريم ولا تجزمهم يختلفون فيها كما اختلفوا في الصيام
فليس احد منهم يجيز القبلة في الاحرام للشيخ ولا للمتطوع وقد تقدم حكم ذلك اذا تجنبه
ورد — انزال ويتعين ايضا ان اظهر القولين وجوب الهدي قوله من قبل فلم يمذ به فان التعر
بغيره قوله يريد بما هو دون القبلة في تهيج الشهوة فلا يدخل في ذلك المباشرة
وطول الملاعبة وما في معناها بل يدخل حكمها في حكم القبلة من باب الاحرى وذلك
نص الرواية في النوادر قال مالك من قبل فلم ينزل شيا فليهد بدنة فان تجز هابيره
ذاهبا الى ان يرجع في ذلك وفي كل ما يلتذ والعرف بين النظر الى الذراعين والشعر
ظاهر وكراهة حملها فوق محمل اظهر في الكلام من النظر الى الذراعين والاحتجاج
عليه باتخاذ السلالم انما يتم على تقدير ان يكون الناس تحروها في الاسعار
عادة كما هو الظاهر فاما ذلك تنبيلا لحملها فوق المحمل اخفى **والمحظور**
المتجبر الى اخره ح لا خلاف ان هذا النوع لا يفسد الاحرام وان اشتد به
قوله ويحرم على الرجل لباس المخيط الى اخره ح يريد باعتبار الخياطة ان
لابس القميص اللبس المعتاد لا لبسه باعتبار الخياطة ومن جعله على ظهره
او ارتدى به فليس لابسه له باعتبار الخياطة وكذلك السراويل ويلحق بالخياطة
النسج كما يوجد في بعض البرانس انما تنسج نسجا لا تحتاج معه الى خياطة وكما
في درع الحديد ويلحق به ايضا اللبد اذا استعمل استعمال القميص وما في معناه
والصحيح من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يلبس القمص — ما يلبس المحرم من الثياب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا القمص ولا السرا
ويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما اسفل
شيا — من الكعبين ولا تلبسوا من الثياب شيئا مسه الورس ولا الزعفران وزاد الترمذي في حديثه
ولا تنتقب المراة الحرام ولا تلبس القفازين **قال الشيخ** ابو عمر بن عبد البر
والقاضي ابو الفضل عياض ان كل ما في هذا الحديث يريد ان ما عدا زيادة الترمذي
فمجمع عليه وزاد ابن عبد البر ان الجمهور اتفقوا على الحاق انواع المخيط لا
من شد **وخرج** مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وهو يخطب يقول السراويل لمن لم يجد ازارا والخفان لمن لم يجد النعلين قال مالك في
الموطا في السراويل لم يبلغني هذا وعندي ان مثل هذا من الاحاديث التي نص الامام
على انها لم تبلغه اذا قال اهل الصنعة انها صحت فيجب على مقلدي الامام العمل
بمقتضاها

بمقتضاها كما ذا الحديث وحديث اذن الامام لاهل العوالي اذا وافق العيد يوم الجمعة
وغير ذلك فان ظاهر كلام مالك فيهما ان الحامل له من العمل بمقتضاها هو انه لم تبلغه او
بلغته لكن من وجه غير صحيح اما اذا بلغ مقلده حديث صحيح ووجد الفتوى عن الامام
على خلافه فيحتمل ان يكون الامام لم يبلغه او بلغه لكن قام عنده دليل اخر رجح منه
في حق — ومثل هذا يرجح تقليد غير الامام في العمل بمقتضى هذا الحديث الخاص ولا سيما ان يشكر
في العمل ونص فيه وان لم يخرج عن اقوال المقلدين لان المرجح لترجيح قول امامه عموما
ظن في حق غيره اما هو في هذه الصورة الخاصة اما النوع الاول الذي اشير انا اليه فالاقرب
لا يجوز تقليد غيره فيه لان الاعتقاد الجازم او الظن القوي حاصل بانه لو بلغه ذلك الحديث
طه — لا اخذ به قوله والزر والتخلل والعقد مثله ح يريد ان هذه الثلاثة تلحق بالخيا
وفيه نظر لان عموم المسالة مع الخياطة ظاهر فيهما والزر اقرب الى الخياطة ومنعه
في التنبيه من التخلل ولو بعود وعنه في كتاب ابن المواز اجازته وقال في الثوب لا يغرز
بعقده — على التوشح به الا ان يعقده على قفاه لانه لا يشتد بتزريره ولا يعقده فان افتدا
واختلف قوله فيما اذا صلى به كذلك فاسقط عنه الفدية واوجبها مرة اخرى وفي
ية — رواية ما اشهب ان يكون عليه الفدية قوله وفي القبا وان لم يدخل كما ولا ازرار الفو
ح في الكلام بعض القلق معناه القلب لان الكم مدخل فيه لا داخل ومع ذلك
ففيه اجمال ايضا لانه يصدق عليه ما لو لم يدخل منكبيه وظاهر المدونة لا بد في
الفدية من دخولهما قال فيها واكره ان يدخل منكبيه في القبا وان لم يدخل يديه في
كميه ولا ازره عليه لان ذلك دخول فيه ولباس له فان فعل وانتفع افتدى انتهى فلم
يذكر دخول الانتفاع وقال ابو حنيفة لا شيء عليه حتى يدخل يديه في كميه قوله
وجميع الالوان واسع الى اخره ح ولا يريد التوسعة الاباحة مطلقا فان المذهب
استحباب البياض ويقع في بعض النسخ جائز بدل واسع ولفظه واسع هنا اقرب
وقد كره بعض الائمة لمن يقتدى به التوسع في المصبوغ لئلا يظن بلباسه اباحة
كل مصبوغ وادخل مالك في الموطا انكار عمر على طلحة رضي الله عنهما لباس المصبوغ
اهل — بالمدر وهو المغرة لاجل ما اشرنا اليه ولو لم [illegible] غير واحد من المذهب وغيرهم
ان العالم المقتدى به يترك من المباح ما يشبه الممنوع مما لا يفرق بينهما الا
العلماء لئلا يقتدى به في ذلك مما لا يجوز وان لم يلزم غيره الكف عنه ثم المعصفر
على ضربين مفدم ومورد فالمفدم ممنوع للرجال عندنا وعند جماعة وعند
الشافعي جوازه وفي الحديث النهي عن لباس القسي والمعصفر واختلف المذهب
هل فيه على الرجال فدية فالمشهور وجوبها وقال اشهب وروي عن مالك سقوطها
تحقيق — ولعل هذا الخلاف مبني على كونه طيبا واما النساء فالمشهور ايضا منع المفدم في

حقهن وقد روى ابن وهب عن مالك لا باس ان تلبس المحرمة المعصفر المفدم ما لم ينتفض عليها شيء منه واما المورد فقد جعله المؤلف مع الممشق وهو المصبوغ بالمشق وهي المغرة والمذهب جوازهما مع كراهة لمن يقتدى به كما تقدم وعطف المؤلف المصبوغ بالورس وهو نبات باليمن له صبغ بين الصفرة والحمرة وما بالزعفران على المعصفر والاجماع منع المحرم رجلا او امراة بما صبغ بهما اعني الورس والزعفران واختلف الائمة هل على لابسهما فدية ام لا والمذهب ايجابها قال ابو عمر فان غسل حتى ذهب منه ريح الزعفران فلا باس به عند جميعهم وروى ابن القاسم عن مالك كراهة ما بقي من لونه شيء فان لم يجد غيره صبغه بالمشق وفي بعض الطرق لا تلبسوا ثوبا مسه ورس او زعفران الا ان يكون غسيلا قلت وهذه الزيادة لما لم تكن في رواية مالك وقف مع ظاهر لفظه مسه ورس او زعفران الا ما اعتمد على الزيادة المذكورة او على المعنى لان الورس والزعفران من الطيب فاذا غسلا زال ذلك المعنى الذي علق المنع عليه وتامل لفظ المشهور ومقابله بما ذا يترجحان ها هنا وفيه قلق لان المكروه في غير الاحرام للرجال من الصبغ المعصفر نص عليه في الحج الاول من المدونة وفي الموطا في الملاحف المعصفرة في البيوت للرجال وفي الافنية لا اعلم من ذلك حراما وغير ذلك من اللباس احب الي فكانه كرهها في المحافل وعند الخروج للاسواق لان التصرف بها بين الناس فيه شهرة واختلف السلف فيها فلباسه طلحة وابن عمر والبراء وابن الحنفية وعلي بن الحسين ونافع بن جبير بن مطعم وشقيق وابن سيرين والشافعي وابو حنيفة **وفي الحديث** عن عبد الله بن عمر قال رآني النبي صلى الله عليه وسلم وعلي ثوبان معصفران فقال ان هذين من ثياب الكفار فلا تلبسهما وفي بعض الاحاديث اغسلهما قال لا باس بهما للنساء وفي كتاب ابن المواز والعتبية عن مالك من احرم في ثوب فيه لمعة من الزعفران فلا شيء عليه وليغسله اذا ذكر ولا باس ان يحرم في ثوب مطبوع بالزعفران قال ابن القاسم وان كانت له رائحة طيبة ما لم يكن مسكا او عنبرا وقال مالك في كتاب ابن المواز لا ينام على شيء مصبوغ بورس او زعفران من فراش او وسادة الا ان يغشيه بثوب كثيف فان فعل ولم يغشه افتدى ان كان صبغا كثيرا والمعصفر اخف ذلك ولا احب ان ينام على ذلك لئلا يعرق فيصيبه الا الخفيف لا يخرج على جسده ولا يتوسد بمرفقة فيها زعفران وكره ان ينام على خشبة مزعفرة قد ذهبت الشمس بصباغها حتى يغشيها بثوب ابيض **قوله** وتحرم على الرجل الى اخره **ش** اما تغطية الراس فلا خلاف في منعه وان عليه الفدية وان دام ذلك حتى انتفع واما الوجه فحمل المؤلف على المؤلف على المشهور عموم التحريم ولا شك ان الخلاف في تعلق الفدية بذلك فقال

والمخالف

موجود

بعضهم

بعضهم ان سقوطها جار على كراهة ولزومها على تحريم التغطية وفي الحج الاول من المدونة يكره للمحرم ان يغطي ما فوق الذقن فان فعل فلا شيء عليه لما جاء عن عثمان ومن الثالث منها لا باس بتغطية الذقن للرجل والمراة وفي الثالث ايضا لو نام وغطا وجهه رجلها وراسه او طيبه او حلق راسه ثم انتبه فلينزع ذلك وليغتسل الطيب عنه ولا شيء عليه والفدية على من فعل به ذلك **فانظر** كيف اوجب الفدية على فاعل ذلك بالنائم اذا غطا وجهه واسقطها عن الذقن وما فوق الذقن مراعاة لقول عثمان رضي الله عنه عليه فمن الشيوخ من حمل المدونة على قولين كما اشار اليه المؤلف ومنهم من حمل قوله على ما فوق الذقن انه لم يرد به تغطية جميع الوجه فانما اراد ما حوى الى الذقن وانه لا يختلف في منع تغطية جميعه وان الفدية في ذلك وهذا الوجه اقرب الى لفظ المدونة والوجه الاخر ان الموجب عنده لسقوط الفدية عما فوق الذقن مراعاة فعل عثمان وهو موجود بعينه في تغطية الوجه وخبر عثمان في الموطا ان عبد الله بن عامر رايت عثمان بالعرج وهو محرم في يوم صائف قد غطا وجهه بقطيفة ارجوان ثم اوتي بلحم صيد فقال لاصحابه كلوا فقالوا اولا تاكل انت فقال اني لست كهيئتكم انما صيد لاجلي وفي موضع اخر من الموطا ان الفرافصة بن عمير الحنفي راى عثمان بالعرج يغطي وجهه وهو محرم فحمل الامام فعل عثمان على جواز الاقدام والتاويل فيه غير بعيد الا انه يقوى في الطريق الاول في يوم صائف فلعله يعتقد المنع مع الاختيار ولكن غطا وجهه لشدة الحر والتزم الفدية كما في حديث كعب بن عجرة الذي هو اصل الفدية فان قلت فقد يكون ذلك من عثمان في الحديث الاخر ولم يتعرض فيه لان اليوم صائف وذلك يدل على مذهبه ما فهمه الامام قلت وقد ذكر في الحديثين معا انه كان بالعرج فلعل ذلك قضية واحدة وهو الظاهر لان العرج قرية بين مكة والمدينة بينها وبين المدينة نحو سبعة وسبعين فليست بمحل الاقامة حتى يكون ذلك في اليومين لكن الامام حمل فعل عثمان على الاختيار وظاهر تناوله لكثرة القتال يليق به اجاز ذلك عبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن الزبير وزيد بن ثابت وسعد وجابر وهو مذهب الثوري والشافعي واحمد واسحاق وابي ثور في طائفة اخرى من التابعين وغيرهم وبالمشهور ان احرام الرجل في وجهه وراسه قال ابن عمر وابو حنيفة ومحمد بن الحسن **و**يدل على صحته قوله صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي وقصت به ناقته اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثيابه ولا تخمروا وجهه ولا راسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا ومعنى قول المؤلف بما يعد ساترا اي في العادة كالثوب بخلاف اذا غطاه بيده ونحوه كما يفعله ولا اذكر الان من اين نقل المؤلف عن عثمان انه غطا ما دون عينيه والذي عنه في الموطا ما قدمناه وحاصله

رجلها وجهه

جميع

محمته

ما الموفق عنه بشبهه من مذهب عطا انه تجوز وجهه الى الحاجبين قوله وتجوز توسد
الى اخره ش هذا كالتفسير لقوله فيما بعد سائر الا انه اذا كان التوسد
ووضع اليد على الوجه ليس بساتر للراس والوجه لاجل ان ذلك لا يعد ساترا
عرفا علم منه ان المعتبر في الستر انما هو وضع الثوب على هذين العضوين او
احدهما واما الحمل على الراس فمفصل فيه بين ما تدعوا اليه الضرورة فلا يعد
الضرورة ساترا وبين ما لا تدعوا الضرورة اليه فيلحق بالساتر وحمل مما لا تدعوا اليه
حمله على راسه للتجارة ولم يجعله كالمنطقة تكون فيها نفقة خاصة لان الضرورة
للنفقة عامة بخلاف التجارة والحق اشبه بالمنطقة ان يكون ما حمله على راسه
مما يتعيش به وان كان للتجارة ورأى بعض الشيوخ ان العمامة اذا حملها اراده
على راسه افتدا لعدم ضرورته قوله ويجوز استظلاله بالبنا والاخبية وما
في معناه مما يثبت ش بهذا لا اعلم فيها خلافا واكثر العلما على جوازه
بما لا يثبت قوله وفي الاستظلال الى اخره ش يعني انه اختلف في الراكب يستظل
بشي وهو سائر وكذلك من يجعل ثوبا في عصا قال الراية على قولين وعبر بعض اهل
المذهب عن ذلك بالكراهة ونسبها الى مالك وظاهر كلام المولف ان القولين
في الفدية على احد السوا من اجاز التظلل اجازه فيهما معا ومن منعه منعه
فيهما معا وحكى ابن حبيب عن ابن الماجشون ان يفرق بين السائر والنازل
بالارض فاجازه للنازل بالارض الا انه كالخبا المضروب ومنعه للسائر
ومثله ليحيى بن عمر والظاهر جواز ذلك كله ففي الصحيح عن ام الحصين قالت حججت
مع النبي صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فرايت اسامة وبلالا واحدهما
اخذ بخطام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاخر رافع ثوبه يستره من
الحر حتى رمى جمرة العقبة واتفاقهم على اجازة ذلك للمستظل بظل جانب
باب المحمل سائرا ونازلا يدل على ما قلناه اذ لو كان منع تغطية الراس لما خفف
في هذا الفرض قوله ويجوز ان يشد منطقته الى جلده ش لما قدم ان الربط
ينزل منزلة الخياطة ذكر منه مسئلة شد المنطقة ومعنى قوله الى جلده اي
ليس بين جلده وبين المنطقة حايل لان الاحتزام على الثوب من غير ضرورة
اليه ممنوع كما تقوله الا ان قال في المدونة وجائز ان يشد منطقته التي فيها
نفقته على وسطه ويدخل السيور في الثقب ويربطها من تحت ازاره فان ربطها
من فوقه افتدا لانه قد احتزم على ازاره ومعنى اضافة نفقة غيره الى نفقته
ان يشدها لنفقته ثم بعد ذلك لم يرحل معها نفقة غيره الا انه يشد المنطقة
ونفقة لنفقة غيره قال في المدونة ولو ربطها اولا لنفقته ثم اودعه رجل نفقة

في حملها بها

فيها فلا شي عليه الا ان احل ما شدها لنفسه لا لغيره قال بعضهم فان نفذت نفقته
المحرم لم يسع له بقاء وديعة غيره فيها لارتفاع ما من اجله ابيح له ذلك وليردها
الى صاحبها فان ذهب صاحبها وهو عالم افتدا وان لم يعلم فلا شي عليه وبقيت
كلام المولف لما هو التصور الاما يعطيه التسوية بين العضد والفخذ في لزوم
الفدية على الشاذ وهو قول اصبغ قال ابن المواز لا باس ان يربط نفقته في ازاره
ويعقد ذلك فيه ان لم يكن له منطقة وكره مالك شد المنطقة على العضد والفخذ والساق
قال ابن القاسم لا فدية عليه ان فعل ذلك قال اصبغ اما في العضد ففي الفدية فقوة
هذا الكلام يعطي نفي الفدية على الفخذ خلاف ما قاله المولف والاقرب عندي في
هذا الباب الجواز لبعده عن شبه الخياطة وقال بعض الشيوخ عند الكلام على هذه
المسئلة ان هذه الاحوال يختلف فيها على ثلاثة اقوال الجواز والمنع والتفرقة بين
الاختيار والضرورة وقال ابن حبيب ان كان في منطقته لولو للتجارة فلا يشدها
على وسطه فان فعل افتدى والبحث في هذه المسئلة قريب منه في مسئلة الحمل على
الراس قوله والاحتزام للعمل جايز وبغيره الفدية ش هذا الفرع ايضا من
مسئلتي الحمل على الراس وشد المنطقة لانه فرق فيه بين الضرورة والاختيار كما
فرق فيهما وقابل المولف بين الجواز والضرورة وبين لزوم الفدية وعدم الضرورة
لان الجواز الاول يستلزم عدم الفدية ولزوم الفدية تستلزم المنع فجاء كلامه
حسن بخلاف ما لو قابل بين الضرورة وعدمها لان عدم الفدية لا يستلزم جواز
الاقدام لاحتمال الكراهة وكذلك لو قابل بين الجواز وعدمه لاحتمال الكراهة ايضا
واجاز في كتاب ابن المواز ان يستثفر بثوب عند الركوب قال وما هو من الشان وفي
ع د المختصر في ذلك اختلاف وعند الركوب والنزول والعمل قوله وفي فدية تقليد السيف
بغير ضرورة قولان ش كلامه بالالتزام يدل على نفي الفدية عند الضرورة ولا
يقال هنا ان نفي الفدية لا يستلزم جواز الاقدام كما قيل لان فرق هذا لانا
نقول الضرورة لحمل السيف انما تكون عند الخوف على النفس والمال فعند حينئذ
اما واجبة او مندوب اليها وذلك اخص من الجواز واما تقليده لغير الضرورة فممنوع
هذا الظاهر نصوصهم وظاهر كلام بعض الشيوخ ان سبب القولين في لزوم الفدية
هو جعل ذلك لباسا او لا وهذا احسن ان وجد من يقول من اهل المذهب انه ليس
بلباس وهو الحق عندي ولكن ظاهر كلامهم ما قدمناه انه اما لباس او شبيه
باللباس والخلاف في سقوط الفدية انما هو على قوة الشبهية او ضعفها وذلك
لا ينافي المنع ابتدا والموجب للفدية عند عدم الحاجة هو ابن وهب والمسقط
لها مالك قوله ومن عصب جرحا او راسه افتدى ش اما تعصيب الراس فتغطيه

ولا استلزام

بعضه وبعض الوجه الذي الحقوه بالمخيط واما الجرح في غير الراس فليس الا
العقد والا فرق في ذلك بين صغر العصابة وكبرها وفي كتاب ابن شعبان اشارة الى
التفرقة واجرى بعضهم فيها القول الذي ذكرناه في المنطقة بين الاحتباء والاختصار
فيكون الحكم هنا سقوط الفدية والفرق بين كبر العصابة وصغرها والاقرب
سقوط الفدية في هذا وامثاله **قوله** وان الصق على جرحه خرقا كبارا افتدى **هـ**
وهذا ايضا عندي ضعيف اذ لا يسمى لباسا او يسمى ولكنه غير مخيط ولا شبيه به
اذ ليس فيه عقد وينبغي ان يتامل ما نقلوا ان الصغير الذي يعفى عنه ففي كتاب محمد
عن ابن القاسم في الرمل يوضع عليه خرقة قدر الدرهم ذلك كثير فيفتدي وفي العتبية
من رواية ابن القاسم اذا كان في اصبعه قطع بسكين ان كان يسيرا وجعل عليه
حناء ولم يلفه بخرقة فلا شيء عليه فيه وان كان كبيرا افتدى اذا فعل ذلك **قوله** ولو جعل
قطنة في اذنيه او قرطاسا في صدغيه افتدى **هـ** عورض جعل القطنة بالبسارة واجيب مع اليسار بانه
بمنع من الانتفاع بحاسة السمع وما اشبه ذلك الكثير وفيه نظر والاقرب من القول
في الظاهر سقوط الفدية واجاز في المدونة ان يحرم بالاساور وفي از حلهم الخلاخل وعليهم
الاسورة مع قوله في المدونة ايضا ان الصبي يجرد عند الاحرام ويجنب ما يجنب الكبير
قوله ويحرم على المراة ستر وجهها الا لستر **هـ** مما محمد الترمذي من
حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تنتقب المراة الحرام ولا تلبس
القفازين ولا خلاف في منعها من تغطية وجهها الا ما عند بعض المتقدمين
وهو قابل للتاويل واما قول المؤلف الا لستر فسترته بثوب مسدول من فوق راسها
فهو احتراز مما ان ترفعه من اسفل لانه فعله فهو النقب المنهي عنه في الحديث
والزمها في ذلك الفدية في المدونة يعني اذا رفعته والضمير المرفوع في قال عايد
عن ابن القاسم والمخفوض في قوله رابه راجع الى مالك ومعنى الكلام ان ابن القاسم
ما علم راي مالك هل يلزمها ان تجافي الثوب عن وجهها كما الزمها الشافعية ذلك
واذا اقتصر على هذا الكلام كما فعل المؤلف من غير موضع من المدونة الا انه
عطف عليه في المدونة ولا علمت انه كان ينهاها عن ابن يصيب الرداء وجهها و
ظاهر كلام المؤلف ايضا ان هذا للمراة جائز من غير ضرورة وانما اجازه في
المدونة بشرط ارادة الستر اذا فعلها اجنبي واذا لم ترد الستر فلا تفعله
وذكر ابو داود من حديث عائشة رضي الله عنها قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فاذا جاوزوا بنا سدلت احدانا جلبابها
من راسها على وجهها فاذا جاوزونا كشفناه الا ان في اسناده من لا يحتج به **قوله**
ويحرم على الرجل لبس الخفين الا لعدم **هـ** تقدم حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله

علم

وسلم قال فيه ولا الخفاف الا احد لا يجد نعلين فيلبس الخفين وليقطعهما اسفل من
اسفل من الكعبين ونص ذلك تحريم لباسهما الا بشرطين احدهما عدم النعلين والثاني
ان يقطعهما اسفل من الكعبين والحق الفقهاء بعدم النعلين عدم القدرة على
تحصيلهما وان وجدا ثم الحقوا بذلك اذا وجدهما وعنده من المال ما هو قادر على
تحصيلهما به الا انه يجحف به ان لو اشتراهما هذا ما يقوله اهل المذهب وقال احمد
بن حنبل رحمه الله تعالى في طائفة اذا لم يجد النعلين جاز له لباس الخفين من غير
قطع قال عطاء في قطعهما فساد والله لا يحب الفساد وقال الاكثرون كقول مالك
باشتراط قطع الخفين اسفل من الكعبين على وفق حديث ابن عمر المتقدم و
اختلف قول الشافعي في لابس الخفين المقطوعين مع وجود النعلين هل عليه
فدية فاوجبها مرة كقول مالك واسقطها اخرى وهو قول ابي حنيفة وشهر بن
حبيب قولهم ان الرخصة في لباس الخفين بالشرطين المذكورين انما كان في
الزمان الاول لقلة النعال فاما اليوم فقد كثرت فلا تعدم فلا رخصة في ذلك
ومن فعله افتدى وحكاه ايضا عن ابن الماجشون وهذا يشبه مذهبه في قصر
الاستجمار على ذلك الزمان وعموم الادلة المقتضية للاباحة تقتضيها في ساير
الازمان وكره مالك في المدونة وكتاب ابن المواز لبس الجوربين اذ في كتاب ابن
المواز وتعليله بانه معطوف يجاوز كعبيه من وراء رجليه واما القفازان
للرجل فهما من المخيط الذي يمنع منه وهما اشد منهما في العتبية عن مالك من
رواية ابن القاسم في الذي يعصب على ذكره عصابة للمني او للبول يقطر منه
قال عليه الفدية وقال في موضع اخر يلف عليه خرقة للمني او للبول وفي
موضع اخر لا باس ان يتخذ الخرقة فيجعل فرجه فيها عند النوم وهو خلاف لفها
عليه للمني او للبول هذا ابعد وقد تقدم ما حكيناه عن ابن شعبان **قوله** وللمراة
لبس الخفين ونهي القفازين الفدية **هـ** يعني انه يجوز لها لباس الخفين من غير
شرط وكان ابن عمر رضي الله عنه يمنع المراة المحرمة ان تلبس الخفين الا بعد
القطع ثم حدثته صفية بنت ابي عبيد ان عائشة حدثتها ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قد كان رخص للنساء في الخفين فترك ذلك والمشهور في القفازين هو
الصحيح لما تقدم من حديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تنتقب المحرمة
ولا تلبس القفازين ولهذا كان احرامها في وجهها وكفيها وطرد بعضهم ان احرام
الرجل في بدنه واختلف في وجهه واحرام المراة في وجهها واختلف في يديها
قوله وحرم الطيب **هـ** يعني على كل محرم من رجل وامراة بعد الاحرام والاجماع
على ذلك وفي الصحيح عن يعلى بن امية ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالجعرانة

دائه

خر
اي على ذكره

فراه بعمرة وهو مصفر لحيته وراسه وعليه جبة فقال يا رسول الله اني احرمت
بعمرة وانت كما ترى فقال انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة وما كنت صانعا
في حجك فاصنعه في عمرتك وفي بعض الطرق عليه جبة متضمخ بطيب **قوله** ويجب الفدية
الراجزة ... ظاهر كلامه انه يحرم على المحرم سائر انواع الطيب ثم هي بعد ذلك
على نوعين منها مونث تجب الفدية باستعماله ومنها غير مونث لا تجب باستعماله
فريد الاثر انه اطلق التحريم وقيد وجوب الفدية بالمونث خاصة وهو غير صحيح
لانه فسر المونث بالزعفران وما عطف عليه واراد بغير المونث شم الرياحين وما
في معناه وحكم له بالكراهة وانتفاء الفدية وهو مناف لما حكم من التحريم اول
الكلام فان قلت لا نسلم ان مراد المولف بغير المونث شم الرياحين وما في معناه
ولعل مراده بغير المونث نوع اخر قلت الذي سموا الطيب الى مونث وغيره
وعادة المولف هنا بعضهم ذكروا ان غير المونث شم الرياحين ومثله في المدونة
وابن شاس وغيرهما ايضا فتقويه بعضهم هذا والياسمين وشبهه من غير المونث
كالنص فيما قلنا وايضا فلو لم يرد ما ذكرناه للزم الا يكون لكلامه مفهوم عند
لنوعي الطيب وغيره وليس كذلك بل انا بالكلام على جميع انواع الطيب والكثير (المونث)
استعماله المألوفة وينبغي ان ينظر فيما يتطيب به ويميز منه ما جرت العادة
باستعماله طيبا وما لم تجر العادة فيه بذلك **قوله** وفي مسه ولم يعلق وازالته
سريعا قولان ... يعني ان الاستعمال الموجب للفدية وهو اللمس الذي يعلق بسببه
الطيب ويحصل به الامتناع لان ذلك هو غالب فعل المتطيب عادة وفي جانب ذلك
لما هو اشد او دون قال في كتاب ابن المواز ومس الطيب اشد من شمه وشربه
اشد من مسه والفدية في شربه او مسه واذا تبين ذلك فقد يمس الطيب ولا
تعلق به اجزاؤه وتعلق رائحته ويزول سريعا قال المولف وفي ذلك قولان والوجه الثاني
اشد من الوجه الاول فلو قيل بنفي الفدية في الاول ووجوبها في الثاني لكان له وجه
قوله ولا يتطيب قبله بما تبقى رائحته بعده ... يريد ان المحرم لا ينبغي له ان
يتطيب قبل الاحرام بشيء تبقى رائحته بعد الاحرام وهذا قول مالك **وهو**
مروي عن عمر وعن عثمان رضي الله عنهما وبه قال عطاء بن ابي رباح ومحمد بن الحسن واختلف
عن سالم والزهري وابن جبير والحسن وابن سيرين وروى ابن عبد الحكم عن مالك
ترك الطيب عند الاحرام احب الينا وقريب منه ما حكاه عنه ابن القصار واجازه
سعيد بن ابي وقاص وابن عباس وابو سعيد الخدري وعبد الله بن الزبير وعبد
الله بن جعفر وعائشة وام حبيبة **ومن** التابعين عروة والقاسم وخارجة
والشعبي والنخعي وابن الحنفية **ومن** بعدهم ابو حنيفة والثوري والاوزاعي و

الشافعي

والشافعي واحمد واسحق وابي ثور وابي داود **وحجة** هولاء ما صح من حديث
عائشة رضي الله عنها قالت طيبت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لحرمه حين احرم
ولحله قبل ان يطوف بالبيت وفي بعض طرقه قالت كاني انظر الى وبيص الطيب
في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم **والاولون** احتجوا بحديث يعلى بن امية
المتقدم وفيه واغسل عنك الصفرة وتاولوا حديث عائشة رضي الله عنها على
انها طيبته بما لا يبقى له كبير اثر بعد الاحرام لانها بينت في بعض طرقه في الصحيح
ان ذلك الطيب كان ذريرة واذا اتى عليه الغسل لم يبق عليه الا اليسير ويبين
ان الغسل متاخر عن الطيب قولها في الصحيح انا طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم
عند احرامه ثم طاف في نسائه ثم اصبح محرما ولا يبعد انكارها لان المقصود اثبات
الغسل عقيب الطيب هذا احسن ما تمسك به المعترضان فاذا فرعنا على المشهور
من المذهب وتطيب بما لا يبقى اثره بعد الاحرام فحكى بعض الشيوخ قولين في وجوب
الفدية مطلقا وانكره **قوله** ويكره شم الرياحين الراجزة ... كره له مالك ذلك ولم
يحرمه لما فيه من الترفه الذي هو على خلاف حكمة الاحرام ولكنه قاصر عن الطيب
واوجب الشافعي الفدية في شم الورد والياسمين وتردد في الريحان واسقط
مالك الفدية في شم الطيب مع كراهته لذلك وهو اشد من شم الريحان **قوله** ومن
خضب بحناء الراجزة ... استخف من الحناء وما في معناها اليسير واوجب الفدية
في الكثير والحق في المدونة الفدية بتطريف المراة اصابعها وسبب [illegible]
التفرقة ان الحناء وما في معناها هي البينة من مونث الطيب وانما فيه
ترفه وفيه تقطيبة العضو في حق الرجل مع الشك **قوله** واستخف ما يصيبه
من خلوق الكعبة وهو مخير في نزع اليسير ... اول هذا الكلام منقول المدونة
وظاهره انه لا فرق بين اليسير منه والكثير لانه علل ذلك فيها بقوله لانه لا يكاد يسلم
منه وقريب منه ما عزي في كتاب محمد ونصه قال مالك وليغسل ما اصابه من
خلوق الكعبة بيده ولا شيء عليه وله تركه ان كان يسيرا فاجتمع ما في المدونة
ولكتاب محمد على انه لا فدية عليه فيما اصابه من خلوق الكعبة وزاد ما في كتاب
محمد غسل الكثير واما ظاهر كلام المولف فظاهره التناقض لانه اطلق القول
بانه مستخف ثم قال وهو مخير في نزع الكثير فاذا كان مستخفا فلا معنى للتخيير
في اليسير واذا استخف منه اليسير وهو معنى التخيير في نزعه كان الكثير منه على
خلاف هذا فلا يستحب الا انه يمكن ان يقال يرجع الاستخفاف في الكثير الى
سقوط الفدية ولا بد مع انه يخير في نزع اليسير وهما لغتهم في الاختصار
اوجبت هذا الاجمال وقال ابن وهب ما ظاهره وجوب الفدية في الكثير وفي كتاب محمد

[illegible]

وان اصاب كفه من خلوق الكعبة فان كثر فاحب الي ان يغسل يده قبل ان يقبلها
فان كان يسيرًا فهو منه في سعة **قوله** ولا تخلق الكعبة ايام الحج ويقام العطارون
ش لكثرة المزدحمين عليها في ايام الحج والاتيان الطواف سايغ في ساير الازمان
وكذلك العمرة جايزة في ساير السنة ولا بد فيهما من السعي وظاهره جواز تخليق
الكعبة في غير ايام الحج ولا اعلم فيه خلافًا وقد جعل النبي صلى الله عليه الطيب
عوض التمامة في جدار المسجد بعد ان حكها وجعل بعض شارحي المدونة هذا الكلام
مفسرًا القوله في كتاب الصلاة ويتصدق بثمن ما يجمر به المسجد ويخلق احب الي وان
معناها في كتاب الحج الجواز ومعناها في كتاب الصلاة رجحان الصدقة على التطيب
او التجمير لا كراهة ذلك وما قاله ظاهر **قوله** وفي الفدية الى اخره **ش** ظاهره ان
الطعام المخلوط بالطيب ان كان مطبوخًا فلا فدية فيه وان لم يكن مطبوخًا ففي
الفدية روايتان والروايتان كما ذكرهما المولف ذكرهما القاضي عبد الوهاب
واما المطبوخ فاطلق القول فيه في المدونة والموطا وكتاب ابن عبد الحكم بالجواز
وكذلك ايضا ابقاه الابهري على ظاهره وقيده القاضي عبد الوهاب بشرط غلبة
الممازج للطيب وقيده ابن حبيب بشرط الا يعلق باليد ولا بالفم منه شيء
واقربها الاول لانه حينيذ المقصود الطعام وما فيه من الطيب تبع ولا يسمى
اكله متطيبا وكذلك الاقرب من القولين في الخبيصة قال ابن القاسم في كتاب
محمد ومن شرب زعفرانًا تداويا وكره للمحرم بيع الزنبق وشبهه من الطيب
الذي لا يعلق فان فعل فالله حسيبه وكره ان يخرج في رفقة فيها احمال الطيب
قال ابن القاسم في العتبية واحب الي ان يجعل يده على انفه اذا مر بطيب قال
ولا باس ان يسد انفه من الجيفة والغبار يعني ولا يكون مثل سد الاذن بالخطاف
قوله ولو بطلت رايحة الطيب لم يبح **ش** يعني انه لا يومن من استثارة ريحه
بعد عليه وغير ذلك **قوله** ويكره المكث بمكان يعبق فيه ريح الطيب **ش**
واستحباب هذا نحو ما حكيناه فوق هذا من كراهة مصاحبة الاحمال التي فيها طيب وسد
الانف اذا مر بطيب **قوله** ولا فدية في حمل قارورة مسك مصمّة الراس ونحوها
اذ لا كبير رايحة توجد من القارورة حينيذ ولا توجد البتة ولعل مراده بنحو
القارورة المصمة فارة المسك اذا كانت غير مشقوقة وفيها على هذه
وجهان **قوله** وفعل العمد والسهو والضرورة والجهل في الفدية سوا **ش**
هذا تنبيه على مذهب الشافعي ولهم في ذلك تفصيل بعضه يتفق مذهبنا على
خلافه وبعضه لا يبعد وجود ما يشهد له عندنا من المسايل المختلف فيها فان
الشافعية عذروه بالجهل بالتحريم ومثل هذا عندنا فيمن لم يعلم تحريم شرب
الخمر

الخمر والزنا وهو قريب العهد بالكفر ممن يظن به جهل ذلك بخلاف من علم التحريم
وركب الحد عليه فانه لا يعذر اتفاقا وللجهل في سقوط الكفارة في رمضان تاثير
تعرف التنبيه على كثير من مسايله في كتاب الصيام وكذلك النسيان واستثناؤه
الحرج العام تلبيه على الحجر والعرق وذلك ان ما قدمه الان من العام وما عطف عليه
ممكن التحرز منه وان اختلف امكان التحرز فيه اما المستثنى فلا يمكن التحرز منه بدخل
في تكليف ما لا يطاق وعرق بتغطية راسه وهو لا يعم امكان التحرز ولان المنفعة
للراس لا تحصل للتغايير والمنفعة في هذا الباب معتبرة **وقد** قال في الحالف الا
يلبس ثوبا فاصابه من الليل برد فاخذه فجعله على فرجه ولم يعلم لمن يحنث وهو قريب
من هذا المعنى ولم يعذر ما اذا تقلب في نومه على جرادة او ذباب او غيره مما يصيد
لانه يشبه باب القول مما الذي يستوي فيه الضرورة والاختيار وان كان ابن عبد
الحكم خالف في هذا الفرع الاخر وقال لا اجزاء في غير التعمد وكانه تعلق بظاهر
الاية ومن قتله منكم متعمدا ومن الحرج العام ما تقدم في خلوق الكعبة يصيب
المحرم وقريب من هذا المعنى الذي القت الريح عليه فانه لا يمكن التحرز منه وقد
قال سحنون فيمن القت الريح ثوبه في خابية صباغ ان صاحب الثوب لا يغرم للصباغ
شيا الا ان يزيد الصبغ في قيمة الثوب فيشارك الصباغ في الثوب بزيادة الصبغ
ويشترط في سقوط الفدية في هذا التمام الا ان يتاخر في ازالته بعد ان يستيقظ وهو
ظاهر ويبعد هنا ان يقال لا يلزمه بذلك بدا على ان الدوام ليس كالانشا
لبقاء عين الطيب مع القدرة على الازالة **قوله** ولو القاه عليه غيره الى اخره
ش يعني القاه عليه الطيب ويحتمل ان يريد القا ما ذكر من ثوب او طيب فانه
يساوي المحرم في ذلك في المدونة قال فيها ولو نام فغطى رجل راسه او وجهه
او طيبه او حلق راسه فلينزع ذلك وليغسل الطيب عنه ولا شيء عليه والفدية
على من فعل به ذلك ولا شك ان الحق قد وجب حكمه ولا بقاء فيه التلافي الا
فدية في سقي الراس والوجه اذا ازاله عنه ما استيقظ وان كان ظاهر المدونة
اللزوم واما الطيب اذا ازاله بفور ما استيقظ فاجراه ابو الحسن اللخمي على
الخلاف بين ابن القاسم وابن القصار فيمن تطيب وازاله بالقرب او جب عليه مالك
الفدية واسقطها ابن القصار ومعنى قول المولف وتلزم الملقي الفدية حيث
لا تلزمه يعني ان النايم بعد استيقاظه لا تجب عليه فدية اذا بادر وازال
الطيب وتجب عليه ان تركه حتى طال فحيث تجب عليه ففدية واحدة تكفي
وحيث لا تجب عليه تجب على الفاعل به ذلك ومعنى قوله ولم يكن بغير الصيام
اي ان الفاعل لا يكفر في هذه الصورة بالصيام نص على ذلك ابن المواز لان

فانه تكليف بما

الطيب

والظاهر

لان الكفارة لم تجب عليه الا من حيث انه تسبب في وجوبها على غيره فلو الجنا
له الصيام كان تحمل جار على غيره بخلاف الاطعام وذبح النسك فانه حق مالي
تصح النيابة به فيه هذا ان كان الفاعل قادرا على ذلك فان لم يجد فهل تجب على المحرم
ان يفتدي حينئذ قال المولف في ذلك قولان ولا ذكرهما نصا ولكن بعض الشيوخ
اجرى ذلك على الخلاف فيمن وطئ زوجته المحرمة مكرهة ولم يجد ما يجبها به هل
يجب عليها ان تحج ثم ترجع عليه وهو اجرا صحيح ثم ان هذا المحرم اما ان يفتدي
بصيام او غيره فان افتدى بصيام فلا رجوع له على الفاعل وان افتدى بالطعام او
بالنسك رجع عليه بالاقل وقد تقدم نحو هذا المعنى في المراة الموطاة في رمضان
كرها اذا كفرت واختلف اذا كان الفاعل وطيب محرما هل عليه فدية ان فرط في وقاية
نفسه لمسه الطيب وهو محرم واحترى عن النايم المحرم اولا يلزمه الا الاجرة
الاول مذهب ابن القاسم وهو الصحيح والثاني مذهب ابن ابي زيد واحتج بانه لو
تعددت الفدية باعتبار الشخص تعددت باعتبار الفاعل وهو ضعيف لعدم
الملازمة **قوله** وتجوز ترجيل الراس الى اخره **ش** مراده بترجيل الشعر هنا
ان يمشط مع الدهن وذلك ان الشعر اذا كان شعره بين الجعودة والعربة
تكرهها وتستحسن الجعودة فهو راجع الى باب الزينة ولا سيما مع الدهن
ولا يشترط في هذا الدهن ان يكون مطيبا وذلك لم يمنع منه قبل الاحرام
مطلقا لان اثاره لا تبقى بعد الاحرام او لا يبقى منها الا اليسير وان كان الدهن
مطيبا رجع حكمه الى حكم الطيب وقد تقدم ومما يدل على ان الامتشاط ممنوع
للمحرم قول عائشة رضي الله عنها في الصحيح خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حجة الوداع موافين لهلال ذي الحجة قالت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اراد منكم ان يهل بعمرة فليهل ولولا اني اهديت لاهللت بعمرة فكان من
القوم من اهل بعمرة ومنهم من اهل بالحجة قالت فكنت انا ممن اهل بعمرة فخرجنا
حتى قدمنا مكة فادركنا يوم عرفة وانا حائض لم احل من عمرتي فشكوت
ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال دعي عمرتك وانقضي راسك وامتشطي
واهلي بالحج وذكرت الحديث فامرها بعد الاهلال بالامتشاط ونقض الراس
دليل على ان الاحرام مانع من ذلك ولا اعلم فيه خلافا ولكن الدهن غير مطيب
لم يمنع من اكله **قوله** والاصلع وغيره سوا **ش**
يعني ان الاصلع يلتحق في الحكم بذي الشعر اعطا للنادر حكم الغالب والموجود
حكم المعدوم كما اعطي في ذلك والا فالقياس ان راس الاصلع لا حق بجميع البدن
والرجل **قوله** فان دهن بدنه الى اخره **ش** يعني ان الدهن الذي ليس بمطيب يفترق
حكمه

حكمه فيما بين الشعر وغيره وذلك ان المقصود من الانتفاع به في الشعر يوجب الفدية
سوا كان ذلك لعلة او لا واما ساير الاعضا كاليد والرجل فلا يظهر فيه ذلك فرق فيه
بين ان يدهن لعلة فلا يكون المقصود الترفه بل التداوي فلا تجب الفدية او يفعله
لغير علة فيكون المقصود منه الترفه وان اشعث فتجب الفدية وهذا الذي ذكر
المولف هو في المدونة وظاهر مذهب ابن حبيب الا شي عليه وحكاه عن عمر وعلي رضي
الله عنهما وهو مذهب الليث هذا كذا حكاه عنه ابن حبيب والذي حكاه ابو محمد عن
ابن حبيب ان المحرم ان دهن باطن قدميه وكفيه لشقوق او شقوق بيديه ورجليه او دهن
بطيب فيهم ولا شي عليه فاما على ظاهر الكف والقدم وساير الجسد فليفتد
لانه تحسينه ويذهب شعثه قال ابن حبيب سواء ان ذلك لغير علة في كل ما داكله المحرم
وقاله الليث وروي عن علي وابن عباس وقال ولا ادري عمري فيه تركها حوط
وكذلك ايضا حكاه ابو محمد ونقله عن مالك فما ظاهره التفرقة بين ما هذا الجسد وظاهره
قوله وفي ازالة الوسخ الفدية وفي مجرد الحمام قولان **ش** اما ازالة الوسخ
فكما قال ولا اعلم فيه خلافا في المذهب لان ذلك على خلاف ما لاجله شرع الاحرام
ومن حديث عمر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحاج
الشعث التفل خرجه البزار وفي سنده من تكلم فيه واما مجرد دخول
الحمام ففيه قولان كما قال المولف وذلك اذا لم يتدلك لان الذي لا يتدلك في الحمام
مزيل للوسخ وكذلك الحق بعضهم بالتدلك صب الما فيه بعد العرق والاقرب ان
دخول الحمام ازالة الوسخ التي هي موجب الفدية واطلق بعضهم الجواز على دخوله لاجل
التداوي **قوله** وفي غسل راسه بسدر او خطمي الفدية بخلاف غسل يديه بالحرض
ونحوه السدر والخطمي **ش** يريد ان غسل الراس بذلك موجب للفدية والخطمي نبات
الخبيزي وان الخطمي ان ذلك اخف فيه لا فدية له واجازه ابن عمر وغيره واما الحرض وهو
من الاشنان فانه يستعمل في غسل اليدين لازالة الغمر الذي هو مطلوب في حق
المحرم وغيره فلا فدية فيه وكرهه ابن حبيب **قوله** وفي الكحل المطيب الفدية الى
اخره **ش** معنى كلامه ان الكحل اما ان يكون مطيبا او لا والاول فيه قولان مشهوران
واشهرهما وجوب الفدية والثاني وهو اذا لم يكن مطيبا فاما ان تدعوا اليه ضرورة ام لا
فان دعت اليه ضرورة سقطت الفدية والمنصوص في الكتب المشهورة كالمدونة
وغيرها وجوب الفدية والذي يظهر ان الطيب ان كان لضرورة ففي ذلك الروايتان سقطت
الفدية لان المقصود حينئذ الدوا لا الطيب وان لم يكن من ضرورة فان ذلك الدوا
وجبت الفدية ويمكن ان يقال ان الضرورة في هذا الباب انما ترفع الاثم خاصة
الفدية لان اصل هذا الباب هو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه

١٧

الا به وحديث كعب بن عجرة وكل واحد منهما دال على وجوب الفدية حال الضرورة
واما اذا لم يكن الكحل مطيبا واستعمل لضرورة فلا خلاف في سقوط الفدية حينئذ ولم
فالمشهور بين لعدم الزينة والترفه وان كان لغير ضرورة وهو الذي يعبرون عنه بالزينة وجوب
الفدية لحصول الترفه به وقيل يختص الوجوب بالمراة وليس بصريح ولكنه ظاهر
كلام القاضي عبد الوهاب لان التزيين به من شان الفساد وقيل هو مكروه في حقهن
وليس بموجب للفدية حكاه اللخمي ايضا وهو الاقرب وفي المختصر لا باس للرجل
بالكحل قبل ان يحرم **قوله** وبها لبس الخز والحرير والحلي **ش** وظاهر كلام القاضي
انها ممنوعة من لباس الحلي ولكنه شيء انفرد بنقله وينبغي على مذهب من يجيز لباس
الخز للرجال ان يجيز لهن لباسه في الاحرام وكذلك الحرير لضرورة الحكة **قوله** ويحرم
الحلق او ما في معناه **ش** اما الحلق وما في معناه من ابانة الشعر فلاحقا به لقوله تعالى
ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فان قلت المنع من ابانة الشعر يستلزم
المنع من حلقه فلم ذكرهما المؤلف معا مع علوه في الاختصار قلت ذكر الحلق اولا
لانه محل النص وعطف عليه ما في معناه من ابانة الشعر لئلا يتوهم ان النص على
ما ورد فيه وهي طريقة غير واحد من المؤلفين يميزون موضع النص عما يلحق به مثل
ما يفعله ابن الجلاب اول كتابه **يستحب** لمن استيقظ من نومه غسل يديه
قبل ان يدخلهما في الاناء لانه المقطوع به من قوله صلى الله عليه وسلم
اذا استيقظ احدكم من نومه الحديث ثم قال وكذلك كل منتقض الطهارة الى اخر
كلامه نعم لو اخر المؤلف ذكر القلم وهو قص الظفر ولم يفصل به بين الحلق وابانة
الشعر لكان احسن قال ابن المنذر واجمعوا على ان المحرم ممنوع من اخذ اظفاره
وانه يزيل عن نفسه ما انكسر منها ومعنى قوله بخلاف الحجامة وان كرهت اي ان
الحجامة مكروهة ولا تحرم مثل الحلق والقلم وابانة الشعر وانما تكره اختيارا
اذا لم يحلق بسببها شعر لان في الصحيح ان النبي صلى الله عليه (وسلم) احتجم وهو محرم
واحتجم وهو صائم ولسحنون ما يقرب مما قلنا الا انه كرهها في الراس وانكر
يحلق بسببها شعر حينئذ قتل الدواب **قوله** واما النسا ففك الراحة **ش** هذه
امور ضرورية للانسان لا يستطيع عنها قطع اهل المذهب وغيرهم الامر فيها
ولم يوجبوا فيها شيئا وسياتي خلاف من خالف في ذلك مع العمد قال في المدونة
ولا شيء عليه فيما انقطع من لحيته او راسه اذا امتخط او ما حلق الاكاف
والسرج عند الركوب من ساقه وهذا خفيف لا بد للناس منه وقال في الجواهر
ولو سقط شيء من شعر راسه بحك فلا شيء عليه وكذلك اذا جر يده على لحيته
فتسقط منه الشعرة والشعرتان قال ابن القاسم ولو اغتسل فسقط من ذلك شعر
كثير

كثير فلا شيء عليه ان كان تبردا ولو قتل بذلك قملا من راسه فلا شيء عليه في
الجنابة وعليه الفدية في التبرد وهذا ان نشا من دواب وشبهه لم يجب واما مثل
الواحدة فليطعم تمرات او قبضات سويق وكسرات وقال عطا اذا مس لحيته
فوقع شعره او شعرتان يطعم كفا من طعام وقال اصحاب الراي اذا مس لحيته
فانتثر منها شعرة فعليه صدقة **قوله** ولا يغمس راسه في الما خيفة قتل الدواب
ش ظاهر هذا الكلام وظاهر ما تقدم وهو ظاهر المدونة جواز غسل المحرم
راسه وحكى بعض الشيوخ عن مالك كراهة غسل المحرم راسه الا من ضرورة وهو مذهب
ابن عمر وقيس بن سعيد ونقل لابن يحيى ما ظاهره خلاف هذا وانه اجاز ان يغسل المحرم
راسه بخطمي لكن بعضهم تاوله انه بعد رمي جمرة العقبة والاول هو الذي عليه الاكثرون
واما غمس الراس في الماء فالمشهور من المذهب كراهته واجازه ابن وهب واشهب
وعليه اكثر العلماء لحادث المذهب قال اشهب وما يخاف من الغمس خيف في صب الماء
على الراس وكان ابن وهب واشهب يتغاطسون في الما وهما محرمان ارادة
مخالفة ابن القاسم وقال ابن عباس ربما قال لي عمر بن الخطاب ونحن محرمون تعالى
اباقيك في الما اينا اطول نفسا **قوله** وجاز ان يبدل ثوبه الى اخره **ش** اجاز
له تبديل ثوبه وان كان فيه تعريض لقتل القمل لكن المحرم يضطر الى ذلك ولا يكون
مراده قتل الدواب لانه اذا ابدله بانظف منه او اكثف او ارق للحاجة الى ذلك
ومعنى قوله بخلاف غسله اي فيكره ذلك لا كما يعطيه ظاهر لفظه انه يحرم ونص
على الكراهة في كتاب ابن المواز وكذلك ظاهر كلام المؤلف انه لا يجوز له غسله الا
لجنابة وما في معناها من سائر النجاسات ونص في كتاب ابن المواز على جواز
غسله للوسخ وذكر في بيع ازاره مثل ما قال المؤلف وزاد لما فيه من القمل وقال
سحنون لا يبيعه اذا باعه فرعن عنده وابه للقتل وما قاله في العتبية كالمخالف
لما قدمناه **قوله** وتتحمل الفدية الى اخره **ش** يعني ان ما جمع النفر فيه بمشاركته
في معنى حلق الراس الذي هو مناط الفدية تجب مشاركته في الحكم وهذا صحيح
الا ان المثل الذي ذكر لهذا المعنى فيه نظر فان المحرم لا يتاذى بغلايته مثل
تاديه بعقص شعر راسه مع كثرة الهوام فيه ولم يذكر في المدونة جوابا
بينا عن الشارب فقال فيها قيل فان اخذ من شاربه قال قال مالك فمن نتف شعره
او شعرات يسيرة اطعم شيئا من طعام كان ناسيا او جاهلا وان نتف ما اماط
به الاذى افتدى وروى بعض الشيوخ ان من باب قياس الاحرى لان التمادي مع
الاطالة للشارب اقوى منه مع الاطالة لسائر الشعر قال هذا الشيخ وقال محمد بن
المواز عن مالك اذا اخذ من شاربه افتدى قال ابن المواز ولم يذكر ان نتف ما يخفف به

فلا شيء عليه لان اصل ما شرها لنفسه لا لغيره قال بعضهم
نفقة المحرم لم يسع له بقا وديعة غيره فيها لارتفاع ما من اجله [illegible] له ذلك
وليردها الى صاحبها فان ذهب صاحبها وهو عالم افتدى وان لم يعلم فلا شيء
عليه وبقية كلام المولف ظاهر التصور الا ما يعطيه التشويه بين العضد
والفخذ في لزوم الفدية على الشاذ قول اصبغ قال ابن المواز لا باس ان يربط
نفقته في ازاره ويفعل ذلك فيه ان لم تكن له منطقة وكره ملك شد المنطقة على
العضد او الفخذ والساق قال ابن القاسم لا فدية عليه ان فعل ذلك قال اصبغ
اما في العضد فالفدية فظاهر هذا الكلام يقتضي نفي الفدية على الفخذ خلاف
ما قاله المولف والاقرب عندي في هذا الكتاب الجواز بعده عن شبه الخياطة
وقال بعض الشيوخ عند الكلام على هذه المسألة ان هذه الاحوال مختلف فيها
على ثلاثة اقوال الجواز والمنع والتفرقة بين الاختياري والضروري وقال ابن
حبيب ان كان في منطقته ولو للتجارة فلا يشدها على وسطه فان فعل افتدى
والبحث في هذه المسألة قريب منه في مسألة الحمل على الراس والاحتزام للعمل
جابر وبعيره الفدية هذا الفرق بين مسألتي الحمل على الراس
وشد المنطقة لانه فرق فيه بين الضرورة والاختيار كما فرق فيهما وفرق
المولف بين الجواز والضرورة وبين لزوم الفدية وعدم الضرورة لان الجواز لا
[illegible] كما مر مختص بحال الضرورة
يستلزم نفي الفدية ولزوم الفدية يستلزم المنع
اذا وظاهر العوائد عندي ان
نفي الفدية [illegible] لا نعم الفدية
ازالة الشارب قولين والاقرب ان الانتفاع بازالته موجب الفدية هذا ما عندي في
المسألة وراى بعض الشيوخ ان مالكا يوجب في الكثير فدية وان ابن القاسم يخالفه
ويوجب في القليل والكثير الاطعام وتردد هذا الشيخ في ذلك هل هو من باب الصيد
ام لا وهما حج الاسرين قوله اما لو نتف شعرة او شعرات الى آخره ش هذا
مختصر من لفظ المدونة وقريب منه ما في كتاب ابن المواز وهو ايضا نحو ما
تقدم عنه الآن وقال كلما كان اماطة اذى وان قل ففيه الفدية وما كان لغير
اماطة اذى ولا المنفعة جاهلا او ناسيا فعليه في الشعرة والشعرات قبضة من
طعام فكانه خالف المدونة لانه رتب الفدية على ما يقصد به اماطة الاذى ونبها
في المدونة على ما يحصل به اماطة الاذى وما لا تتعلق به الفدية ليسارته عبر عنه
في المدونة بالحفنة وهو الذي ذكر المولف وعبر عنه في كتاب ابن المواز بالقبضة وهو
دون الحفنة واما التفرقة بين القملة والبرغوث فظاهر لان القملة لا تحيى
بالارض ولا تستطيع على التعلق بالغير سريعا كالبرغوث ففي ذلك تعويض لقتلها

والبرغوث

والبرغوث على الضد من ذلك وحكى بعضهم قولا آخر لملك في البرغوث مثل القملة
وظاهر المدونة جواز طرح القملة اختيارا من غير المحرم قوله والقراد
ونحوه وفي تقريد بعيره الى آخره ش اختلف العلماء في جواز تقريد البعير
وهو ازالة القراد عنه فذهب الجمهور الى جوازه وفي الموطا عن ربيعة بن عبد الله بن الهدير
انه رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقرد بعيرا له بالسقيا وهو محرم ونقل عنه
انه كان يدفنه في الطين ليموت ولا يرجع الى البعير وقال ابن عباس رضي الله عنه
لا باس ان يقتل المحرم القراد والحلم والبراغيث وبه قال الشافعي والثوري وابن
حنيفة والليث والاوزاعي وابو ثور واحمد واسحاق وابو عبيد والطبري وجابر
بن زيد وعطا وما ذهب اليه ملك هو مذهب ابن المسيب وحكاه في الموطا عن ابن عمر
ويلحق به عنده سائر الهوام التي منشاها الحياة من ابدان الحيوان البهيمي وكذلك الاترب
هو القول الاول لانها ليست منا ولا مما تتعلق ببدن الانسان مثل القملة حتى تكون
ازالتها من القاء التفث وظاهر كلامه ان المذهب اختلف في الاطعام في هذه المسألة
وان المشهور وجوبه والشاذ سقوطه والذي حكاه غيره ان القولين لملك وانهما اذا
نزل القراد واما ان تعلق القراد وشبهه ببدن الانسان فيطرح وظاهر كلامهم
انه لا يقتله وقال ملك في محرم لدغته ذرة فقتلها وهو لا يشعر ان يطعم شيئا
ومعنى قوله بخلاف العلق ونحوه اي ان العلق وما اشبهه مما يعلق في منخر
البعير [illegible] فلا شيء على المحرم اذا طرحه عن البعير وغيره قوله ولم يجعل ملك فيما
دون اماطة الاذى اكثر من حفنة ش تنبيه منه على خلاف من قال في الشعرات
كفارة وهو عطا وقال الشافعي وابو ثور اذا قطع من راسه وجسده ثلاث
شعرات فعليه دم وان حلق موضع المحاجم فعليه دم وقال ابو يوسف
ومحمد عليه صدقة وقال الحسن البصري عليه في شعرة واحدة دم الى غير ذلك من
الاقوال التي لهم في تبيين القلو وكلها من باب الاستحسان وقد تحرز اهل المذهب
في هذا الباب وبالغوا قال مالك في رواية ابن ابي اويس يحك المحرم راسه حكا رفيقا
لا يقتل به شيئا من الدواب ولا ينتف شعرا قال عنه ويحك جسده ما بدا له
اذا لم يكن بجسده شيء من الدواب وقال ايضا لا باس ان يحك المحرم ما يرى من جسده
وقد وجد وان ادماه وكان عنده ما لا يراه من جسده بخلاف هذا وقال بعض الشيوخ
لا خلاف ان للمحرم ان يحك جسده حكا رفيقا وكذلك راسه عند اكثر العلماء خارج
المذهب لذلك وروي ذلك عن عمر وابنه وعن عائشة وقد سئلت عن المحرم يحك جسده فقالت
نعم وليشدد فقالت ولو ربطت يداي ولم اجد الا رجلي لحككت ومن هذا النظر في
المراة للمحرم وقد روي عن ملك تيسير ذلك من شان المحرم وعنه ايضا انه كره ذلك للمحرم

واما ذكر حنيفة ان يدعوا النظر الى ازالة التشعث قال وليس من شان المحرم
تسوية الشعر وان فعل فلا شيء عليه وليستغفر الله اذا نظر اليها بوجع فلا باس
وقد نظر ابن عمر في المراة بشكوا كانت بعينه وهو محرم واختلف السلف فيه والجمهور
على جوازه ومن هذا في العتبية كراهية للمحرم انشاد الشعر الا الخفيف واجاز
ذلك ابن حبيب ما لم يكن فيه غنا **قوله** ولو قلم ظفرا او اخذ الى اخره **هـ** يعني ان المحرم
اذا قلم ظفرا واحدا فاما ان يكون لضرورة تحمله على ذلك كما اذا انكسر وهو الاول
فيه او يكون لازالة الاذاء وفيه الفدية او لوا حد من الامرين وفيه حفنة من طعام
اما القسم الاول فلا خلاف فيه وهو محكي عن ابن عباس وابن المسيب قال التونسي
وعلى هذا لو انكسرت ظفران وثلاثة فقلمها ما كان عليه شيء وقال يجعله
انه اماطة الاذاء فازالة مكسورة كما اذا قال اذا انتف شعرة من عينه انه
يفتدي هذا اذا كانت ضرورة خاصة بالظفر كما تقدم واما ان كان سببها من غير
الظفر مثل من باصبعه قرحة لا يقدر على مدا وانها فقال في المدونة اذا كان
ذلك باصابعه وقلمها فانه يفتدي وانظر اذا كان ذلك باسبعين واما الثاني فنص
عليه على المدونة كما ذكره المولف وهو مثل ما تقدم عن ابن المواز اذا انتف ما يخفف
به عن نفسه اذا ولا يخلوا من معنى قال الباجي واماطة الاذا ان يقلم من
طول ظفره نفرا ما طال بذلك اذا معنا دا والقسم الثالث له نظاير كذلك تقدمت
وقال ابن وهب عن مالك لو اطعم في الظفر الواحد مسكينا وتعدى اذا قلم جميع
الغفاره ان عليه الفدية وكذلك قال ابن القاسم اذا قلم ظفرا واحدة وقال اشهب
اذا قص من كل يد واحدا افتدى وعن مالك اذا قص ظفرين من غير كسر افتدا
وكل ما اوجب الفدية من هذا الباب فلا فرق بين الناسي والجاهل ولا غيرهما
نص في المدونة على ذلك في بعض مسايله وكلها سوا في ذلك وقال اسحاق من
قوله ولو فعل الحلال بالحرام **هـ** يعني حلق راسه او تطييب ناسيا فلا شيء عليه
ان الحلال اذا تطيب المحرم او حلق شعره مثلا فاما ان يكون ذلك بامر المحرم
وفي معناه عنوي الايامره وبيتدي ذلك الحلال من نفسه فيتركه المحرم
اختيارا وهو قادر على منعه وان كان مكرها او نايما فعل الفاعل ذلك ووجهه
بين وقد تقدم هذا المعنى وانه اذا لم يخرج الفاعل الفدية فالمشهور القولين ان
المفعول به ذلك يخرج ويرجع بالاقل ولا يرجع بشيء اذا صام **قوله** وان حلق
محرم راس حلال **هـ** هذا القسم عكس الذي قبله وهو مفروض في بعض
صور الذي قبله وذلك انه في القسم الاول مفروض فيما اذا فعل الحلال بالحرام
ما لواجب الفدية وهو اعم من الطيب والحلق وغير ذلك وها هنا فرض الكلام

ن والجمهور

ووجهه

في

في الحلال واصل التقسيم رباعي تكلم منه على ثلاثة واضرب عن الرابع وهو اذا
فعل ذلك الحلال بالحلال لعدم الحاجة اليه وظهر الحكم فيه ثم في قول مالك هنا هل هو
خلاف لابن القاسم وان حكمه بالفدية على ظاهره والنهي المحرم عن حلق الراس او هو
وفاق وان المراد بالفدية هنا الحفنة وما في معناها مما لزمه ابن القاسم لا
الفدية الاصطلاحية والاول مذهب بعض البغداديين والثاني مذهب التونسي وهو
الظاهر والدليل عليه ما ذكره المولف ان المحرم لو قلم اظفار الحلال لم يلزمه شيء وقاله
في المدونة مع ان جنة البغداديين مطرده فيه **قوله** ولو حجم محرم محرما الى اخره
هـ هذا هو القسم الثالث وحكمه مستفاد من القسمين قبله لانه مركب منهما
وذلك انه اما ان يفعل به ذلك اختيارا او اضطرارا وهو القسم الاول واذا فعله
اختيارا فاما على قول مالك فعليه فدية واما على قول ابن القاسم فحفنة لمكان قتل الدواب
وهذا هو القسم الثالث وكذلك ايضا قوله في هذا القسم فان انتفى الادواب فلا
شيء عليه مقيد لمطلق قوله في القسم الذي قبله لمكان الدواب قال في المدونة
ولو اضطر محرم الى الحجامة جاز لمحرم وغيره ان يحلق له موضع المحاجم ويحجمه
اذا ايقن انه لا يقتل الدواب والفدية على المفعول به ذلك وان لم يضطر الى ذلك
فلا يفعله فان دعا محرم غيره الى ان يفعل به ذلك فلا يفعله عليه وان ايقن
انه لا يقتل الدواب فان فعل فلا شيء على الحجام والفدية على المحرم **قوله** ومتى
لبس الى اخره **هـ** يعني انه اذا تعددت موجبات الفدية وهي مع ذلك مختلفة
الانواع فلبس قميصا وتطيب لحيته وحلق راسه وقلم اظفاره وذلك كله من
فور واحد فالمشهور اتحاد الفدية ولا اعلم مقابل هذا المشهور منصوصا
ولذلك لم يتعرض لذكر خلاف في هذه المسألة ولكن ما قاله ابن الماجشون وابن المواز
فيمن لبس مئزرا فوق مئزر ان عليه فديتين يصح ان يتخرج عليه خلاف
وقال بعض الشيوخ اختلف في هذا الاصل فذكر الخلاف المعلوم فيمن قال لغير
مدخول بها انت طالق انت طالق انت طالق هل تلزمه واحدة قال والقياس
فيمن لبس قميصا ثم سراويل ان عليه فديتين والثاني مخالفة للاول
قلت لا يبعد في هذه المسألة تخريج في المذهب على خلاف المشهور ولم يكن الا
ما قلناه الان عن ابن الماجشون وابن المواز وكذلك مقتضى النظر تعدد الفدية
بتعدد المنفعة على اصل المذهب في اعتبارهم المنفعة في وجوب الفدية ومسألة
الطلاق يصلح ان يخرج منها الخلاف اذا وقعت الموجبات على التعاقب وبالجملة
فلا احسن لو قال المولف على المشهور واذا لم يتعدد الفدية بتعدد الانواع
فاحرى الا تتعدد بتعدد الاشخاص **قوله** فلو تراخت تعددت كما لو قلم اليوم اظفار

بره اليمنى واليسرى عرا ﻫ يعني لتعدد المنفعة وفعران موجب الاتحاد وهو ان
ينوي التكرار عند الفعل الاول وهذا المعنى ايضا حاصل في قوله ولو تداوى لقرحة
بمطيب مرارا فان قلت كان الاليق بالمولف الاضراب عن قوله ولو تداوى لقرحة بمطيب
والاستغنا عنه بقوله كما لو فعلها لحفاره اليمنى اليمن واليسرى بعد الان الموجب لتعدد
الفدية في المثالين واحد وهو تكرار الفعل مع التراخي وعدم النية ابتدا قلت
انما ذكر المثال الثاني لان الفعل تكرر فيه في محل واحد وهو ان لو داوى ثانيا
حيث اولا اما المثال الاول انما الفعل انما تكرر بالنوع في محل غير المحل الاول الا
ترى ان الاظفار المزالة ثانيا غير الاظفار المزالة اولا فلو اقتصر على المثال الاول لم
يفهم منه الحكم في الثاني **واعلم** انه اذا كان الفعل الواحد في المحل مع التراخي
وعدم النية موجبا لتكرار الفدية فاحرى اذا كان الموجب الثاني مخالفا للموجب
الاول بالنوع كما اذا اتما بالطيب متراخيا عن اللباس وخلوا بعد ذلك استغنا
المولف عن ذكره بالمثالين المذكورين واكد ذلك بالمثال الثالث وهو قوله اما لو تداوى
لقرحة اخرى تعددت ولا نيا فا نعرا ما جرى في المثال الثاني من نفي التكرار واما
قوله ولو لبس لسبات فكذلك فهو مثل قوله فلو تداوى لقرحة بمطيب مرارا
فان قلت لم اتا به اذ هو مثله وهذا مستغن عنه قلت لما لم يترتب عليه
الا من لبس الثوب اولا والسراويل ثانيا وبالعكس والتعدد عنده على
تعدد المنفعة واتحادها فلذلك اذا لبس القميص ولا تبر السراويل ثانيا
ففدية واحدة لان الثاني انما هو ستر بعض ما ستره الاول هاكذا قالوا
وانت قد علمت ان منفعة السراويل غير مقصورة على مكلفوا يستر ماله منافع
لا تحصل من القميص ولذلك جمع العقلا بينهما فلو قيل كان ينبغي ان تتعدد
الفدية بلباس السراويل بعد القميص وقيله واعلم ان القميص والسراويل
يشتركان في اطلاق اسم الثوب عليهما الا ان المولف قابل بين الاعم والاخص
والامر في ذلك قريب قوله ولو عكس وتراخي تعددت ﻫ اي ولو لبس السراويل
اولا ثم القميص ثانيا بشرط التراخي بينهما تعددت الفدية وقد تقدم قول ابن
الماجشون وابن المواز اذا لبس مئزرا فوق مئزر قال ابن الماجشون بخلاف ما لو
بسطهما ثم ائتزر بهما وبخلاف رداء فوق رداء فانه لا باس به والظاهر الا
فرق بين رداء فوق رداء ومئزر فوق مئزر واخر على الامر اذا ستر به
عمامته واعلم انه لا فرق في هذا الباب بين العذر وعدمه سوا في ترتب
الاثم وفي عدمه العذر وسقوطه في حق ذي العذر ونص عليه في المدونة وغيرها
وكما نبه المولف فلذا الراد اذا تطيب الصحيح ثم مرض ثم تداوى بالطيب بان علته

فغربة

ففدية واحدة لان استعماله في الصحة قرينة في ارادة الدوام وان ابتدا استعماله وهو
مريض ثم صح وهو باق فقال بعض الشيوخ على قول ابن القاسم عليه فديتان بعيد ان الظا
انه انما استعمل لاجل المرض واستعماله في الصحة بعد ذلك لم يكن مقصودا ولا فضا
فعلين والثاني منهما متراخ عن الاول وغير منوا ولا يوجب تعددا لفدية بتعددهما
وان وصف له طيب واستعمل طيبها احق لفور الاول ففدية واحدة وان تباعد ما بينهما
وذهبت رائحة الاول ففديتان وكذلك ان لم يذهب الاول حتى استعمل الثاني لانه لو لم
يستعمل الثاني ذهبت رائحة الاول قبل ذلك قوله ثم حيث تجب الفدية الواحدة ﻫ
يعني ان موجبات الفدية يشترط فيها ان يحصل للمحرم بسببها انتفاع وذلك ان
منها ما لا يقع الا منتفعا به كحلق الشعر ومس الطيب ومنها ما لا ينتفع به الا بطول
ما كلبس المخيط فالاول تجب فيه الفدية على اي وجه صدر والثاني يحصل فيه كما اختار
المولف والموجب على الحقيقة في الجميع انما هو حصول المنفعة الا انها تارة منها ما
لا يقع الا على الوجه المنتفع به ومنها ما يختلف حاله ذكر المولف منها هذا القسم هنا
واكتفا به عن سائرها على انه قد سبق منه التنبيه على بقيتها وفي قوله وكانه زيادة
بيان لما دل عليه بقوله ينتفع انتفاعه لان معنا اعتبار النفع انما هو شرطية في
وجوب الفدية وذلك معدوم اذا نزعه مكانه ولا وجود للمشروط دون شرطه قوله
ولا اثم على ذي عذر من مرض او حر او برد وعليه الفدية ﻫ يعني ان وجوب الفدية
لا يستلزم حصول الاثم وانما هو تابع لحصول المنفعة لكن المنفعة ربما تقع ماذونا
فيها كما في ذي العذر وربما يحرم كما في حق من لا عذر له والاصل في وجوب الفدية على ذي
العذر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
او نسك وما خرجه اهل الصحيح عن كعب بن عجرة واللفظ لمسلم ان النبي صلى الله عليه
مر به زمن الحديبية فقال اذاك هوام راسك قال نعم فقال له النبي صلى الله عليه
احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة اصوع من تمر على ستة
مساكين وكان المولف رحمه الله لما ذكر نفي الاثم عن ذي العذر خشي ان يكون ذلك
مستلزما لسقوط الفدية عنه فذكر وجوب الفدية وسكت عن الماثوم هل تجب
عليه لما يتبادر الى الذهن ان من لم يلزم من لا عذر له احرى واولى وهذا صحيح الا ان
جماعة خالفوا في حكم الاثم وغيره فقال الشافعي وابو حنيفة فيمن فعل ذلك لغير
ضرورة عليه دم لا غير ولا يجزيه الا في الضرورة وللشافعي قول اخر بسقوط ذلك
جملة على الناسي وهو قول اسحاق وداود وسيأتي بقية الكلام على ما يتعلق
بالفدية ان شاء الله قوله ويجري بكل من الاحرام الواحد ﻫ اطلق لفظ الاحرام
على من دخل الحرم وان كان غير حاج وهو معتمر وهو صحيح
وفي قال

الساعر ﻫ فتلوا بن عفان الخليفة محرما ﻫ ودعا فلم ار مثله مخذولا ﻫ
ولم يكن حينئذ محرما بالحج ولا بالعمرة وانما كان ببلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتل
لانه انتهكت حرمة الخليفة وحرمة الزمن لانه قتل ايام الاضحا **كما قال حسان**
رضي الله عنه ﻫ ضحوا باشمط عنوان السجود به ﻫ فيقطع الليل تسبيحا وقرانا ﻫ
وحرمة البلد ولم يختلفوا في ذلك وانما اختلف الناس في الجزاء خاصة اعني فيما قتله
من ليس بحاج ولا معتمر ولكنه في الحرم فاوجبه الفقهاء واسقطه داوود واختلف
المفسرون في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم **تفسير**
وقد دخلتم في حج او عمرة وقيل وقد دخلتم الحرم وقيل هما مرادان وهذا القول هو
الذي اعتمده الفقهاء واتفقوا عليه والخلاف المذكور انما هو في تفسير اللفظ خاصة
وفيما قاله داوود ومثله قول الله تعالى غير محلي الصيد وانتم حرم وحرم عليكم
صيد البر ما دمتم حرما وقد تظافرت الاحاديث والاثار بمنع من احرم بحج او عمرة
من صيد واكله ونبه المولف بقوله ماكولا وغير ماكول على خلاف الشافعي الذي
يقصر ذلك على الماكول ولاشك في دخول الفرخ في مسمى الصيد وفي دخول البيض في
ذلك نظر وقد جاء حديث يدل على انه من الصيد فسيأتي **قوله** واستثنا الفارة الى اخره
ﻫ يعني هذه الستة المستثناة صح الخبر بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس ليس على المحرم في قتلهن جناح الغراب والحداة
والعقرب والفارة والكلب العقور وقال ايضا صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم الحية والغراب الابقع والفارة والكلب العقور والحداة فاسقط في
هذا الحديث العقرب وزاد الحية فوجب جمعهما لصحة الحديثين وزاد في هذا
الحديث الابقع وهل لفظ الغراب مطلقا فيكون الابقع مقيدا له او عاما
فيكون هذا فقد لا تخصصا في ذلك نظر والاقرب هو الثاني وقد ذهبت فرقة الى
ان النهي مقصور على الغراب الابقع **قوله** والكلب العقور الى اخره ﻫ يعني انه
اختلف المذهب في المراد بالكلب العقور المذكور في الحديث على قولين فالمشهور
انه كل عاد من السباع كالاسد والنمر والشاذ انه الكلب الانسي وهذا القول
اعني الشاذ حكاه المولف نصا تبع في ذلك ابن بشير وابن شاس والهمام وايا ما
في تبصرة اللخمي وهو قوله وظاهر قول اشهب انه الانسي لانه قال يقتل الكلب
وان لم يعقر انتهى كلام اللخمي **زاد** في النوادر وان كان كلبا ما يشبه وليس
في هذا اللفظ ما يدل على ما قاله اللخمي لاحتمال ان يقول اشهب يقتل مع ذلك الاسد
والنمر وغيرهما من السباع المؤذية بل نص اشهب وهو في النوادر قبل الكلام
الذي حكاه اللخمي ومتصل به على انه يقتل صغار السباع وهو ما يدل على انه

مثل

مثل قول جمهور اهل المذهب وروي عنه قول اخر يمنع قتل صغارها وعليه الجزاء
ان قتلها وهو موذن بجواز قتل الكبار وهذا القول انما هو قول ابي حنيفة وجماعة مذهب
خارج المذهب والاشبه ان الخلاف الذي في المذهب هو ما قاله بعض الشيوخ
هل يتناول السباع والكلاب معا او انما يتناول الكلاب والسباع تلحق بها معنا
من باب الاولى وحمل بعض الشيوخ على ان مذهب ... في طايفة ان المراد منه
السباع خاصة قال وليس المراد الكلاب الانسية العادية معنا ولا غيره **و** ... الحا
فهذا كله ان المذهب كله على دخول السباع تحت هذا اللفظ وانما الخلاف في
دخول الكلاب وهو عكس ما نقله هولاء المتاخرون **وفي** الحديث ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال في عتبة بن ابي لهب سلط عليه كلبا من كلابك فعدا
عليه الاسد فقتله فاحتج بذلك جماعة على ان المراد بالكلب العقور هو الاسد
وما في معناه وخرج الترمذي وابو داوود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقتل السبع
العادي قال الترمذي وهو حديث حسن **قوله** وفي الغراب والحداة الى اخره ﻫ
يعني ان المذهب اختلف على قولين في قتل الغراب والحداة يوذيا وكذلك اختلف على
قولين في صغارهما وكذلك الرخما اذا من الطير مما ليس بغراب ولا حداة اما الغراب **الغراب**
والحداة الكبيرا اذا اذيا فلا خلاف في قتلهما كما يدل عليه لازم كلامه واما اذا
لم يوذيا فالقولان كما ذكر المولف مذهب الموطا وهو ظاهر الحديث قال الباجي
وهو الاشهر جواز قتلهما وحكى اشهب انهما لا يقتلان وفي المدونة يكره قتل سباع
الطير كلها وغير سباعها فان قتل شيا منها فعليه الجزاء الا ان يعدوا او يخافها
على نفسه ويقتلها فلا جزاء عليه لانه لو عدا عليه رجل يريد قتله فدفعه عن نفسه
فقتله لم يلزمه شي وترد التونسي هل المراد بما في المدونة العموم فيكون خلاف
الموطا او يكون ما عدا المنصوص عليه في الحديث فيكون وفاقا واما صغار هذين
فظاهر كلام المولف وبعض المتاخرين ان فيهما قولين منصوصين كما في الكبار وقال
بعض الشيوخ ان الخلاف فيهما انما يتخرج من الخلاف في صغار سباع الوحش من
المنصوص في صغار الغربان انها لا تقتل واما اذا من الطير غير الغراب والحداة
فظاهر كلام المولف ايضا ان في قتله قولين وقد تقدم ما حكيناه عن المدونة وظاهره
جواز القتل ونص اشهب انه على قاتل هذا النوع الجزاء وهل ذلك مستلزم للمنع من
قتلهما فيه نظر **قوله** وعلى الا يقتل الجميع الى اخره ﻫ يعني اذا فرعنا على المنع
من الاقوال الثلاثة فهل تعلق الجزاء حينئذ قولان والقياس بعد تسليم المنع وجوب
الجزاء لكن مقتضى الحديث جواز الاقدام على القتل من غير شرط وكلام ابن جبير في
سباع الطير ورد ابن حبيب عليه ظاهر التصور والمولف رحمه الله انما تبع في

ذلك من جهة عادته بتقليده في النقل وهو ما نصه قال ابن حبيب ولا يقتل الضبع لانها
وقد جاء ان فيها شاة الا ان تؤذيه وتعدوا عليه فله قتلها وقال اصبغ انما هو
معقول على الضبع ولا تقتلوا له بسباع الطير ابن حبيب **قوله** فلا خلاف **هـ** هذا تمام
كلام من تناول كلام اصبغ لا من كلام المولف الا ان كلام المولف في نقل الخلاف في الجزا فلا
يبعد ان يتبعه وكذا هو في الموضع الذي نقل منه المولف والذي اشار اليه ابن حبيب فانه جاء
في الضبع هو ما خرجه ابو داود عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال سالت رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع فقال هو صيد ويجعل فيه كبش اذا صاده المحرم
وقال الدارقطني كبش مسن وقال عبد الحق انه صحح حديث ابي داود **قوله** ويقتل صغار
غيرهما الى اخره **هـ** يعني انه يقتل صغار غير الغراب والحداة من بقية الستة
المتشابهة قتلها للمحرم وهذا في غير صغار الكلب العقور فان في صغاره قولين و
وظاهر قوله ان القولين بالجواز والمنع وزاد بعضهم الكراهة ونسبه لابن القاسم
وابن حبيب ونسب الجواز لاشهب ولم يسم القايل بالتحريم وجعل الجزا انما على القول
بالتحريم خاصة واختلف المذهب في الزنبور وقال مالك لا يقتل المحرم الوزغ لانها
ليس من الخمس التي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلها وقال ابن عبد البر امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الوزغ وسماه فويسقا وقد اجاز مالك قتل الافعى
وليست من الخمس التي سماها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مالك فان قتلها رايت
ان يتصدق بشيء لا الارض والاقرب كلام ابي عامر قال مالك ولا يقتل المحرم قردا ولا
خنزيرا قال ابن القاسم ولا وحشيا ولا اهليا ولا خنزير الماء ووقف مالك عن خنزير
الماء وقال عطا في القرد الجزا قال ابن عبد الحكم اختلف قول مالك في الزنبور بعينه
فقال لا يصيده المحرم وقال يصيده وقال ابن المواز ولا يقتل صغار الذباب وقال مالك
لا يصيد المحرم الثعلب **قوله** ويلزم الجزا الى اخره **هـ** لما بين ما يقتل وما لا
يقتل اخذ يتكلم فيما فيه يعد المحرم صايدا لما لا يحل صيده **وذلك منها**
ثلاثة المباشرة والتسبب وبقا اليد اما المباشرة فلا خفا بها ومما يلحق بها النفر
للتلف كقطع اليد والجناح للطاير وكذلك ان انتف ريش الطاير وغاب عنه
قبل ان ينسل ريشه فاذا انسل ريشه ولحق بالطير فلا شيء عليه لتحقق السلامة
وقال ابن حبيب يحبسه حتى ينسل ريشه ثم يطعمه مسكينا وعند الشافعي يلزمه
ما نقصه وقال جماعة عليه الجزا هذا اذا كان بغير نقص وان كان بنقص فذكر المولف
وغيره قولين في لزوم ما بين القيمتين وقال في المدونة وليس في جراح الصيد شيء
اذا تيقن انما مضت من ذلك الجرح وقال ابن المواز اذا شك ان الجرح فعليه ما بين
القيمتين ولبعض المذاكرين يقرب منه واختلف في قول ابن المواز هل هو وفاق للمدونة

او خلاف

او خلاف لها والظاهر انه خلاف وقوة الكلام تغني عن ذلك قال ابن المواز وان جرحه ثم
قتله في فور واحد وبعد ذلك اذا وداه من الاول جزا واحدا وان برا من الاول فعليه جزاء قبل
واحد وعليه في الجرح الاول ما نقصه ما بين قيمته صحيحا وجريحا قال وقاله ابن القاسم
وقال ابن حبيب من رما صيدا وهو محرم فاصابه فتحامل حتى غاب عنه فان اصابه
ما يموت مثله فليديه فان اداه ثم وجده لم ينقطه بعد ثم عطب فليديه ثانية لان
الجزا الاول كان قبل وجوبه قاله ابن الماجشون والظاهر من القولين في الشك سقوط
الجزا لموافقته براءة الذمة وضعف عمارة الذمة بالشك **قوله** والتسبب الى اخره
هـ هذا هو النوع الثاني وهو اذا قوي لاحق بالاول في ايجاب الجزا ومختلف في الحاق
الضعيف منه بالاول اما نصب الشبكة فان كان للصيد فهو موجب للجزا في غير
المضطر واما ان نصبها للسبع خايفا على نفسه او ماله فوقع فيها صيد فاوجب
الجزا في ذلك في المدونة على الاطلاق ومثله ذلك بمن حفر بيرا للسارق فانه يضمن ما
وقع فيها من سارق وغيره واسقط سحنون الجزا وفصل اشهب بين ان يكون موضعا
يخوف منه على الصيد فيجب الجزا وبين الا يكون كذلك فلا شيء عليه واختاره ابن المواز
قال اللخمي فان لم يكن يقدر على صرف السبع الا بذلك فان عليه الجزا على اصل مالك اذا
اضطر الى الصيد انه يأكل الميتة فان لم يبح له ذلك في صيانة نفسه لم يجز في صيانة
المال قال وارى ان ينظر ان خشي تلف الشاة والشاتين وان كان يخشى تلف الشيء الكثير
جاز ان ينصب كتغليب اخف الضررين قلت اذا كان المقصود بنصب الشبكة
انما هو السبع ولكن مع ذلك يخشى وقوع الصيد فيها على الوجه الذي لا يؤمن معه التلف
فالاقرب ان ذلك ليس بحرام لان فعل ذلك ليس بصايد للحيوان المنهي عنه حقيقة ولا
يلزم منه نفي الجزا عند من يقول به لان الجزا يستوجب فيه مرتكب النهي وغيره واما
واما على قول اللخمي اولا على اصل مالك وذكر مسلة المضطر التي تكلم
عليها مالك انما هي في حق واجد الصيد والميتة ايهما يقدم لا في حق من لم يجد الا احدهما
فان من لم يجد الا احدهما وخشي على نفسه فلا شك انه ياكل واحدا واما ارسال
الكلب فان كان على الصيد فهذا مباشر وان كان على السبع فاصاب صيدا فهي مسلة
الشبكة المتقدمة الا ان قال ابن المواز عن اشهب ولو ارسل كلبه على سبع في الحرم
فاصاب صيدا فقال اشهب لا شيء عليه قال وقول ابن القاسم يريد به احب الينا وقال
عن محمد لا احب للمحرم يصحب كلبا ولا باس بان يقيل فان فعل فقال ما رايت من امن بيئر ان
لم يكن افلتنا وارسل على شيء وقال عن اشهب في افلات الجارح مثل ما اشار اليه
المولف والصحيح الخصوص من قوله في امساكها وربطه عايد على الكلب واما تنفير
الصيد فاطلق المولف القول بوجوب الجزا في ذلك لكن جعله من انواع السبب لعفا

الصيد ان ذلك مقيد بضمه مثل ما قال في الرواية ففي كتاب محمد عن اشهب في المحرم
يأخذ صيدا بمكة فيخرج به الى الحل ثم يسرحه ان كان صيدا ينجو بنفسه فلا شيء
عليه سواء اخذه قريبا او بعيدا ولو كان بلا انس قال وان كان مما لا ينجو بنفسه
فعليه جزاؤه ومثله في العتبية فيما اذا اخذه وهو محرم ثم سرحه بعد ان حل وفي كتاب
محمد اذا اخرج عنزا من الظباء من الحرم فكانت عنده حتى ماتت فعليه الكفارة فيها
وفي اولادها شاة شاة ووقع في المدونة قال بن كنانة كان عمر بن الخطاب نازلا بمكة في دار
الندوة ودخل عليه عثمان بن عفان ونافع بن عبد الحارث فقال لهما عمر اني بن لثة تجهيز
الى دار لا ستقرب المسجد فوضعت ثيابي على هذا الواقف وهو شيء نان يجعل عليه الثياب
فوقع عليه حمامة فخفت ان تؤذي ثيابي فاطردتها فوقعت على هذا الواقف الاخر
فخرجت حية فاكلتها فخشيت ان تكونا طاردتي لها سببا لحتفها فاحكما علي فيها
فقال احدهما لصاحبه ما تقول في عنزة ثنية عفراء نحكم بها على امير المؤمنين
فقال له صاحبه نعم فحكما عليه بها وقال بن القاسم مثله **قوله** والسبب الاتفاقي
الى اخره **هـ** مراده بالاتفاقي كل ما لم يقصد به الصيد البتة ثم ادى الى هلاكه
ومن امثلته ما ذكر ومذهب المدونة الضمان وسقوطه لاشهب وهو اختيار بن المواز
وقال اصبغ لا شيء عليه الا ان يكون من المحرم حركة بفزع لها يعني حركة لاجل الصيد
وكيف ما كان فمذهب اشهب هو الصحيح وليست حرمة الصيد باعلا من حرمة الادمي
ومثل هذا لا يجب به شيء في حق الادمي ومسئلة الفسطاط وحفر البير للماء نزل
على صحة مذهب اشهب على ان بعض الشيوخ حكى فيها قولا اخر بوجوب الجزاء وهو
ضعيف والمعقود ان بن القاسم وافق على نفي الضمان فيها واوجبه فيما اذا ادا الصيد
المحرم ففزع وهو مناقضة لا شك فيها **قوله** ولو فتله غلامه الى اخره **هـ** هذا الفرع
ذكره في المدونة على وجه ابلغ في نفي السببية قال فيها واذا امر المحرم عبده ان يرسل
صيدا كان معه فظن العبد انه امره بذبحه فعلى السيد الجزاء فزاد فيها انه امره
بالارسال ففهم العبد الامر بالذبح والظاهر في النظر الشاذ ولم يحرم من السيد سبب
في اتلاف الصيد ولا ما يشبه السبب وهو اختيار بعض الاشياخ واما ان امره فلا
شك في وجوب الجزاء **وان كان** في الامر بقتل الادمي اضطراب كثير لكن مسئلة
الصيد لها امر اخر وان كان السيد والعبد محرمين فالجزاء على كل واحد منهما لانهما
مشتركان في القتل وعبارة المدونة بلفظ العبد احسن من عبارة المولف بلفظه
الغلام لان لفظ الغلام لا يعطي وانما يعطي الشره والصغر **قوله** ولو نصب شركا
الى اخره **هـ** تقدم هذا وما فيه من الخلاف وكذلك تقدم اذا ارسل على اسد فقتل
صيدا **قوله** ولو دل المحرم على صيد الى اخره **هـ** معنى المسئلة ان المحرم لا يجوز له ان يدل

محـ

محرما ولا حلالا على الصيد فان وقع ذلك وقتله المدلول ففي تعلق الجزاء في حق الدال
ثلاثة اقوال الوجوب وسقوطه والتفصيل بين ان يكون القاتل حلالا فالجزاء على المحرم
الدال وبين ان يكون حراما فالجزاء على الدال وقال المولف هذا القول هو المشهور ولا خلاف
في الجزاء على القاتل ان كان محرما اما تحريم الدلالة اولا فهو الذي عليه جماعة من العلماء
الا المزني فانه لا يحرمها وفي الصحيح من حديث ابي قتادة انه كان مع النبي صلى الله عليه
حتى اذا كانوا ببعض طريق مكة تخلف مع اصحاب له محرمين فرأى حمارا وحشيا فا
ستوى على فرسه فقال لاصحابه ان يناولوه سوطه فابوا فسالهم رمحه فابوا
عليه فاخذه ثم شد عليه الحمار فقتله فاكل منه بعض اصحابه وابا بعضهم فادركوا
رسول الله صلى الله عليه عن ذلك فقال انما هي طعمة اطعمكموها الله وفي بعض طرق
هذا الحديث في الصحيح هل اشار اليه انسان منكم او امر بشيء فقالوا لا يا رسول الله
قال فكلوه ففي هذه الزيادة حجة للجماعة وظاهرها حجة على ابي حنيفة الذي يقول لا يحرم
في الصيد من معونة المحرم الا معونة لا يقدر على الصيد الا بها واهل المذهب يمنعون ذلك
وكلما يتنبه المحرم به على الصيد اما الاقاويل الثلاثة فالاول منها لابن وهب والثاني
لملك وبن القاسم وعبد الملك والثالث على الوجه الاول تقدم لا اعلمه في المذهب الا في
كتاب ابن بشير فان حج كان قولا خامسا لان اشهب قال ان دل المحرم محرما فعلى كل
واحد منهما جزاء وان دل حلالا فلا جزاء على واحد منهما وقال اشهب ايضا ان دل محرم
حلالا استحب له ان يفديه ويمكن ان يكون هذا القول هو الذي قبله **واعلم**
ان المشهور من هذه الاقاويل هو الثاني وهو مذهب المدونة والاجرا منها ما تقدم
من اعتبار السببية هو الثاني **قوله** ولو رمى من الحل الى اخره **هـ** معنى المسئلة ان
الصايد والمصيد اذا اختلفا في المكان فكان احدهما في الحل والاخر في الحرم فان
كان الصايد في الحل والصيد في الحرم فرمى بسهم فلا خلاف في المذهب في تعلق الجزا
ان ارسل كلبه ووافق ابو حنيفة في السهم وخالف في الكلب والظاهر التسوية
ولا سيما مع القرب وان كان الصايد في الحرم والمصيد في الحل وهو مراد المولف بقوله
او العكس فالمشهور وجوب الجزا وذلك يستلزم المنع ابتداء ونص عليه بن القاسم
وقال بن الماجشون يجوز له الصيد ابتداء وهو ضعيف لانه تقدم ان الحل بالحرم يصدق عليه
انه محرم ولا خفا اذا كان الصايد والمصيد في الحرم والا اذا كانا معا في الحل الا اذا كان
ذلك بقرب الحرم والمشهور الاجزا والمنع ابتدا اما على الكراهة او على التحريم بحسب
فهم قول النبي صلى الله عليه في مرتكب الشبهات كان كالراتع حول الحمى يوشك
ان يقع فيه ولابن عبد الحكم ان ما قارب الحرم له حكم الحرم ولابن الماجشون كلما
بسقوط الحرم ويجري تحريمه فله حكم الحرم وهذا مذهب ابن عبد الحكم

مافي

الا ان فيه زيادة تحديد القرب وحكم الجارح في هذه المسايل حكم السهم غير انه لا يتصور فيه السهم فرض البعد **قوله** ولو قطع السهم هوا طرف الحرم فعال ابن القاسم لا ياكله **ص** يعني ان الصايد والمصيد في الحل الا انه حال بينهما طرف الحرم ومر السهم فيه والاقتصار على القول من كلامه فيه احتجاج مما يوجد في بعض المسايل من المنع من الاكل مع سقوط الجزا وفرض بن القاسم على ان عليه الجزا وتبعه على ذلك اصبغ ونص اشهب انه لا جزا عليه وياكله ووافقه عبد الملك بشرط ان يبعد من الحرم ولا ادري كيف يتصور البعد من الحرم في رمي السهم والاقرب مذهب اشهب **وقوله** ولو تخطا الكلب هو مثل الذي قبله وينبغي ان يتخرج في كل واحد منهما من صاحبه واستثناؤه بقوله الا اذا لم يكن طريق سواه موجود في الفرع الذي قبله ولم يرفع خلاف اشهب ولا عبد الملك قال اصبغ وايد ما صيد في الحل فمات في الحرم كان تعرت مقاتله في الحل فعليه الجزا وهذه اللفظة تممتها من عندي لخلل وقع في النسخ قال وان لم تنفذ مقاتله **ص** ولو ارسله بقرب الحرم الى اخره **ص** فكل ومات في الحرم لم يوكل ولا جزا عليه **قوله** معنى هذا الفرع ظاهر وكونه لا وجه ولا جزا اما تقدم وبقي الجزا في البعيد لا يشكل اباحة الاكل فالمنصوص هنا انه لا يوكل قال الباجي والبعيد ما يغلب على ظنه انه الكلب يدركه قبل ذلك او يرجع عنه **قوله** ولو اصابه على فرع اصله في الحرم فقولان **ص** سقوط الجزا وهو مذهب المدونة وهو ظاهر لانه انما صاد في الحل واما وجوب الجزا فهو مذهب عبد الملك وقد اشار الى انه انما وجب الجزا لان اصل الغصن في الحرم مع قرب المكان من الحرم وقد تقدم ان **مذهبه** ان ما قارب الحرم له حكمه فهو في الحقيقة انما خالف هذا الفرع بنا على مخالفته في ذلك الاصل واما عكس هذه فهو اذا كان الغصن في الحرم واصله في الحل فلا شك انه يحرم اصطياد ما على ذلك الغصن وهو يبين ان معتمد عبد الملك في الصورة الاولى انما هو مقاربة الحرم لا اصل الغصن في تلك الصورة يوجب اعتباره ها هنا ويبيح اصطياد ما عليه ولا قايل به ويجوز قطع هذه الشجرة ولا يجوز قطع الاولى **قوله** ولو كان بيده فاحرم الى اخره **ص** هذا هو النوع الثالث من موجبات الجزا وذكر ثلاث صور احدها ان يكون بيده والثانية الا يكون بيده ولكنه في معنا ما هو بيده كالرفقة والثالثة ان يكون غايبا عنه **اما** الصورة الاولى فلا خلاف في المذهب انه يجب عليه ارساله وكلام بعض المتاخرين يقتضي ان لاشهب قولا بجواز استدامة امساكه ولا اتحققه ثم اختلف المذهب هل يخرج عن ملكه بنفس الاحرام او انما يجب عليه الارسال خاصة وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا اخذه من يده او بعد ما ارسله ولم يلحق بالوحش وبقي بيد اخذه حتى حل من احرامه فان فرعنا على المشهور انه خرج من ملكه حل لمن اخذه قبل ذلك وان فرعنا

عن القول

على القول الاخر رد الى صاحبه ونبه بعضهم على شي من هذا وكم لم يجر ثمرة الخلاف اذا حل وهو بيده ثم ذبحه هل عليه جزا ام لا والمشهور وجوب الجزا يستلزم ارساله من يده ولاشهب انه لا جزا عليه ومعناه في المدونة عن بعض الناس **واورد** على المشهور هنا الخمر يوجد من هو بيده باراقتها فيمسكها حتى تتخلل بامر من الله تعالى فلا تجب اراقتها على المشهور **واورد** ايضا ان الاستدامة اما ان تكون كالانشا او لا فان اعتبر الاول حتى يقال الازم من استمرار امساك الصيد بيده بعد الاحرام بعد كهيئته الصيد الان فيحرم استدامة امساكه حتى حل بعد ايضا لجزا انشا صيده حينيذ وان كان الاستدامة مخالفا للانشا ولم يعد حايزا بامساكه بعد الاحرام والجملة انه بعد الاحرام بمنزلة المتمسك به سوا فقلنا ان الدوام كالانشا والمبين كالانشا والسوال منهما اشبه ومثل هذا اذا صاد الحلال ثم ادخله الحرم ثم اخرجه قال ابن رشد وغيره **والصورة** الثانية ملحقة بالاولى اذ لا فرق بين ان يكون في يده او في رفقته لجامع ارساله **واما** الصورة الثالثة فوافقنا عليها ابو حنيفة في انه لا يزول ملكه عليه وخالف بن ابي ليلى والثوري والحسن ابن صالح واختلف في ذلك قول الشافعي والنفس اميل الى مذهب المخالف احتياطا قال الباجي معنى هذه الصورة اذا لم يكن احرامه من الموضع الذي فيه الصيد واما ان احرم منه فعليه ان يرسله وتكون هذه الصورة شبيهة بالتي قبلها والجامع بينهما القدرة على ارساله ايضا وما قاله ظاهر **قال** بن المواز اذا اودع رجل رجلا صيدا في الحل وهما حلالان في سفر ثم احرم ربه فان كانا رفيقين فليرسله وان لم يكونا في رحل واحد فهو كالذي خلفه في بيته ولو احرم الذي هو بيده رد بعد فليرده الى ربه ان حضر قال ابن حبيب ثم يطلقه الذي هو له ان كان محرما وان كان حلالا اجاز له حبسه قال ابن القاسم في كتاب بن المواز فان غاب فلا يرسله متاع الناس ويضمنه ان فعل ولو كان يوم استودع محرما كان عليه ان يغلظ ويضمن قيمته لربه هذا حكم تقرر ملك الصيد على الاحرام **واما** تقرر الاحرام على الصيد فقد تقدم حكم تملكه بلا اصطياد واذا ملكه بغير ذلك كالبيع ففي كتاب ابن المواز والواضحة اذا اشترى المحرم صيدا فعليه ان يرسله وان حل وقال عن عطا اذا حل فله حبسه قال بن حبيب واذا لم يرسله المحرم وجهل فرده على بايعه فعليه جزاوه وظاهر هذا صحة انعقاد شرا المحرم للصيد وانه ليس له رد البيع وذكر بن المواز في موضع اخر ما ظاهره ان له الرد فقال في محرم اشترى عشرة من الطير فرخ منها ناسيا لاحرامه ثم ذكر ثم جا ليردها على صاحبها فما ذبحه او امر بذبحه يلزمه وما بقي بيده يرده ويلزم البايع شاة او ابا ويجزي كل طير ذبحه بعدله طعاما ولا يجزيه ان يجزيها جميعا بشاة وفي العتبية عن

في

الغررة على

ملكه

مالك من باع صيداً بالخيار ثلاثاً ثم أحرم المشتري بعد أن قبضه فليوقف من له الخيار فإن لم

يختر فهو منه وليسرحه وإن أمضى البيع فهو من المبتاع وليسرحه ولو سرحه المبتاع

قبل انقضاء الأجل ضمن قيمته وروى بعض الشيوخ أن معنى هذه المسألة أن الصيد بيد

المشتري فلذلك قال بانتقاض البيع لأجل أنه قبضه قال وأما إن لم يقبضه وبعث به من

عند المشتري إلى بيته قبل أن يصير بيده لما لزمه تسريحه كما لو أحرم وهو من بيته قال

وأما لو أحرما وهو بيد البائع لما جاز له إمضاء البيع فيه ولو وجب عليه تسريحه ولو كان

حينئذ في بيت البائع لم يكن على البائع تسريحه أن رد البيع ولا على المشتري إن أمضاه

قوله والخطأ والنسيان كالعمد في الجزاء على المشهور **ص** يعني أن وجوب الجزاء منوط

بقتل الصيد عموماً سواء كان القتل عمداً أو خطأً أو نسياناً هذا هو الذي عليه

جمهور الفقهاء وقال بعضهم وهو مذهب ابن عبد الحكم من أهل مذهبنا إنما يجب الجزاء في

قتل العمد خاصة ولا شيء عليه في غير العمد ولا فيما تكرر من الصيد وإنما يجب عليه الجزاء

أول مرة وقال مجاهد يجب على المتعمد للقتل الناسي لإحرامه ولا شيء على متعمد القتل

الذاكر لإحرامه وظاهر الآية لابن عبد الحكم ومن وافقه لأن العمد في الآية مذكور في

معرض الشرط ويؤيده قوة قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه أي عاد لمثل ما تقدم

والانتقام إنما يكون في حق المتعمد وأما وجوب الجزاء ثانياً وثالثاً وقصره على المرة

الأولى فذلك محتمل أن ذلك مبني على قوله تعالى عفا الله عما سلف في الجاهلية أو بعد

الإسلام وقبل نزول هذه الآية وهو الظاهر ولأن يراد به ما سلف وهو المرة الأولى

قوله ولو أكله في مخمصة ضمن **ص** يعني أن المحرم إذا اضطر إلى أكل الصيد فإنه

يقتله ويأكله وعليه الجزاء وكذلك يفعل لغير ضرورة وإنما ذكر المؤلف هذا الفرع

على هذه الصورة إرادة أن الإذن في الفعل لا يوجب سقوط الجزاء كما لا يسقط الجزاء

مع العذر بالنسيان والخطأ وذهب بعض العلماء إلى أنه يجب عليه جزاء أن **قوله** أما

لو عم الجراد المسالك إلى آخره **ص** يعني أن الجراد إذا عم المسالك حتى لا يستطاع

التحفظ فلا شيء على المحرم فيما يموت بسببه مشيه عليه إذا اجتهد وتحفظ قال

مالك في المختصر وإذا كثر الجراد على الناس ولا يقدرون على التحفظ منه فلا شيء

عليهم فيه إذا لم يتعمد قتله ولو أطعم مسكيناً لم أر بذلك بأساً وفي كتاب محمد من

رواية ابن وهب في الرمث يطأ عليه ولا يمتنع من ذلك لكثرته فليطعم مسكيناً أو مسكينين

وقال بعد ذلك لا شيء عليه في مثل هذا الغالب قال ابن عبد الحكم وهذا أحب إلينا

وإنما نقلنا الروايات هنا على نصها لتقف منها أن ما ذكره المؤلف ليس متفق

عليه لكن الأقرب في النظر ما ذكره من سقوط الجزاء في مثل هذه الصورة لعسر

التحرز وأما إذا لم يعمها فالجزاء متعلق به ولا يسقط في حق من قتله عامداً أو عن

علمهم

عامر كما لو تغلب عليه الناس وذلك جار على المشهور خلاف ما تقدم لابن عبد

الحكم قال في كتاب محمد ولا يصاد الجراد في الحرم وما أصابت الدابة في سيرها أو قياد

أو ركوب في ليل أو نهار فهو ضامن من لا يخطاها أو وطأها وكذلك لو ضربها فقتلت صيداً وأما

ما فعلت نفسها من غير الأسباب فلا شيء عليه قال في المدونة وإذا أوطأ الرجل

بعيره على ذباب أو نمل أو ذر فقتلها فليتصدق بشيء من الطعام قال في كتاب

محمد قبضة من طعام قال محمد بحكومة فإن أخرجت بغير حكومة أعاد **قوله** وعلى كل

واحد من المشتركين جزاء كامل **ص** يعني أن الجماعة المحرمين إذا اجتمعوا على قتل

صيد أو محلون على قتل صيد في الحرم وجب على كل واحد منهم الجزاء كاملاً وهو قول

الشافعي والنخعي والحسن البصري والثوري والحسن بن حي وقال الشافعي على

جميعهم جزاء واحد وهو قول الزهري وإسحاق وأحمد وأبي ثور وروي عن عمر وعبد

الرحمن بن عوف رضي الله عنهما حكماً على رجلين أصابا ظبياً بشاة وفرق أبو حنيفة

بين المحرمين يجتمعون على قتل صيد وبين المحلين في الحرم يجتمعون أيضاً على قتل صيد

فأوجب في الأول على كل واحد جزاء وأوجب في الثاني على جميعهم جزاء واحداً ومالك

رحمه الله يرد هذا الباب إلى باب الكفارة لقوله تعالى أو كفارة طعام مساكين

ولا خلاف أن لو اجتمع جماعة على قتل رجل خطأ أن على كل واحد منهم كفارة

والشافعي يرده إلى الدية أو القيمة لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم

قوله فلو أمسكه محرم إلى آخره **ص** معنى المسألة على ما أراد المؤلف أن المحرم

إذا أمسك صيداً فإما أن يمسكه ليرسله أو ليقتله والأول إما أن يقتله بيده حرام

أو حلال فإن قتله بيده حرام فالجزاء على القاتل دون الممسك وإن قتله حلال فعلى

الممسك خاصة لكن يغرم له الحلال الأقل من قيمة الصيد والجزاء وقال سحنون لا شيء

على واحد منهما في هذا القسم وإن أمسكه للقتل فإما أن يقتله حرام أو حلال

فالأول فعلى كل واحد منهما الجزاء لأنهما كالشريكين في القتل والثاني يختص الجزاء

بالمحرم فلنعد الأقرب إذا أمسكه ليرسله وقتله بيده حرام أن على كل واحد

منهما الجزاء أما القاتل فظاهر وأما الممسك فلتسببه بإمساكه وهو متعد

بإمساكه وباصطياده على أن المشهور عدم سقوط الجزاء لأجل وجود العذر وإلحاق

الناسي والمخطئ بالمتعمد كما تقدم وقال أشهب في كتاب ابن المواز إذا أخذ محرم

صيداً فقتله حلال في الحرم فعلى كل واحد منهما جزاؤه ويغرم الحلال قيمته للمحرم

قال وإن كان القاتل حراً أو عبداً أو صبياً أو نصرانياً إلا أنه لا جزاء على النصراني قال وإن

كان في الحل غرم قيمته له وعلى المحرم وحده جزاؤه **قوله** وما صاده المحرم إلى آخره

ص يعني أن المحرم إذا صاد ظبياً مثلاً وأخذه حياً ثم ذبحه فهو في الوجهين

حرام أو حلال

ميتة لا يجزئ اكله لحلال ولا لحرام ومن اكل منه فلا شيء عليه لانه اكل ميتة ولا
شيء على من اكل ميتة والبيض الحق بالصيد في جميع ما ذكر وما ذكرنا ولا من الصيد اذا
قتل او ذبح ميتة هو مذهب الجمهور وذهب جماعة الى انه ليس بميتة ويجوز اكله على
على استحباب من بعضهم ترك الاكل والرد عليهم بحديث ابي قتادة وقد تقدم وبما روي
عنه صلى الله عليه انه قال لحم الصيد لكم حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم يعني
المحرمين الا انه يشكل مذهب الجمهور في الشاة المغصوبة يذبحها الغاصب انها ليست
بميتة عند عمر ولا فرق بينها وبين الصيد يذبحها المحرم واما اذا اكل المحرم من الصيد
بعد ان ذبحه او اكل منها محرم اخر فالمذهب المشهور لا شيء عليه وفي رواية اشهب
توقف في ذلك وخارج المذهب في ذلك اضطراب ولما كان البيض جزءا من الصيد
الحقوه في التحريم وانظر هل يجري لتعشير بيض النعام بالجنين **قوله** وباكل ما
صاده محرم حلال لنفسه او لحلال **ش** هذا مما لا خلاف فيه اعلم ان ما صاده
الحلال لنفسه او لحلال غيره انه يأكله المحرم والحلال وانما الخلاف فيما صيد من اجل
المحرم وظاهر كلام ابن بشير ان الخلاف يعم هذه الصورة وغيرها ونص قوله وفي جواز
اكل المحرم لحم ما صاده الحلال في الجملة اربعة اقوال احدها ان ذلك جائز جملة من غير
تفصيل والثاني ان ذلك لا يجوز ايضا جملة من غير تفصيل والثالث انه يجوز الا ان
يكون صيد له او لغيره من المحرمين هذا ما قاله وهو الصحيح نقلا وفقها والصحيح
جواز الاكل اذا لم يصد من اجل المحرم لحديث ابي قتادة المتقدم **قوله** فان صيد او
ذبح لمحرم فلا يأكله محرم ولا غيره **ش** يعني فان صيد لمحرم او صيد لغير المحرم
ولكنه ذبح من اجل المحرم فلا يحل اكله لمحرم ولا غيره وسواء كان المحرم الذي
صيد لاجله معينا او غير معين وظاهر كلام المولف انه يدخل تحت ما صيد
لمحرم فقبل ان يحرم الا ان يقال المحرم حقيقة من حصل منه الاحرام وهو متلبس
باحكامه لا من عزم على الاحرام فان ذلك تسمية له بما يؤول اليه حاله وذلك مجاز
اجماعا وفي الموطا عن عثمان رضي الله عنه انه اتي بلحم صيد وهو محرم فقال لا
صحابه كلوا فقالوا ولا تاكل فقال اني لست كهيئتكم انما صيد من اجلي
وخالفه في ذلك علي وامتنع من اكله وبه اخذ مالك وفي المدونة والمبسوطة
ان مالكا لم ياخذ بحديث عثمان وذلك ان الصيد لا يقبل الزكاة في حق المحرم واذا
ذكي من اجله عاد ميتة ولمكان ان يقال ان هذا من بعض الزكاة وفيه نظر
وروى اشهب انما تلك سبيل عن معنى قول عثمان انما صيد من اجلي فقال ارى انه
صيد له بعد احرامه واما صيد من اجل محرم وذلك قبل الاحرام فلا باس به محمد
صاد صيدا فذبحه وحمل لحمه ثم احرم وهذا مخالف لما قدمناه انه ظاهر كلام
المولف

المولف **قوله** فان اكل المحرم عالما اداه جزاءه **ش** يعني ان الصايد اذا صيد من اجل المحرم
فاكله محرم وهو عالم ففي تعلق الجزاء ثلاثة اقوال وجوب الجزاء لا بن القاسم و
سقوطه لاصبغ والفرق بين ان يكون اكله هو الذي صيد من اجله فيجب الجزاء
وبين ان يكون اكله محرم اخر فلا جزاء فان قلت لم لم يحك المولف نقل هذا الفرع
على عادته في مثاله بان يقول ثالثها كذا قلت لعل ذلك لانه رأى ان كلام محمد
تقييد لقول ابن القاسم لا خلاف له ويحتمل لذلك ايضا فكان الراجح عنده قول اصبغ
ونقله ابن بادنه الذي تدل على ذلك وهي قوله وعنده هذا خطا ولا يمكن ذكر هنا اذا
قلنا ثالثها كذا الا مع طول فعدل الى ما ذكره لكونه او فق مع البيان والله اعلم
والصحيح عندي قول اصبغ لان الجزاء على ما تقدم انما هو مرتب على القتل لا على الاكل
فان كان صايده محرما فعليه جزاؤه والا فلا جزاء على صايده واعلم ان ظاهر
كلام المولف ينفي الخلاف فيما اذا اكله المحرم غير عالم سواء كان ممن صيد من
اجله او غيره وقال بعض الشيوخ انما ذلك اذا كان اكله محرما لم يصد
من اجله واما ان اكله من صيد لاجله فالخلاف فيه موجود وذكر فيه ثلاثة
اقوال يفصل في الثالث بين ان يكون عالما ام لا **قوله** وليس الاوز والدجاج
بصيد اداه جزاءه **ش** لما انقضى كلامه في الصيد والصايد اخذ يتكلم في الصيد
ثم نعره في مكان الصيد فذكر ان الاوز والدجاج ليس بصيد يعني ان الصيد في
هذا الباب انما هو الحيوان المتوحش البري وهذه ليست من المتوحش وان وجد
منها ما يتوحش منها فنادر واذا لم تكن من الصيد جاز للمحرم والحلال في الحرم ذبحها
واما قول المولف بخلاف الحمام وظاهره تحريم الحمام الانسي على المحرم وذلك مستلزم
لوجوب الجزاء وهو كذلك ظاهر ما في كتاب ابن المواز قال فيه وان دخل مكة حمام انسي
او وحشي فللحلال ان يذبحه وان ذبحه بها محرم فعليه قيمتها طعاما وليس عليه
شاة في هذا اذا لم يكن من حمام الحرم وظاهر المدونة الكراهة قال فيها وكره مالك
ان يذبح المحرم الحمام الوحشي وغير الوحشي والحمام الرومية التي لا تطير وانما تتخذ
للفراخ لا بها مما يطير وقريب ما ذكر ابن حبيب عن مالك في الحمام الرومي في البيوت
للفراخ وزاد في بعض الجوابات ذلك وذكر عن عطاء انه لا يرى ان يذبحه باسا قال ويحرم
ملك ذبح الحمام الاخضر وقال جنسه بحامر ولعله عرق في الوحشية فظاهر المدونة
عنده اخرجه بكلام ابن حبيب وكلام المولف يدل على ان ذلك على التحريم كما فهمه قال
ابن المواز وكره مالك للمحرم ذبح الحمام الداجن والوحشي دا دجن وان ذبح عليه ما اكل
قال ابن القاسم فان اصاب المحرم حمارا او حشيا بعد ان دجن وداه قال مالك ولا يذبح
فراخ برج له ولا باس بما يذبح اهله منه ولا ياكل هو ما ذبحوا له منه قال اشهب

ولا بأس أن يأكل ما ذبح وأمعه لا تقسيم وهو محرم **قوله** ويجوز أن يذبح الحلال في
الحرم الداجن اه يعني أن من بمكة إذا كان حلالا يجوز له ذبح الصيد يدخل به حما
من الحل فضلا عن الحمام وفرق في المدونة بينه وبين المحرم يطول إقامته في ذلك كالمحرم
المحرم لعدم إحلاله والظاهر لا فرق وهو مذهب ابن عباس وطائفة وذكره في المدونة
عن عطاء إلا أنه قال رجع عنه وذلك أن المقيم بمكة يمكنه أن يذبحه قبل أن يدخله
وقال التونسي مجيبا عن هذا بعدا وأن القياس أن هذا يشق عليهم ويقربون حما
لما يحتاج إلى ذبحه ومن ذكر ما نقل عن مالك أن المحرم لا يقتل الوزغ مع جواز قتله
في الحرم وقد كانت عائشة تأمر بقتلها ربما للضرورة ودوابر الأبيو ولا يخفى ما في هذا
كله وقد قال بعض شيوخ المذهب ما أنكاره رحمه الله من منع قتل الوزغ للمحرم
واستدل بفعل عائشة رضي الله عنها ولم يبلغ أنها كانت تمنع ذلك في حق المحرم
وفي العتبية عن ابن القاسم لا يجوز للحلال ذبح صيد في الحرم فإن كان زملكه وعليه أن
يرسله فإن فعل فعليه جزاؤه وهذا هو موافق لما قلنا ومعنا أيضا عند الإمام [illegible]
يذبح أهل مكة الحمام الرومية التي تتخذ للفراخ قال ابن [illegible] دليل على أنهم لا
لا يجوز سائر الحمام وسائر الطير الوحشي وجميع الصيد إذا دخلوا به من الحل قال
وهو خلاف المعلوم من المذهب في ذكر مسألة المدونة وقول عطاء وهو الأوزاعي وأبيه في
العتبية والذي فهمه من نقل ثقات الشيوخ وتقرأه فيما بعد ظاهره **قوله** ويجز قطع
ما ينبت لا ما يستنبت والإذخر اه معنى هذا أن ما ينبت في الحرم فإما أن يكون
جنسه من فعل الله تعالى من غير تسبب الآدمي أو يكون للآدمي في ذلك تسبب والأول
هو مراده بقوله ما ينبت والثاني هو مراده بقوله لا ما يستنبت واتفقوا لفظها
على أنها في الحكم على نحو ما قال المؤلف ومن الصحيح من حديث أبي
هريرة رضي الله عنه أن خزاعة قتلوا رجلا من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم
قتلوه فأخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فركب راحلته فخطب فقال إن الله
حبس على مكة القتل وسلط عليها رسوله والمؤمنين ألا وإنها لم تحل لأحد قبلي ولن
تحل لأحد من بعدي ألا وإنها أحلت لي ساعة من النهار ألا وإنها ساعتي هذه حرام
لا يختلى شوكها ولا يعضد شجرها ولا يلتقط ساقطتها إلا لمنشد ومن قتل له
قتيل فهو بخير النظرين إما أن يعطى الدية وإما أن يقاد أهل القتيل فجاء رجل
يعني
من أهل اليمن يقال له أبو شاة فقال اكتب لي يا رسول الله فقال اكتبوا لأبي شاة
فقال رجل من قريش إلا الإذخر فإنا نجعله في بيوتنا وقبورنا فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم إلا الإذخر واستثنى الإذخر من هذا الحديث وزاد أهل المذهب
السنا لشدة الحاجة إليه وراوه من قياس الأحرى لأن حاجة الناس إليه في الأدوية

اشد من
أكثر من حاجة أهل مكة إلى الإذخر وهو أقرب من إجازة بعضهم احتشاش
الكلأ وأجاز الشافعي قطع العصا ونحوها إلى غير ذلك مما أقام بعض العلماء في مثل
هذا وأما الاحتشاش وهو حصاد الكلأ الرطب والأقرب أن الكراهة على التحريم
من ظاهر الحديث وعلى ذلك ينبغي أن يحمل كلام مالك وليس في قوله لمكان الدواب
دليل على أن الكراهة على بابها لأن مقصوده أن النهي على الاختلاء محمل بحقيقة حمل
الدواب إذ لو كان آخره ممنوعا مطلقا لما جاز الرعي ومعنى قول المؤلف ولو نبت
ما يستنبت أو بالعكس فالنظر إلى الجنس أي لو نبت بنفسه من غير تسبب الآدمي ما جرت
عادته أنه لا يكون إلا بفعل الآدمي كالرمان ومثله وعكسه أي يستنبت ويجاوز ما
العادة أن ينبت بنفسه كالبقول البرية وشجر أم غيلان فالمعتبر من ذلك الجنس
الحاصل للنادر بالغالب ولا ينظر إلى الحال وعند الشافعي في ذلك خلاف **قوله** ولا جزاء
في جميعه اه أي لا جزاء في شيء مما ينبت في الحرم سواء أخذ منه ما يباح أخذه أو لا
يباح عمدا كان أو سهوا وأوجب أبو حنيفة والشافعي في ذلك الجزاء وجاء ذلك عن ابن ذلك
الزبير والربيع عن مالك فتمسك في سقوطه بالبراءة الأصلية وهو قول الشافعي في
القديم ثم بعدها ذا الحنفية والشافعية في كيفية الواجب من ذلك كلام لمسألة
قوله والمدينة ملحقة بالصيد والشجر ولا جزاء على المشهور اه أما إلحاق المدينة بمكة في تحريم
بمكة في تحريم الصيد والشجر فقد جاءت فيه الأحاديث الصحاح وليس الإلحاق قياس
إذ لا مدخل له هنا وخلاف الحنفية هنا شديد وفي الصحيح من حديث سعد بن أبي
وقاص رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني أحرم ما بين لابتي المدينة
أن يقطع عضاهها أو يقتل صيدها وقال المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون لا
يدعها أحد رغبة عنها إلا أبدل الله فيها من هو خير منه ولا يثبت أحد على لأوائها
إلا كنت له شهيدا وشفيعا وفي الصحيح من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال حرم
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين لابتي المدينة فلو وجدت الظباء ما بين لابتيها
ما ذعرتها وجعل اثني عشر ميلا حول المدينة حمى وكذلك في الصحيح من حديث علي رضي
الله عنه المدينة حرام ما بين عير إلى ثور وفي حديث عن أبي داود لا يختلى
خلاها ولا ينفر صيدها ومن ذلك من حديث جابر وعدي بن زيد مما لا يبقى معه
شك لمن أنصف ولا حجة لهم في قوله صلى الله عليه وسلم ما فعل النغير لاحتمال جواز
ذلك في حق من أدخله من الحل إذا كان ساكنا بالمدينة كما تقدم عن جماعة من العلماء
وهو من مذهبنا وهو أولى في استعمال الأحاديث لأن به تجمع ولا يرد شيء منها وأما
نفي الجزاء فهو المشهور من المذهب كما قال المؤلف وعليه أكثر العلماء خارج المذهب
وذهب آخرون من أهل المذهب وغيرهم إلى وجوب الجزاء في صيد حرم المدينة

والاشبه عندي مذهب من يرا ان الجزا في صيد حرم مكة من باب الكفارات على
راي من يقول ان القياس لا يدخل الكفارات واما من يراه من باب الغرامة والا
عواض فلا يليق اثباته وان كان الخلاف في دخول القياس من الباب بين وحرم المدينة
هو ما بين الحرا ومن الجهات الاربع من طرف العمران وقال ابن حبيب تحريم رسول
الله صلى الله عليه وسلم ما بين لابتي المدينة المنازل في الصيد واما في قطع الشجر فبريد
في بريد وحكاه عن مالك وهو محتاج الى زيادة نظر قوله وقال مالك بلغني ان عمر
جدد معالم الحرم بعد الكشف ش هذا معنى قوله في المدونة وفي احكام الحج الاول منه
وهو نص ما في كتاب ابن المواز ويقال ان جدده ابن عبد العزيز احد من استفاد به
عمر رضي الله عنه بعد ذلك وذكر ابو بكر البزار عن الاسود بن خلف ان النبي صلى الله
عليه وسلم امر الاسود ان يجدد انصاف الحرم عام الفتح وليس في هذا معارضة لما
قبله من ان عمر هو الذي جدد معالم الحرم لاحتمال ان يكون عمر جدد ما كان جدد من
تجديد الاسود او يكون الاسود لم يجددها على الكمال الوجوه فيما يريده عمر او تغير
ذلك مما لا يخفى قوله وحد الحرم الى اخره ش يعني حد حرم مكة من جهة المدينة
وفي كتاب ابن شاس الى منتهى التنعيم وهو احسن من لفظ المولف وزعم
بعضهم ان بين مكة ومنا اربعة اميال وبين منا وعرفة ثمانية اميال وفيما بين
عرفة ومزدلفة راجع الى مكة اربعة اميال وهذا خلاف لما كنا حكيناه قبل
هذا فينبغي ان يتامل ولعل سبب ذلك الخلاف في مقدار الميل وقال ابن القاسم في مزدلفة
في الحرم فانظر في هذا وما ذكره المولف مما يعرف به الحرم ان سيل الحل يقف دونه
وذكر ابو محمد عن ابن القاسم ولم يذكره عن من سمع وزاد وانما يخرج سيل الحل الى
الحل والله اعلم

الموانع حصر العدو والفتن ش استعمل المولف
حصر وهو من الثلاثي يدل على ان مذهبه في الاية وهو قوله تعالى فان احصرتم فما
استيسر من الهدي خاص بالمرض او محتمل له وللعدو وفيه نظر وحصر العدو
معلوم والفتن ما قد يجري بين المسلمين كفتنة الحجاج وابن الزبير قوله وهو يبيح
للتحلل الى اخره ش يعني ان حصر العدو والفتن يبيح التحلل من الحج ويجوز الصبر الى
قابل ولا خلاف اعلمه في ذلك من حيث الجملة واختلف هل كان حلاق رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الحل او الحرم في عمرة الحديبية على خلاف بين اهل الحديبية من الحل او من
الحرم وهذا الخلاف للمولف ما لم يرج زواله قوله وفيما يكتفي ثلاثة الى اخره ش
بريد وفيما يكتفي به في الاحلال بعد ان احرم على السلامة واما ان احرم معتقدا
انه يصد فظاهر كلام الباجي ان ذلك لا يجوز له وان احرم على ذلك وصد فلا يباح
له التحلل وما وقع لابن عمر على انه لم يتيقن انه يصد وهو تاويل ظاهر النسبة

في

الرابع

الى ابن عمر خاصة لما علم من حاله انه لم يرد لغير شيء مما جرى من ذوي الفتن
والمؤن اشرنا اليه من فعل ابن عمر رضي الله عنه هو ما في الصحيح عن نافع ان ابن عمر
اراد الحج عام نزل الحجاج بابن الزبير فقيل له ان الناس كائن بينهم قتال وانا
نخاف ان يصدوك فقال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة اصنع كما صنع رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاني اشهدكم اني قد اوجبت عمرة ثم خرج حتى اذا كان
بظاهر البيدا قال ما شان الحج والعمرة الا واحد اشهدوا اني قد اوجبت حجا مع
عمرة واهدى هديا اشتراه بقديد ثم انطلق يهل بهما حتى قدم مكة فطاف بالبيت
والصفا والمروة ولم يزد على ذلك ولم ينحر ولم يحلق ولم يقصر ولم يحلل من شيء حرم
منه حتى كان يوم النحر فنحر وحلق وراى ان ذلك قد قضى طواف الحج والعمرة بطواف
الاول وقال ابن عمر كذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يقال في الرد على الباجي ان
النبي صلى الله عليه وسلم احرم بعمرة بعد الحديبية مع شكه في صد اهل مكة له عنها
اذ كانت بينهم حرب لانا نقول الظاهر خلافه لان قريشا ما كانوا يمنعون من
قصد مكة حاجا او معتمرا فدخوله انما كان على السلامة حتى جرى من المشركين معه
ما جرى من المفاوضات ونص مالك عند ابن المواز على ظاهر ما نقلناه عن الباجي خلاف
ما انكر ابن بشير من ذلك واشار الشيخ اللخمي الى انه يجوز له الاحرام مع الشك اذا
شرط انه ان صد احل حيث يصد وعلى ذلك حمل فعل ابن عمر ويقويه حديث ضباعة
وهو في الصحيح عن عايشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
على ضباعة بنت الزبير فقال لها اردت الحج قالت والله ما اجدني الا وجعة
فقال لها حجي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني وكانت تحت المقداد بن
الاسود زاد النسائي فان لك على ربك ما استثنيت هذا وان لم يقل اكثر اهل
المذهب بظاهره لما قال بعض المحدثين انه لم يصح فلا يضره ذلك لاخراج مسلم له وقال
بظاهره في غالب ظني ابو بكر بن العربي رحمه الله والقول الثاني من الاقوال الثلاثة
وهو الاحلال لاجل الشك لا ينقله اكثر الشيوخ وهو ضعيف على تقدير ثبوته لما قد
علمت ان الاصل السلامة واستصحاب الحال واختلفوا في القولين هل هما كما قال المولف
على ظاهرهما او راجعان الى قول واحد وسببه ذا الظاهر ما في المدونة وبعد والمحصر
بعدو غالب او فتنة في حج او عمرة يتربص ما رجا كشف ذلك فاذا يئس ان يصل
الى البيت فليحل بموضعه حيث كان من البلاد في الحرم او غيره ولا هدي عليه الا ان يكون
قد ساقه فينحره هناك ويحلق او يقصر ويرجع الى بلده وقال في موضع اخر في المحصر بعدو
وليس ان يمضي ايام الحج لا يكون محصرا حتى يفوته الحج ويصير ان حل لم يدرك الحج فيما
بقي من الايام فيكون محصرا او يحل مكانه ولا ينتظر ذهاب الحاج ابن عمر شوله فهكافر

وغيره
ثه

الكلام الثاني اعتبار العلم والكلام الاول اما بالدليل وللظن ولا يبعد حمله على الوفاق
قال ابن الماجشون اذا انكشف الخوف عن المحصر بعد وقت ان يحل ويحلق ويحج في الموضع
الذي فيه ادرك فله ان يحلق مثل ما لو كان العدو قائما واما قول المولف وروي ايضا ينتظر
حتى لو حل لم يدرك الحج فهو في الحقيقة عين القول الذي اعتبر العلم وجوه وهو ظاهر الكلام
الثاني الذي نقلناه عن المدونة والاول اكثر مسا بلا نفعه اعتبار الظن ولا سيما
ما قوي منه حتى قارب العلم وروى عن اشهب انه لا يحل الى يوم النحر ولا يقطع التلبية حتى
يروح الناس الى عرفة وهذا اما ان يكون راجعا الى القول بانه لا يعتبر الا العلم او يكون
مبناه على ان الحاج كلف بعبادة في زمان معين فاذا عجز عن تلك العبادة في ذلك المكان
بقي مطلوبا بها في زمانها المعين لقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا
منه ما استطعتم ولا سيما والشرع قد اعتبر خصوصيات الازمنة اكثر مما اعتبر
خصوصيات الامكنة **قوله** ولو وقف وحصر عن البيت الى اخره **ش** لم يبين في المدونة
هل حصره بمرض او عدو وقال سحنون انه لم يحصر وذكره عن مالك ومثله في كتاب ابن حبيب
وكونه هو في موضع من كتاب ابن المواز وفي موضع اخر منه بعدو قال ابن زيد وراوية
بعدو اصوب وقال غيره لو كان بعدو ولما لزمه الهدي يريد هذا القائل ان مذهب ابن القاسم
سر في ذلك انما هو في حق من لم يقف بعرفة ولا شك ان ذلك لا يجزيه الا على مذهب ابن
الماجشون فتناسب سقوط الهدي بعدم الاجزاء واما من وقف بعرفة ولكن لا يحله
الا الطواف فحجه تام اذا طاف غير انه بقي عليه بعض السنن وهو الرمي وما
ذكر معها فوجد جبرها بالهدي قال التونسي الا شبه اذ حصر بعدو بعد وقوف عرفة ان
يخير بين ان يتم حجه وبين محصرا حتى يطوف للافاضة اذ لا يتم الحج الا به وبين ان
يحل على ان يبطل حجه ويكون عليه الحج ان كان صرورة قال ولا يكون اسوا حالا ممن
حصره العدو قبل وقوف عرفة وقال ابن حبيب اذا زالت **ايام** منى والعدو
بمكة وقد كان هذا المحصر وقف بعرفة وشهد المناسك كلها فليحل وليمضي
وقول الباجي الذي حكاه عنه المولف حسن ومبناه على مراعاة الضرر وهو قريب
مما احتاط التونسي **قوله** وان احصر على عرفة فقط الى اخره **ش** يعني ان العدو اذا
حال بينه وبين عرفة خاصة ولم يمنعه مما عداها ومكنه من الدخول الى مكة لم
يحل الا بالبيت وهذا ظاهر لان الحاج مامور بار كان فاذا صد عن بعضها وهو قادر
على الباقي وجب الاتيان بالباقي لقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه
ما استطعتم ويكفيه الطواف والسعي هكذا قال الباجي عن ابن الماجشون وهو
الصحيح واما قول المولف ولا يكفيه طواف القدوم فيقع في بعض النسخ بحرف لا
وهو قريب مما ذكرناه الان عن ابن الماجشون ويقع في اكثرها باثباتها وهو مخالف

[في الهامش: الاتيان]

مخالف له وهو موافق للمدونة قال فيها فيمن دخل مكة وطاف وسعى ثم خرج الى
الطائف ثم احصر واحصر بمكة ولم يحض الموسم لم يجزه الطواف الاول والسعي
من احصاره وهو يرجح اثبات لا وهو مراده لا شك فيه واما ان كان من حصر عن
عرفة من اهل مكة او ممن احرم بها من غيرها فقال مالك فيه روايتان احداهما انه
يحل بعمرة والرواية الاخرى ان اهل مكة كغيرهم اي انه يتحلل ولا شيء عليه وهو
الظاهر لان طواف القدوم ساقط عن من احرم بالحج من مكة وطواف الافاضة مشروط
بتقدم الوقوف بعرفة ولا هدي في ذلك اعني في هذه الصورة بخصوصيتها الا الهدي
الذي اختلف فيه ابن القاسم واشهب وسياتي قريبا **قوله** ولا قضا على محصور **ش**
خالف في ذلك ابو حنيفة فاوجب القضا وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صد في عمرة
الحديبية وقع الصلح على ان قاضا اهل مكة على ان يخلي اهل مكة بينه وبين مكة
في العام المقبل وسميت عمرة القضا فالحنفية يقولون انها قضا عن العمرة التي
صد عنها فيجب القضا على كل محصر وعند هم والمالكية يقولون انما سميت عمرة
القضا لانها وقعت بسبب مقاضاته صلى الله عليه وسلم لاهل مكة وكلوا دم من الاما مين
جرى على اصله في التطوع ذا اذا منع من اتمامه قضيته فمالك يسقط القضا فيه كالاصلية
اذا اسقطت وابو حنيفة يوجبه **قوله** ولا تسقط الفريضة وقال ابن الماجشون تسقط
بالاول قال الجمهور وهو الغيا من على سائر العبادات اذا منع منها مانع وبالثاني
قال ابو مصعب وابن سحنون وافتى به وهو ضعيف فان قلت لم لم يحك المولف على عادته
في الاختصار فيقول ولا تسقط الفريضة خلافا لابن الماجشون بل قال ما ذكره قلت
لانه ليس بين ما عدل عنه وبين ما عدل اليه سوا زيادة كلمة واحدة واختار ذلك لانه
نص في مراده وايضا فكلام ابن الماجشون من غاية الغرابة فلو لم يصرح به واقتصر
على الظاهر لتاول على خلاف الظاهر لان السابق الى الذهن خلافه وهذا الذي ذكر
المولف انما هو في حق من صد قبل الاحرام فكلهم يقولون بعدم السقوط وحكى المازري
ان الداودي ذكر في كتاب النصيحة عن ابن عباس رضي الله عنهما وابي بكر النعال ان ذلك
يجزيه من حجة الاسلام وان صد قبل ان يحرم **قال** بعض شيوخنا يستشنع هذا
القول قال عياض هو الذي قرانه في كتاب النصيحة للداودي نصا ان من صد بعد
احرامه لم تسقط عنه حجة الفريضة وقال ابو مصعب يجزيه من حجة الفريضة وزاد
ابن القوطي اذا احرا اجزاه من حجة الفريضة وهو بعيد في النظر قال عياض انتهى
ما ذكرناه عن كتاب النصيحة قال ولم اره ينسب القول الى النعال ولا اعرفه سوى
ابن شعبان قال عياض والنعال هو ابو بكر تلميذ ابن شعبان فقيه مصري وفقه
قوله ولا يوجب تحلل المحصور دما خلافا لاشهب **ش** واختار غير واحد من

[في الهامش: بعد الاحرام بعد الاحرام وامام مصرح]

الشيوخ مذهب اشهب لقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وحمل الاية
من اختار مذهب ابن القاسم على المرض قال الاحصار رباعي وهو خاص بالمرض ونحوه
ما بعده وهو قوله فمن كان منكم مريضا **واجب** بان جماعة من المفسرين
ذكروا ان الثلاثي والرباعي بمعنى واحد وسبب نزول الاية انما هو ما جرا في عمرة
الحديبية وذلك يدل على ان منع العدو مراد من الاية وايضا فان ابن عباس قال لا حصر
الا حصر العدو ... الاية وان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي
نحروا عام الحديبية في عمرة القضا **قوله** ولا يجوز قتال الحاصر الى اخره **ش** يعني ان الحاصر
اذا كان بمكة او في الحرم لا يجوز قتاله سوا كان مسلما او كافرا واما اعطاؤه المال على ان
يخلي بين الناس وبين مكة فلا يجوز ان كان كافرا وظاهر كلامه انه يجوز ان كان مسلما
والاصل بعد هذا الباب الحديث المتقدم وفيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الا وانها
لم تحل لاحد قبلي ولن تحل لاحد بعدي الا وانما احلت لي ساعة من النهار الا وانها ساعتي
هذه حرام وقد حديث بن شريح مما خرجه اهل الصحة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان مكة
حرمها الله ولم يحرمها الناس فلا يحل لامرئ يومن بالله واليوم الاخر ان يسفك بها
دما الحديث وقال بعضهم في الحديث الاول انه خبر وليس نهيا لانه اخبر صلى الله عليه
وسلم ان اهل مكة لا يرتدون فيسفك دماوهم فقال اخرون انه نهي على ظاهر السياق
ويقوي ذلك الحديث الثاني وفيه لا يحل لامرئ يومن بالله واليوم الاخر ان يسفك بها
دما فان احد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ان الله اذن لرسوله ولم
ياذن لكم وانما اذن لي فيها ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالامس
وليبلغ الشاهد الغايب وهذا نص فيما قاله المولف ولا يعم الحديث الا بها **و**اما
اعطا المال فقد مال اليه جماعة من اهل المذهب الى جواز ذلك في غير مكة اذا دعت
الضرورة اليه ولا يوجد عنها محيص وينبغي ان يجوز ذلك هنا بطريق الاولى لان الضرورة
في تخليص مكة وفي تحصيل المناسك **اكد** **قوله** والحصر عن العمرة كالحج **ش** الحصر عن
العمرة هو سبب نزول الاية وقد قال ابن عمر فيما قدمناه ما امرهما الا واحد
اشهدكم اني قد اوجبت الحج مع العمرة الا ان الحصر في العمرة لا يمكن الا في صورة واحد
وهو ان يمنع من الوصول الى البيت ولا يتاتى فيها الاقوال الثلاثة من اعتبار الظن والشك
والعلم **و**هنا فرع قال ابن القاسم اذا كان بطريق الحاج او المعتمر من مصراو الشام
عدو وسعى عليه سبيل طريقه الى مكة ويمكنه ان يسلك الى غيرها فهذا محصور ليس
عليه ان يسلك حيث لا يسلك ولا المخاوف ولا حيث يسلك بلا انتقال فان وجد
سبيلا مسلوكا وكان البعد في المسافة فليس بمحصر **قوله** وفوات الوقوف الى اخره
ش يعني ان فوات الوقوف بعرفة قد يكون بخطا العدد وهذا اذا اخطوا اليوم الاول

من الشهر

الشهر ثم نسوه واما اذا كان من سبب روية الهلال فقد تقدم حكمه اذا اخطا اهل
الموسم وقد يكون الفوات بالمرض وصورته ظاهرة وقد يكون بعدم الركوب او الرفيق او
الدليل على الطريق او ما هو اعم من ذلك وهو مراد المولف بقوله او غيره واستثناه منه
العدو لانه قد تقدم حكمه وهو مخالف لهذا **والحاصل** ان الحكم فيما عدا حصر
العدو هو التمادي على الاحرام ولا يخرج الا حلال الا بالوصول وهذا في المرض مذهب عمر
وابنه وبن عباس رضي الله عنهم وحكي عن بن مسعود رضي الله عنه انه مثل حصر العدو وذهب
اليه اهل العراق وروي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه الا انه من طريق ضعيف وفي النسائي
وابي داود عن عكرمة عن الحجاج بن عمرو انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من
عرج او كسر فقد حل وعليه حجة اخرى فسالت ابن عباس وابا هريرة عن ذلك فقالا صدق
زاد ابو داود او مرض وقال عليه الحج من قابل وظاهره مع اهل العراق اذ ذهب
بعضهم ... وبل اضربت عليه ذكر ضعفه ومعنى قول المولف فيتحلل بافعال العمرة اي لا
بد له من ان ينشئ فعل العمرة ليتحلل بها ولا يحتاج الى الاهلال بالعمرة وهو مراده
بقوله على اهلاله الاول لما تقدم من ان العمرة لا ترتدف على الحج وبه امر عمر ابا ايوب الانصاري
وهبار بن الاسود حين فاتهما الحج وكان ابو ايوب تراه ... روا حلة فقال له الحج وكان
هبار قد اخطا العدة فقدم يوم النحر وهو يراه يوم عرفة **قوله** ولا يجدد احرامه الا
من انشا الحج او ارد فه في الحرم **ش** لما ذكر ان من فاته الحج بالوجوه المذكورة لا
يحتاج الى تجديد احرام تبين هنا ان ذلك في حق المحرم بالحج من الحل وانه ان كان احرامه
بالحج من الحرم اما مفردا او مردفا كما اذا احرم بالعمرة من الحل ثم اردف عليها الحج في
الحرم فانه يجدد الاحرام بالعمرة التي يتحلل منها هذا الظاهر كلامه وان لم يكن منه نصا
وليس الحكم كما ذكر من تجديد الاحرام الا انه لم يزل محرما بعد وانما امر هذا في
المدونة بالخروج الى الحل لما علم من غير موضع انه لا بد في كل واحد من النسكين
من الجمع بين الحل والحرم وهذا انما احرم من داخل الحرم لم يحصل له ذلك الجمع فاحتيج
الى امره بالخروج الى الحل ليجمع بينهما ونص المدونة واذا احرم مكي بالحج من مكة او
من الحرم او رجل دخل مكة معتمرا ففرغ من عمرته ثم احرم بالحج من مكة فاحصر
بمرض حتى فرغ الناس من حجهم فلا بد له ان يخرج الى الحل فيلبي من الحل ويعمل عمل العمرة
ويحج قابلا ويهدي وهو من فاته الحج وقد احرم من مكة ان يخرج الى الحل فليعمل
فيما بقي عليه مثل ما يعمل المعتمر ويحل انتهى كلامه في المدونة فاطلق المولف
... قوله فيلبي من الحل فاعتقد انه تجديد احرام وليس كذلك مراده ولا ذهب اليه
احد من الشراح فيما علمت والامر فيه بين قال ابن المواز اما ان دخل مفردا بالحج
او قارنا ثم فاته الحج بعد ان طاف وسعى فلا يخرج الى الحل لانه منه دخل بتلبية الاحرام

الذي يفسخ حجه في عمرة فيحل بالطواف والسعي ثانية والحلق والما يخرج الى الحل من
اولا لعمرة بمر فورو من الحرم او مكة وفي الموطا وغيره فيمن دخل مكة بعمرة في اشهر الحج
فحل منها ثم احرم بالحج فمرض حتى فاته الوقوف فقال اذا ابرا خرج الى الحل وحل بعمرة
ووجه الباجي بنحو ما قلناه ثم قال انظر هل يكون متمتعا لاحرامه بالحج في اشهر
بعد العمرة فيها ام لا لان ذلك الحج لم يتم **قوله** وله ان يبقا على احرامه فيحج به ولا دم عليه
وقيل ما لم يدخل مكة **ش** ظاهر كلامه انه مخير في التمادي على احرامه وفي التحلل منه
بفعل العمرة ونحوه في المدونة والعتبية على استحباب التحلل ووجه غير واحد الاستحباب
بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج قابلا وايضا فان في
التمادي على الاحرام الى قابل مشقة عظيمة لا يقدر على الوفا معها بحق الاحرام وروي ابن وهب
عن مالك لا يبقا على احرامه الى قابل وان بقي لم يجزه وهو مذهب الشافعي وطائفة كالاحرام
عندهم قبل اشهر الحج ومفهوم المولف ولا دم عليه ان عنا في حق من لم يستمر على احرامه الى
قابل فصحيح ولكنه موهم انه في حق من بقي على احرامه وهو الان يذكر فيه قولين واما
قوله ما لم يدخل مكة راجع الى قوله وله ان يبقا على احرامه اي انه مخير في ذلك ما لم يدخل
مكة فان دخلها فهل له التمادي على احرامه او لا قولان اصحهما ان ذلك له والثاني ان
ليس له ذلك بل يحل بطواف وسعي وحلق وهذا الثاني هو مذهب المدونة والموازية والقول الاول
حكاه ابن نافع عن مالك قال الشيخ اللخمي ان كان بمكة او قريبا منها استحب له ان يحل
لا لا ان من عليه من النساء والصيد وان كان بعيدا خير في التمادي على الاحرام وفي
الذهاب الى مكة فيحل وان نوى ان يقيم الى قابل فتمادى بالاحلال فقوله ما لم يدخل
اشهر الحج قاله ابن المواز عن مالك **قوله** فان لم يحل فهل العمرة قولان **ش** يعني انه اذا
حل ولم يبق الى قابل فلا هدي عليه واما ان قام الى قابل فمذهب المدونة وهو لابن
القاسم واصبغ وابن وهب وفي كتاب ابن المواز لا هدي عليه وفي العتبية عليه و[illegible] الاول
سقوط الهدي لعدم موجبه واما لزوم الهدي فقالوا انه على سبيل الاحتياط اذ لا [illegible]
عدم الوفا بحق الاحرام مع طول الزمان ولهذا قال بعضهم اذا هدى عن الاحتياط لا
يأكل منه لاحتمال ان يكون اماط عن نفسه الاذى او نحوه اذ كان لاماطة الاذى لم يوكل
منه على ما سيأتي ان شاء الله وهذا الكلام قريب من الصحة فان حج فيلزم مثله فيما اذا
احل من احرامه بعد اشهر وان لم يصل الى قابل **قوله** فان تأخر الى اشهر الحج فلا يتحلل
ش يعني لسيارة البقا على الاحرام [illegible] ولان استدامة الاحرام في هذا الزمان
كانشا الاحرام بالحج فيه فان انشا الحج في اشهره لم يكن له ان يتحلل منه على ما مر
ولعل الخلاف في هذا الاصل هو سبب الخلاف في صحة التحلل الذي نذكره الان **قوله** فان
تحلل الى [illegible] فهل يمضي ذلك منه قولان لابن القاسم اصحهما انه يمضي منه والثاني انه لا يمضي

ذلك

وشبهها

انه يحج

وسببه ما اشير له الان واذا قلنا وحج تلك العام فهل يكون متمتعا قولان لابن
القاسم ايضا والاقرب انه لا يكون متمتعا لان المتمتع هو من تمتع بالعمرة الى الحج وهذا
انما تمتع من حج الى حج ويلاحظ هذا المعنى ما قدمنا عن الباجي انه توقف فيه
اذا قلنا بان تحلله لا يمنع في المسألة التي ذكر المولف فذكر اشهب عن بعضهم اذا اصاب
صيدا او داه وان حلق افتدى وهو كالمحرم واعلم ان هذه المسألة اختلف فيها قول
ابن القاسم في المدونة ثلاث مرات وليس لها اخت في المدونة واما ما اختلف قول مالك فيه
ثلاث مرات في المدونة فمواضع شتى **قوله** وان كان الفوات بعد الافساد او قبله [illegible]
ش يعني انه اذا اجتمع بالحج الفوات والافساد فانه يغلب حكم الفوات وسواء كان
الافساد سابقا على الفوات كما اذا وطئ قبل تحقق الفوات او العكس وانما غلب
حكم الفوات لان الفوات اذا اثر في الحج الصحيح فلان يوثر في الحج الفاسد احرى واولى
وانما يظهر اثر الفساد ههنا في انه لا يجوز له البقا على احرامه الى عام قابل اتفاقا
بخلاف الفوات المجرد السالم من الفساد فانه هناك يجوز له البقا على استحباب تعجيل
التحلل كما تقدم وهذا معنى قول المولف فلا يبقا ويتحلل بعمرة وكان المنع بقاه
اثر الفساد وتحلله بعمرة اثر الفوات ثم انه يجب القضا في قابل كما في سائر صور
الفوات والفساد مع دم الفوات فان كان الحج الذي فات وفسد افرادا فالحكم ظاهر
اعني ان الافراد لا يحتاج الى هدي وعليه هديان احدهما للفوات والثاني للفساد
قاله في المدونة وقيل يسقط عنه دم الفساد اذا جامع ثم فاته الحج ويبقا دم الفوات
وان كان قرانا او تمتعا فقال المولف لا شيء عليه لدم القران ولا التمتع لان الحج لما
فاته ولم يلزم التمادي عليه فقد بطل من اصله فلم يبق قران ولا تمتع حتى يجب بسببه الهدي
بخلاف الحج المفسد فانه يجب فيه هدي القران ان كان قرانا او هدي التمتع ان كان تمتعا وهذا
معنى قوله بخلاف المفسد والفرق ظاهر وهو ان الفوات يمنع القطع والافساد
لا يمنع فتذهب حقيقة التمتع والقران في الفوات فيسقط الواجب بسببهما والافساد
لا يمنع القطع فتبقى الحقيقة صورة وحكما فوجب ترتب اثرها عليها وهو وجوب
الهدي كما في الصحيح ومعنى قول المولف وشبهت بمتعدي الميقات يحرم ثم يفوت او
يفسد هو ان المشهور وقد تقدم ان من تعدى الميقات ثم احرم بحج ففاته فمذهب
ابن القاسم سقوط الدم الواجب بسبب تعدي الميقات ولو افسده لوجب عليه
هدي تعدي الميقات بين الفوات والافساد فقال ابن القاسم يجب عليه هدي الفوات والافساد
وهدي القران او التمتع الذي يقضي فيكون ثلاثة هدايا في حجة القضا وقد تقدم نقل
المولف لهذا القول وزيادة وزيادة فقال اخر لابن القاسم ان عليه اربعة هدايا وذلك
قوله ومن افسد قارنا ثم فاته الحج فقال ابن القاسم عليه اربعة هدايا اذا قضا وقال اصبغ

فيه

التمتع

هدي

عنه عليه ثلاثة هدايا وهو الصحيح وتبين لك هنا الا فرق بين تقدم الفوات على الا[حرام]
او العكس ومنه تعلم ان لفظة ثم غير مقصودة من المؤلف في قوله فيما تقدم ثم فاته
الحج بل الواو انسب وقول المؤلف هنا واما القضا فكالاحلال وقد تقدم الكلام عليه
فيما سلف **قوله** وان كان مع المحصر هدي الى اخره **ش** يعني المحصر بالمرض لانه مامور
بالذهاب الى مكة متى صح الا ان يخاف على الهدي لطول مرضه وغيره فانه يبعثه اذ لا
مانع من الهدي بخلاف المحصور بالعدو والفتنة فانه ينحره حيث يحصر به الا ان يكون
من بمكة حينئذ لا يمنع دخول الهدايا ويمكن البعث بها اليها ففي ذلك نظر هل
يبعث بها او ينحرها بموضعه والظاهر انه يبعث به وقد حكا ذلك عن بعض السلف ولعل
المشركين في قضية الحديبية لم يتركوا الهدي يصل الى مكة وهو ظاهر قوله تعالى والهدي
معكوفا ان يبلغ محله **قوله** ولا يجزئ هدي معه عن الفوات بعثه او تركه **ش** يعني ان
من قلده المحرم بالحج من الهدايا واشعره قبل ان يفوته الحج ثم يفوته الحج لم يجزه عن
الهدي الواجب بسبب الفوات وسوا نحره الان او تركه الى القضا لانه قد وجب للنفل
فلا يجزي عن واجب اخر وقد اختلف قول مالك فيمن ساق هديا في عمرة ثم اراد ان يحج او
فرغ من عمرته ويمتنع هل يجزيه نحر ذلك الهدي عن قرانه ولمتعته والراجح البدل
المدونة في مسئلة التمتع الاجزا وكذلك قال مالك في المدونة في امراة دخلت مكة بعمرة
فحاضت قبل ان تطوف وتثبت فوات الحج انها تردف الحج على العمرة وانه يجزيها عن دم
القران ما ساقته في هذه العمرة قبل ارادفها وخرج بعضهم الخلاف في تعيين الهدي
بالتقليد والاشعار من هذه المسائل **قوله** ويوخذ دم الفوات الى اخره **ش** يعني ان محل
هدي الفوات انما يكون في القضا لانه جاء به مع القضا فان قدم قبل ذلك فمذهب ابن
القاسم الاجزا واحتج على ذلك بانه يؤدي عن الميت فلو كان مشروطا بالقضا لما
اجزأ عن الميت ورد بعض الشيوخ ان هذا نوع من المصادرة عن المطلوب وان من
يقول بعدم الاجزا اذا قدم مخالف في مسئلة الميت قال بعضهم ويجب الهدي في مسئلة
الميت عند ابن القاسم سوا اوصى به او لم يوص وعلى قول سحنون لا يجب حتى يوصي وذلك
انهما اختلفا في المتمتع يموت بعد رمي جمرة العقبة هل يخرج الهدي من ماله فقال ابن
القاسم يخرج لانه لم يفرط وقال سحنون لا يلزم ذلك ورثته الا ان يشاءوا كمن حلت عليه
زكاة ماله **فرع** ولم يفرط ولا اوصى بها **قوله** ولو افسد ثم فات الى اخره **ش**
هذا فرع عن المسئلة التي تقدمت وهي قوله فان كان الفوات بعد الافساد او قبله [...]
هذا الفرع ظاهرة والمقصود منه وجوب هديين وقد تقدم الكلام في ذلك وذكر ان الافساد
اذا كان بعد الفوات وفي اثنا العمرة انه لا يلزم قضا العمرة وهو معنا قوله ولا بدل
لعمرة التحلل وانما كان كذلك لانها ليست بعمرة في الحقيقة الا ترا انها لا تحتاج الى

احرام

احرام على ما تقدم وانما هو تحلل بطواف وسعي ويجب ان يقال يجب قضاوها الا ان الحج
بافات عاد عمرة فاذا وطئ في اثنائه ولاسيما ان كان بعد التلبس بافعال العمرة
صارت عمرة فاسدة فوجب ان تقضا كالعمرة المبتدأة **قوله** ولا يفيد لمرض نية
التحلل اولا بتقدير العجز **ش** معنى هذا الكلام ان من اراد الاحرام وهو مريض
لم تنفعه النية بانه ان عجز على الوصول جاز له التحلل وهذا مذهب مالك وابي حنيفة
واحد قولي الشافعي وغيرهم وذهب اخرون الى ان ذلك نافع وقد تقدم حديث
ضباعة والاحتجاج به ظاهر وهو حجة في ان المريض في الاحصار ليس كالعدو اذ لو
كان مثله لما احتيج الى الاشتراط **قوله** وحبس السلطان الى اخره **ش** يعني ان السلطان
اذا حبس المحرم فهل يكون حبسه اياه كالمرض او كالعدو وفي ذلك ثلاثة اقوال
المنصوص انه كالمرض ولا يتحلل الا بالبيت وقيل كالعدو فيتحلل والفرق بين ان يسجن
بحق فيكون كالمرض او بباطل فيكون كالعدو والقول الثاني لا اذكر الان من ذهب اليه
من شيوخ المذهب الا ابن يونس تردد فيه واما القول الثالث فهو اختيار ابن
رشد وقطع ابن الفخار بانه كالمرض ان سجنوا بحق وتردد كلامه ان سجنوا بباطل
فان قلت قد تقدم مقابل المنصوص ان مراده بالمنصوص ما هو اعم مما تقدم وان
كان وجد الخلاف فيه لكن للفاحص بن مثل هذا الموضع وقد تقدم ايراد هذا السوال
على وجه اخص مع الجواب وظاهر كلام ابن رشد في تفريقه المتقدم ان العدا والظلم
الموجب لتحلل المحبوس والحاقه بالعدو هو ان يكون ظلما وعدا في ظاهر الحال والبا[طن]
الى ان يكون ظلما في نفس الامر حتى يقال ان حبس بتهمة ظاهرة فهو كالمرض وان كان
يعلم من نفسه انه بري وفيه عندي نظر وانما كان ينبغي ان يحال على من يعلم من
نفسه لان الاحرام والاحلال من الاحكام التي بين العبد وربه ولا مدخل فيها
للولاة فان علم من نفسه البراة جاز له التحلل ولو كان سبب التهمة ظاهرا
وقول المؤلف قال ابن القاسم الى اخره **ش** هذه حكاية ذكرها ابن القاسم في
الحج الثاني من المدونة تقرر ان المحبوس كالمريض وقريب منه لفظ العتبية
ونصه قال سحنون مالكا وسئل عن محرمين خرجا الى الحج حتى اذا كانا بالابوا
او بالجحفة اتهما بقتل رجل وجد قتيلا فاخذا فردا الى المدينة فحبسهما عامل
المدينة فاتا الى مالك فيهما واخبر انهما محرمان وانهما حبسا فقال مالك لا يحلان حتى
ياتيا البيت ولا يزالان محرمان حتى يطوفا بالبيت ويسعيا وراي انهما مثل المريض زاد
في النوادر عن مالك او يثبت عليهما ما ادعي عليهما فيقتلان **قوله** ومنع السيد
عبده المحرم الى اخره **ش** يعني ان العبد اذا احرم بالحج بغير اذن السيد كان لسيده
ان يمنعه من التمادي ويحلله وظاهر الرواية انه يكون اذا فعل ذلك حلالا حقيقة

ثم حل على العبد قضاء ذلك الحج اذا اذن له سيده فيه او عتق وفي ذلك قولان احدهما
عليه القضاء والثاني ان القضاء ساقط عنه وهو مذهب اشهب وسحنون واختيار
التونسي وهو مراد المؤلف بقوله وقيل كالمحصر يعني كمحصر العدو عن حج التطوع
ساقط عن العبد واعترض المشهور ان العبد لما علم ان السيد ان يمنعه من الاحرام
واحرم بغير اذنه صار بمنزلة من علم بالحصر ثم احرم ومثل هذا عندهم غير معذور ولا
يحلله الا البيت فكون العبد المتعدي بالاحرام فاذا من عنا على المشهور فمن يحجهم
على وجوب الهدي كما ذكر المؤلف ويحتاج فيما الى اذن السيد ها كما قال ابن المواز
ويقال ان اذن السيد في القضاء يستلزم الاذن في توابعه **قوله** وليس له منع المأذون
له الى اخره **ش** مراده بالمأذون هنا العبد المأذون له في الحج وليس الحقيقة العرفية
عند الفقهاء وهو العبد المأذون له في التجارة ولا فرق في هذا الباب بين المحجور عليه
في التجارة وكثيرا ما يسلك المؤلف في كلامه مثل هذا وهو عند بعضهم من باب كشف المعنى
وداخل في تغيير المشتقين وليس كذلك وحسنه هنا انه داخل به قوله اول المسئلة
غيره المحجور بغير اذنه واذا اذن السيد لعبده والزوج لامرأته في التطوع وما
في الاحرام لم يكن منعهما بعد ذلك لاسقاط حقه لكن نص في المدونة ان يحج
وان رجع قبل احرامهما فنص مالك على ان له ان يمنع العبد وانكره بعض الشيوخ
وقد تقدم هذا **قوله** وعلى المشتري الى اخره **ش** اي لا يجوز للمشتري ان يحلل العبد
كما يكون ذلك للبائع لانه قادر ان يزيل الضرر عن نفسه بان يرد شراءه ان دلسه
عليه وهذا مثل العبد اذا تزوج بغير اذن سيده ولم يعلم السيد بذلك حتى باعه
فليس للمشتري فسخ النكاح ولكن له رده بعيب النكاح ثم يكون للبائع بعد ذلك
ان يفسخ النكاح فسعى ان يكون في مسئلة الاحرام هذه المسئلة على انه اختلف في
هذا الاصل وهو من اشترى دارا فاطلع فيها على ضرر احدثه بعض جيرانه
على البائع وباع عالما هل يسقط المشتري في ازالة ذلك الضرر ويكون ذلك عيبا يوجب
له فسخ البيع او يكون له جميع ما كان للبائع او يفرق بين ان يكون البائع خاصم في ذلك
الضرر ثم باع فيحل المشتري محله او باع قبل ان يخاصم فليس للمشتري ازالة هذا الضرر
ونحوه محلا غير هذا ولم يتعرض المؤلف لنقل سحنون القائل بفساد هذا البيع لمكان
التحجير على المشتري في منافع العبد ورد بعض الشيوخ المتوسط في ذلك فان كان
المشتري محرما كان احق وان لم يكن البيع فاسدا الا ان يكون الموضع قريبا والاحرام
يسيرا **قوله** وما لزم المأذون له الى اخره **ش** يعني ان العبد المأذون له في الحج اذا
لزمه دم او صوم فاما ان يكون ذلك بعذر او بغير عذر فان كان لعذر وان اذن له سيده
في اخراج الهدي وما في معناه من الحق المالي لزمه واجزأ وان لم يأذن له صام

[هامش: مذهب] [هامش: محرما كان]

العبد

العبد وظاهر كلامه ولو تضرر بالصوم وان كان بسبب ذلك لغير عذر فله ان يمنعه
من المالي وليس له ان يمنعه من الصوم اذا لم يضر به واختلف هل له منعه ان اضر
به على قولين المشهور له منعه وهو مذهب ابن القاسم والثاني ليس له منعه وهو
مذهب ابن الماجشون وابن وهب وابن شهاب ويحيى بن سعيد ودلت هذه الجملة على انه
اذا اذن له في اخراج الهدي او الاطعام فيما فيه الطعام ان ذلك يجزيه ولم ينقل فيه
خلاف وذكروا في باب الكفارة في ذلك قولين والفقه في الجميع واحد وتوجيه هذا النقل ظاهر
ولعلنا ان نتكلم عليه في غير هذا الموضع **قوله** فان لم يأذن ففي وجوب الاذن له قولان
لابن القاسم واشهب **ش** قال ابن المواز والقولان قول اشهب والقولان تشبهان بالتونسي
المتقدمين الان على ان جبر السيد بالاذن في القضاء اشد من جبره بالاذن في الصيام
قال في كتاب ابن المواز ولو اذن له سيده في الحج ففاته فعليه القضاء والهدي ان عتق
وفي موضع اخر قيل لاشهب هل يمنعه سيده ان يحل من ذلك في عمرة قال ان كان قريبا
فلا يمنعه وان كان بعيدا فله ان يمنعه واما ان يبقيه الى قابل على احرامه واما
ان ياذن له في فسخه في عمرة **قوله** ومنع الزوج زوجته المحرمة في التطوع بغير اذنه
كمنع العبد في التحليل **ش** ان قلت اين تقدم له القولان في منع السيد عبده من
الحج حتى يشبه منع الزوج زوجته به **قلت** ليس المراد التشبيه في مطلق المنع
وانما المراد في منع معين **وهو** ان الزوج اذا منع امرأته من التمادي
على حج التطوع وجب عليها الا قضاء ذلك والتحلل من تلك الحجة ثم هل يلزمها
القضاء اذا اذن لها الزوج او حصلت الفرقة بينهما في ذلك قولان مثل القولين
المتقدمين في العبد فقول ذكرهما المؤلف بالالف واللام التي للعهد والحاصل انه
المناسبة بوجوب القضاء في المنع قبل الاحرام ولا في المنع من التمادي بعد الاحرام
وانما ذكر المنع لان القولين من ثمرته **قوله** فان لم تقبل الى اخره **ش** اي فان لم تقبل
من الزوج ما امرها به من التحلل بل تمادت على احرامها اثمت في ذلك وللزوج ان
يباشرها ويجامعها ولا اثم عليه قال المؤلف كخلاف الفريضة على الاصح وذلك
يقتضي ان في الفريضة قولين اصحهما انه ليس له ذلك والذي ذكره غيره ان الخلاف
انما هو من التخريج ولم يعين من ابن يخرج وان المنصوص انه ليس له ذلك لانها انما فعلت
ما اذن لها الشرع بل ما اوجبه عليها فان قلت فقد فسرت كلام المؤلف في الفريضة
وذكرت ان الخلاف انما هو في التمادي وذلك صحيح لكنه موجب ان يكون القولان المتقدمان
في مسئلتي العبد وتطوع المرأة انما هما في منع السيد والزوج من التمادي لا في
وجوب القضاء كما قدمته وذلك انما وقعت به المخالفة في مسئلة الفريضة هو الذي وقع
به المماثلة في مسئلتي حج العبد وتطوع المرأة المتقدمتين **قلت** لا اشكال في حمل

[هامش: في التحليل]

الكلام على حقيقته يعطي ما ذكرته الا ان المولف في مسلتي العبد وتطوع المراة
اقام السبب الذي هو المنع من التمادي على الاحرام مقام المسبب الذي هو الخلاف
في وجوب القضا وفي ذلك وقعت المشابهة اعني المسبب ثم لما استغنى عنه
بالسبب اوهم ان المشابهة وقعت فيه بين الخلاف بين المسلتين المتقدمتين
وبين مسلة الثلاثة وهي مسلة الفريضة اما وقعت في المنع من التمادي **و** الذي تحصل
من هذا ان المشابهة في الاولين في المسبب والمخالفة بينهما وبين الثالثة في السبب
وحسن ذلك الارتباط الذي بين السبب والمسبب والا فالمخالفة اذا كانت في غير
ما يوهم المشابهة فلا وجه لذكرها **قوله** وفيها الى اخره **هـ** لما قرر ان صح القولين
عدم تمكين الزوج من تحليل احرام المراة في حجة الفريضة اذا احرمت بغير اذنه وكان
ظاهر المدونة خلاف لما قال احتاج من اجل ذلك الى ذكر مسلة المدونة والاعتذار
عنها ولا سيما على ما حكيناه عن بعضهم انما الخلاف انما هو بالتخريج وليس محررا
عليه وبين ذلك بايراد مسلة المدونة على لفظها في التهذيب وهو قيل فاذا احرمت
المراة بفريضة بغير اذن زوجها فحللها ثم اذن لها من عامها ايجزيها حجها من
الفريضة والقضا قال اجزاه ذلك **و** اما ان احرم عبد بغير اذن سيده فحلله ثم اعتقه
فحج فنوى القضا وحجة الاسلام اجزته للقضا لا للفريضة بخلاف نذر عبد فقال لله علي
المشي فبقي فعلى المشي الى بيت الله في حجة فاعتق فانه يحج حجة الاسلام ثم النذر بعدها
ولا تجزيه حجة حين اعتق عنهما لانه ادخل تطوعا مع واجب والمراة انما اجزاها حجها
عن الفريضة لانها قضت واجبا بواجب ولو كان انما حللها من تطوع فحجه قضاها
وعليها حجة الاسلام **قوله** فحمل على ظاهره **هـ** يعني ان كلامه في المدونة على ظاهره من
ان له ان يحللها من حجة الفريضة والقايل بهذا هو القايل بمقابل الاصح **و** احتج لذلك
بقوله فلو اذن لها من عامها اجزاها عن الفريضة والقضا **هـ** اي اذا حللها من حجة الفريضة
ثم اذن لها في ذلك العام بعينه فحجت ان حجها يجزيها فاذنه لها دليل على ان احلاله لها اولا
وقع في محله وكذلك الطلاقه على حملها الثاني لفظ القضا في موضعين احدهما قوله
اجزاها عن الفريضة والقضا والثاني قوله قضت واجبا بواجب ظاهره ان التحليل
وقع في محله **و** الحاصل انه احتج على ان التحليل سايغ بلفظ الاذن وبلفظ القضا الذي اوله
وامـا معنى قول المولف بخلاف العبد فهو ظاهر من لفظ الكتاب
فوق هذا فلا نشتغل بتفسيره وهنا انتهى كلام من حمل كلام المدونة على ظاهرها
وهو القول المقابل للاصح واما من تاولها وهو القول الاصح فلهم تاويلان على ما حكاه
المولف **الاول** منهما ان ذلك التحليل من الحج الذي دل عليه لفظ المدونة انما كان من
اعتقاد الزوج والزوجة انه الحكم لا انه الحكم الشرعي في الشرع في المسلة او على

بسبيل

سبيل التعدي من الزوج وجعل عداه في ذلك تحللا لشبهته به وتاول هذا القايل
لفظ الاذن في المدونة على معنى ان الزوج اعتقد ان له المنع والاذن فمنع من التمادي
في الاحرام ثم اذن فيه وانه ظلم في المنع ثم انه مكنها من التمادي وهذا هو التاويل
الاول وان كان في المعنى يرجع الى هذا ويليق **والتاويل** الثاني انه لم يكن في منعه
متعديا ولا مخطيا والما المراة اخطت فان احرمت قبل اشهر الحج او قبل الميقات
المكاني فوقف **على** الزوج منافعه منها فجاز له ان يحللها من الاحرام بسبب ذلك
وصوب المولف التاويل الاول لانه اقرب من الثاني الى الحقيقة مع نفي المدونة على
ما يقتضيه الدليل من ان من دخل في فرض لم يجز له قطعه ولا لغيره قطعه عليه وان
كان في لفظ **المولف** بعض مناقشة وذلك انه قال وهو الصواب ومقابل الصواب
هو الخطا والقول الاول الذي حمل فيه المدونة على ظاهرها مع التاويل الثالث
يشتركان في مقابلة هذا الصواب فيكون خطاوها معا على وفق مقابل الاصح في
قوله بخلاف الفريضة ومقابل الاصح هو الصحيح فيلزم ان يكونا معا صحيحين خطا بين
وهو باطل والعذر له ان الوجه الذي صح منه هذا القول غير القول الذي منه الخلل
تصحيحه له من حيث مقتضى الدليل له وتخطيه انما هو من حيث فهم من المدونة
قال ابن المواز وهو احرمت من يريد ان تحليله اياها في غير محل وانها باقية على احرامها
انها ان فعلت شيا من موجبات الفدية فعليها الفدية وكذلك غيرها من موجبات
الهدايا وان وطيها افسد حجها وتتمه وتقضي وتجزي عن حجة الاسلام وتهدي للقضا
وترجع بالهدي على الزوج ولو كان فارقها فتزوجت غيره قبل القضا فنكاحه باطل
لانها لم تزل محرمة بدليل انها تزوجت قبل تمام الفاسد ولو تزوجت بعد تمامه
وقبل القضا صح نكاحها قال بعض الشيوخ ونفقتها في قضاء ما افسده الزوج
عليها من كرا ونحو ذلك من مال الزوج **وامـا** حجة الفريضة فروى عن مالك
ليس على الزوج نفقتها في حجها وذلك في مالها قال بعض الشيوخ يعني ما لها من
ركوب وغيره **و** اما ما كان يلزمه لها من مطعم ومشرب وكسوة فلا فاعلا قوله عليه
قوله وان احرمت قبل الميقات فله تحليلها على المشهور **هـ** يعني سوا كان ذلك الميقات
زمانيا او مكانيا لانها مسقطة حقه بسبب ذلك ولا سيما ان تهمهما الضرر
قوله وليس للزوج منع المستطيعة الى اخره **هـ** الضمير المجرور عايد الى حجة الفريضة
وانما حسن الخلاف في ذلك اذا قلنا ان الحج على التراخي واما على القول بانه على الفور
فيبعد وجود الخلاف في ذلك والا نسب ان لو قال ولو قلنا على التراخي على الاصح وما
يشبه ذلك من العبارة **قوله** كاداء الصلاة اول الوقت وقضاء رمضان **هـ** اي اذا
ارادت ان تصلي اول النهار او تصوم قضاء رمضان في شوال وطلب الزوج التاخير

قصر

والا صح ان لها التغريم طلبًا لمساواة الزمة فكذلك في مسئلة الحج اذا قيل على الن
ووجه الشبه ظاهر الا ان التراخي ليس من عوارض الصلاة والصوم وانما هو من باب
الواجب الموسع ولذلك يعرض لهما الادا والقضا ولا يعرض القضا حقيقة في الحج **قوله**
المحرم الموسر الى اخره **ـه** بعذران المحرم اذا كان عليه دين وهو موسر به فللغريم
منعه من السفر وليس ذلك خاصا بسفر الحج بل هو عام في كل سفر فانما يمنعه
بامر السلطان وقد تقدم اذا حبس السلطان في دم والفقه في ذلك كله متقارب
وما من اعسر ولا يرحاله ييسر قبل اداء الحج وقبل رجوعه والا فابرة في منعه من
الخروج وكون من عليه دين موجل ولا يحل الا بعد السفر والاوبة لا معنا لمنعه
واما ان كان السفر بعيدا يحل حلول الدين قبل اوبته فله منعه وليس ذلك بقا خاصا
بسفر الاحرام بل هو عام في كل سفر كما قد نص في المدونة وان زعم انه يسافر سفرا
قريبا وخيف عليه الا يوب بعد طول فهل يحلف انه يسرع الاوبة او يغرو يبين
شهرا ومن لا يتهم للتشبيه في ذلك كلام ولعلنا نتكلم عليه في غير هذا الموضع
جمع الدما باعتبار انواعها

دماء الحج هدي ونسك **ـه**

الاهو ثلاثة على ما يتبين وباعتبار اسماها وهو اقرب الى مراده لانه اولا وسم
الدما الى هدي ونسك وسمى الهدي الى جزاء وما وجب واما احاقتها الى الحج فلا
احتصاص فيها لانها ثلاثتها توجد في العمرة الا ترى ان من تعدا الميقات او تطيب
او قتل صيدا في العمرة يلزمه ما يلزم الحاج في ذلك والمولف يقول الان فالهدي
جزاء الصيد وما وجب لنقص في حج او عمرة وهذا ان نظر الى هذه الدما من حيث
المجموع واما ان نظر اليها من حيث الافراد فجزاء الصيد منها لا احتصاص للحج ولا
للعمرة لانه حاصل في حق من دخل سوا كان حاجا او معتمرا او لا حاجا ولا معتمرا
قوله هدي ونسك **ـه** هذه التسمية حقيقة شرعية لقوله تعالى في جزاء الصيد
هديا بالغ الكعبة وقال في المتمتع وفي معناه عند الفقها جميع ما وجب بسبب
نقص فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وقال في فدية الاذا فمن كان
منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وهو هما
كذلك في اللغة الظاهر والبه اشار بعض اللغويين ان الهدي كذلك وان النسك
اعم من الهدي وانه كل عبادة لقوله تعالى قل ان صلاتي ونسكي الاية وقوله
لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه وان كان لبعض المفسرين كلام غير هذا فالظاهر ما
قلناه **قوله** والهدي الى اخره **ـه** قد تقدم الكلام على معاني هذه الالفاظ التي ذكر
المولف واحكامها وانها مقصودة بحكم الفرق بين احكام الهدي والنسك وتبعها
فذكر ان ما وجب لنقص فعلا وقولا في الحج او العمرة فهو هدي ويلحق به النسك اذا

لتغص

اللغة

منسكا

اراد

اذا اراد ذلك المكلف وذكر ان النسك ما وجب لالقا والتفث وطلب الرفاهية
وقيده بان يكون من المحظور المنجبر وظاهره خلاف ما تقدم لانه فسر فيما تقدم
المحظور المنجبر بما تحصل به الرفاهية وجعل هنا ما تحصل به الرفاهية اعم من
المحظور المنجبر به لانه قيده به **واعلم** انه تقدم من المحظور المنجبر ما يفتقر
الواجب فيه على كمال الفدية كازالة الشعر اليسير والقلامة اليسيرة وما يجب
فيه الحفنة وذلك يقتضي ان النسك بالشاة من المحظور المنجبر وليس كل محظور منجبر
يجب فيه النسك بالشاة وهذا الكلام صحيح الا ان المولف لم يسبقه هذا المساق
فلذا الدروع بين كلامه تعارض والامر في ذلك قريب **قوله** ويجزي الجميع في السن
والعيب كالاضحية **ـه** هذا هو المذهب بلا خلاف اعلمه في ذلك وروي عن مالك
انه استحب ان الشاة احب اليه من الجزع وفي كتاب محمد لا باس بالدنية والنسر
في الهدي فانظره وخارج المذهب اقاويل كثيرة ولاسيما في جزاء الصيد وبعضها
صحيح وسياتي ذلك ان شا الله تعالى **قوله** ولا يعتبر الوجوب الى اخره **ـه** لما ان
ذكر ان المعتبر في الهدي ما يعتبر في الاضحية من السن والسلامة من العيب وكان
ما بين زمان التقليد والنحر متسعا فقد يكون نسبته فاخره يوم التقليد عن
السن المعتبرة شرعا ويكون يوم النحر على خلاف ذلك وقد تختلف حالة بالنسبة
الى العيب والسلامة منه في هذين اليومين ذكر ان المعتبر انما هو حين التقليد
لا بعد ذلك على المشهور وهذا يقتضي ان ثم قول اخر بان المعتبر انما هو يوم
الذبح لا يوم التقليد وفي تعويته في المذهب نظر وانما وجد في المذهب مسئلة
المراة التي ساقت الهدي في العمرة ثم اردفت الحج وقد تقدمت او ما يقوله الابهري
في مسئلة العيب وهو وان كان تخريجا صحيحا فالاليق به ان يقول على المنصوص
والظاهر المعتبر صفته بيوم النحر مع استحسان ان يكون في جميع يومي التقليد
والنحر على صفة الكمال لما وقع الاتفاق عليه انه لو مات قبل نحره انه الاجزيه
ولقوله تعالى هديا بالغ الكعبة **واعلم** انه مراد المولف وغيره من الوجوب
في هذا الفصل ليس هو احد الاحكام الخمسة التي يقابلها الحرام وانما يراد به
هنا تعيينه وتمييزه عن غيره من الانعام ليكون هديا وذلك صحيح متفق
عليه اذا تاملته **قوله** فلو قلد هديا سالما الى اخره **ـه** لما ذكر الخلاف في
الزمان الذي يتعين فيه الهدي وهل هو يوم التقليد او يوم النحر ذكر فرعين
يجريان على هذا الاصل وهما في الحقيقة المستفاد منهما ومن مسئلة المراة ذلك
الاصل لان المتقدمين والمتاخرين انما تحدثوا في هذه المسايل لا في الاصل المذكور
ومن تحدث بينهم ممن تاخر عنهم انما استنبط من تلك المسايل غير ان نوقف

هذا الاصل على المسايل المذكوره واحتياجه اليها انما هو من حيث تصوره لان
تلك المسايل الفرعية على ذلك الاصل انما هو من حيث التصديق بها فاختلاف
جهة التوقف وهو نحو توقف كل واحد من علم اصول الفقه وعلم الفقه على
صاحبه وهذا هو الامر في ساير الاصول والقواعد التي تقررت ولما الفقها من اهل
المذهب مع الفروع التي تجري وتنا عليها تفصيل ما تجري تلك الاصول منصوصة
للمتقدمين منهم وانما تجري ما هاذا التحرير من بعدهم فلهذا الاصل اذا
قلتم هو يا [illegible] ثم تعيينه بعد ذلك اجراء على المشهور ان المعتبر في تعيين
الهدي هديا انما هو يوم التقليد ولو قلده معيبا ثم صح قبل نحره ونحره سالما
من ذلك العيب لم يجزه على المشهور وهو مراد المؤلف بقوله وبالعكس وليس هذا
الخلاف هاكرا له منصوصا وانما استقراه القاضي من مسئلة المراة المتقدمة
وما الزمه الابهري في مسئلة عيب الهدي من مسئلة موت الهدي وهو الزام صحيح
وان تكلف بعضهم له فرقا فذلك فرق ضعيف اضربنا عنه لذلك و اعلم ان المراد
من التقليد والاشعار هنا اعم منه في الهدي الذي ياتي بعد هذا لان المراد به
هاهنا انما هو تعيينه الهدي لذلك واخراجه ساير الى مكة هذا الذي يراد
منه في فصل تعيين الهدي سوا حصل له ذلك بالفعل او لم يحصل الا ان التقليد
يعمها هذا الحكم كما يعم الابل ولا وجود لواحد من التقليد والاشعار الا
في الابل والبقر بخلاف الغنم ومرادهم بذلك في الفصل الذي بعد هذا هو وجوده
بالفعل كما سياتي ان شا الله هذا من جهة تصور معناه وهو ايضا مختلف في
الحكم لا وجوده بالفعل من السنن التي لا توثر تركها في كونه هديا ليس هو في الحكم
الاول كذلك بل قد يكون واجبا لو قدر تقدمه لما اجزاه قال ابن حبيب واذا قلد هديه
سمينا ثم وجده اعجف فان كان العجف تجوزه في مثل مسافته اجزاه وان كان لا
يجف في مثلها لم يجزه ولو اشتراه اعجف ونحوه سمينا وان كان لا يسمن في مثل مسافته
اجزاه وان كان يسمن في مثلها فاحب الينا ان يبدله لما يخشى ان يكون حدث وكذلك قال
ابن الماجشون وهذا قريب من المشهور قوله ولا يبيعه على المشهور ش هذا الفرع
يقع في بعض النسخ وليس هو من معنا ما تقدم الا ان ذلك لم فيما اذا اختلف
زمن التقليد وزمن الذبح وهذا انما هو اذا قلده صحيح في الظاهر ثم تبين انه
في نفس الامر كان معيبا عيبا لا يجزي معه عن الهدي او كان مملوكا في الخارج
ثم استحق لكن في كنف محمد ما [illegible] ان يكون هو مراد المؤلف قوله واذا عطب الواجب
قبل محله فلا يبيع في الدين وليأكل ان شاء ش قال ابن حبيب واجاز له ابن الماجشون
البيع [illegible] الاكل لان عليه بدله وانظر جواز البيع لانه انما التزم نحره على تقدير

الاجزاء

الاجزاء فاذا لم يجزه وجب ان يبقا على ملكه لان اكثر فروع اهل المذهب في الفقه
والعتق موافقة للمشهور وذكروا ههنا في رد العيب قولين وكذلك هنا في الاضحية
وفي العتبية من اشترى عبدا على ان يعتقه عن ظهاره ثم تبين ان البايع دلسه بان
نصفه حر فانه يرده ويعاقب البايع و[illegible] ابن رشد انه مخالف للمشهور من المذهب
مستقرا على ذلك لمسئلة الهدي بعد هذا قوله ولا يجزي عن فرض الى اخره ش معنا
هذا اذا اطلع قبل نحره او بعده على ان به من العيب ما يمنع الاجزاء فان ذلك لا يجزيه عن
الواجب وكذلك اذا حدث به هذا العيب على قياس الابهري ثم يبقا النظر بعد ذلك
فيما ياخذه عوضا عن العيب وفي ثمن المستحق ولا شك ان الزمه بالواجب لم تزل
مشغوله فالبدل واجب فيشتري بالارش وبثمن المستحق وقال بذلك وان قصر عنه كمل
من عنده بقية الثمن و اما التطوع اذا جرا فيه مثل هذا فقال المؤلف وهو معنا ما
في المدونة ان ما اخذ في العيب فلا يخلو ان يبلغ ثمن هدي او لا يبلغ فان بلغ اشترى
به هديا وان لم يبلغ تصدق به وقيل يجعل بما لم يبلغ من ذلك ما شا وهو معنى قول
المؤلف وقيل ملك قياس على ما لم يبلغ من ارش عيب الرقبة والقولان لابن القاسم
فالصدقة به هو قوله في المدونة وكونه ملكا له يفعل به ما شا هو قوله في كتاب
ابن المواز و رواية اشهب عن مالك وهذه طريقة غير واحد من الشيوخ حملوا ذلك على الخلاف
الرابعة فال [illegible] ينصرف بما يخص عن ثمن هدي التطوع ويفعل ما شا بما يقصر عن ثمن الرقبة
لاختلاف السوال وذلك ان الرقبة قصر عينها قال وهو غالب حال الانسان لانه انما
يعتقها لما يرا فيها من الصلاح او ما يشبه ذلك فاذا قصر عينها لذلك ويلزمه في
ثمنها ما يلزمه في عينها و اما الهدي فالغالب انما يجزي او يشترى به غنما ولا
سيما في حق من بلاده نا فانه لا ياتي بالهدي معه وانما يشتري به هنالك فانما
قصد الى القربة بالثمن فاذا بقيت منه بقية لزمه اخراجها ولو قصد الى شراء رقبة
بثمن اخرزه لها لا يستوي الحكم ولكن عنده من نفسه ما استحسنه فاخرجه هديا
لما لزمه الصدقة بما يرجع من ارش عليه وهذا كانه اقرب الى الفقه من الاول
وتبين في المسئلة كلام غير هذا قال في المدونة وما جنى على هدي التطوع فاخذ له ارشا
فليصنع به ما يصنع من رجع بعيب اصابه في الهدي المقلد قال ابن المواز وواجب
الرين الجناية ان ينصرف به في التطوع والواجب قال ابو محمد يريد محمد ان لم يكن
فيه ثمن هدي قال بعض الشيوخ ولا يلزمه بذلك الواجب سوا كان العيب الناشي
عن الجناية مما يمنع الاجزاء ابتدا اولا لانه عيب طرا بعد التقليد والاشعار
قوله ومن نسيته الهدي الى اخره ش لما قرر ان الهدي يتعين بالتقليد والاشعار
كان من الواجب ان يبين معنا ذلك ومحله والاقرب كان لو ابتدا ببيان معناه قبل

محله ولكنه ابتدا ببيان محله و ذكر ان الابل تقلد وتشعر وان البقر تقلد والغنم
وان الغنم لا تقلد ولا تشعر على الاشهر والقول الاخر انها تقلد و واما تقليد
البقر فلا خلاف فيه و واما اشعار الابل فهو مشروع عند اكثر العلماء وقال ابو
حنيفة لا يجوز وما روي عنه من الاشعار انما كان ذلك قبل نهي النبي صلى الله
عليه وسلم عن المثلة و وفي الصحيح من حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه صلى الظهر بذي الحليفة ثم دعا بناقته فاشعرها في صفحة سنامها
الايمن وسلت الدم وقلدها نعلين ثم ركب راحلته فلما استوت به على البيداء
اهل بالحج وسلت الدم بيده و حجة النبي صلى الله عليه وسلم انما كانت في اخر حياته
فمن البعيد ان يباح عنها هو ان نهيه عن المثلة ولا سيما ان احاديث المثلة اكثرها
انما كان في الجهاد و اطال الناس في الرد على ابي حنيفة والحديث الذي ذكرناه
كاف في ذلك واختلف المذهب في اشعار ما لا سنام له من الابل والبقر والاقرب عدمه
لان الاصل عدم تعذيب الحيوان فيقتصر على ما ورد ومن قال باشعارها فلان ذلك
انما كان لاجل ان يشتهر انها هدايا ولذلك قلدت وهذا المعنى بينا فيما لا سنام لها
واما ما له سنام من البقر فظاهر المذهب انها تشعر لتحقق المشابهة بينها وبين
الابل واتفقوا ان الغنم لا تشعر واختلفوا هل تقلد على قولين مذهب مالك
والاكثر عنده انها لا تقلد لضعفها فيخشى عليها ان تمسكها شجرة فيكون ذلك
سبب تلفها وقال ابن حبيب تقلد و وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
اهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة الى البيت غنما فقلدها قال ابن رشد
الاختيار البداية بالتقليد قبل الاشعار لانها تكون حينئذ امكن للتقليد ه
قوله والتقليد تعليق نعلين في العنق الى اخره ح يعني ان اقل ما يكفي نعل والا
فالمستحب عند مالك ان يقلدها نعلين وقال بعض العلماء خارج المذهب ولا يكون
اقل من نعلين وقد تقدم حديث ابن عباس رضي الله عنه انه قال ان النبي صلى الله عليه
قلدها نعلين قال ابن حبيب ومن لم يجد نعلين فليقلد ما شاء و واما قول المؤلف
وقيل ما تنبته الارض فاحسن هذا الكلام لو قدم ما يكون مخالفا له والمذهب ان ما
تنبته الارض مستحب على غيره والقول الاخر هو مذهب ابن حبيب وظاهره نفي
الاستحباب وكره التقليد بالاوتار لما يخشى ان تتعلق بشجرة فتؤذيها او تخنقها
وفوتها و وفي الصحيح من حديث عائشة رضي الله عنها فتلت قلائد بدن رسول الله
صلى الله عليه وسلم بيدي ثم اشعرها وقلدها ثم بعث بها الى البيت واقام بالمدينة
فما حرم عليه شيء كان له حلالا وفي بعض طرق هذا الحديث فلا يدري عنه
قوله والاشعار الى اخره ح هذه صفة الاشعار والمشهور انه من الجانب
الايسر

الايسر وقد تقدم في حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه انه اشعر بدنه من الجانب
الايمن لكن قال ابو عمر بن عبد البر في هذا الحديث الا انه حديث منكر والصحيح عنده
من الاول وهو الذي خرجه مسلم قال ابن بشير من السنة ان يكون مستقبل القبلة
ويشعر بيمينه وخطام بعيره بشماله فاذا فعل ذلك وقع اشعاره في الايسر قال ولا
يكون في الجانب الايسر الا ان يكون مستدبر القبلة او يشعر بشماله او الممسك له غير
بعيره وقول المؤلف من نحو الرقبة الى المؤخر مسميا تفسير لما يشعر وزاد ويجر
به في بعض الروايات انه يشعر طولا وان كان وقع في المدونة انه يشعر عرضا وكذلك
اشار اللخمي وروي عن ابن عمر انه كان يشعرها من الجانبين معا وعلل انه اراد بذلك
اذا كان تذليلها اذا كانت صعابا وتاول علماء انه اراد من اي الجانبين شاء والاقرب
الى لفظه هذا التاويل الاول ونص على ان المرأة لا تتولى اشعار بدنها واشار الى انه لا
يشعر الا من نحر وانها لا تتولى الاشعار الا لضرورة كما انها لا تتولى النحر الا لضرورة
فاذا فرغ من ذلك جللها ان وجد وظاهر كلام المؤلف انه مخير في ذلك من غير ترجيح لفعل
ذلك على عدمه وقال بعض شيوخ المذهب انه مستحب وكذلك لم يتعرض المؤلف لشق الجلال
او تركه صحيحا و وفي العتبية سئل عن جلال البدن احب اليك ان تشق على الاسنمة ام لا
قال ان ذلك من امر البدن ان تشق الجلال عن اسنمتها وذلك لحسنه ان يسقط وما علمت
ان احدا كان ذلك الا عبد الله بن عمر فانه لم يكن يشق ولم يكن يجلل حتى يغدو من منى
الى عرفات فيجللها قال مالك وذلك انه يجلل الجلال المرتفعة فصل انما كان
يفعل ذلك استبقاء للثياب قال نعم اذا كان يريد ذلك استبقاء للثياب عندي فاما
الى اذا كانت الجلال مرتفعة ان يريد ذلك ولا يشق منها شيا وان كانت ثيابا دون
فشقها احب الي وذلك من امر الناس في البدن ومما تعرف به واحب الي ان يكون في
ذلك في سعة قوله ويأكل منها الى اخره ح يريد انه يأكل من سائر الهدايا الا
ما يستثنيه الان وقد اختلف العلماء هل الاكل مما اذن في اكله واجب او مندوب
او مباح وقريب منه اختلفوا في الاطعام ومنهم من قال الاطعام واجب والاكل
مباح ذكر المفسرون هذا الخلاف في تفسير قوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس
الفقير وظاهر قوله تعالى ويذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام والعموم
كذلك قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير الا ما دل الدليل
على تخصيصه واضطرب العلماء في ذلك فقال ناس من اهل العلم لا باس بالاكل من
جزاء الصيد وفدية الاذى وقال الثوري لا يأكل الا من هدي المتعة والاحصار وقال ابو
حنيفة لا يأكل الا من هدي المتعة والقران وقال الشافعي وابو ثور لا يأكل من
شيء من ذلك بعينيه من واجب الهدايا وما جاز عندنا ان يأكل منه جاز ان يطعمه
له

معه الغني والفقير وانما ذكر الفقير في الاية تنبيها عليه لئلا يهمل والامر فيه
ولا ضحية سوا **ثم المستثنى** المولف اربعة انواع الاول جزاء الصيد وقد تقدم
الا ان ذا سا من اهل العلم اجاز والاكل منه ومن فدية الاذى **وروى** عن طاوس
من اكل منه ومن فدية الاذى فليستغفر الله والاثني عليه وحجة المشهور انه لما خير
بينه وبين الطعام الذي خاص بالفقراء كان الامر فيه كذلك وكذلك فدية الاذى او هو
الثاني النوع من المستثنى والثالث نذر المساكين وفرق المولف بين ما قبل المحل وبعده لان
ان ياكل نادرها منه بعد بلوغها محلها ووجه ظاهر لانها صرفه على الفقراء وحلت
الرابها فلا تحل العود فيها كسائر الصدقات وفرق بينهما اعني ما بلغ محله وبين
نذر الهدي لا جنس الهدي مقصور على الفقراء ولذلك يجوز اطعام الغني منه واما ما
قال المولف ياكل منه ويطعم على المشهور
المساكين قبل محله
عطب من نذر الاطعام والاكل معا تحصل من
وظاهره ان الخلاف في الاطعام منه لا في الاكل او في الاطعام
مجموع كلامه ان نذر المساكين لا يوكل منه بعد بلوغ محله واختلف في ذلك قبل بلوغ
محله والذي حكاه غيره ان الامر فيه على العكس وانه قبل محله يجوز الا ياكل منه
واختلف في جواز الاكل منه بعد بلوغه محله وهذا اقرب للخيرة من نقل ذلك هذا الما
موقن الهدي المضمون كما اشار المولف اليه بقوله لانها مضمونة واما ما نذره من
الهدي المعين فلا ياكل منه سوا بلغ محله او لم يبلغ الا ما يتخرج على الخلاف الذي نقلنا
الان والنوع الرابع مما استثناه المولف هدي التطوع اذا عطب قبل محله وفي
الصحيح من حديث ابن عباس قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة عشر بدنة مع
رجل وامره فيها قال فمضى ثم رجع فقال يا رسول الله كيف اصنع مما ابدع علي
منها قال انحرها ثم اصبغ نعليها في دمها ثم اجعله على صفحتها ولا تاكل منها انت
ولا احد من اهل رفقتك وفي الصحيح ايضا عن ناجية الاسلمي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعث معه بهدي وقال ان عطب منها شيء فانحره ثم اصبغ نعله في دمه وخل
بينه وبين الناس واختلف في المراد من الرفقة مما تضمنه الحديث الاول ما تضمنه الحديث
الاول من منع اكل تلك الرفقة منه فان الجمهور لم يقولوا به ويرون ان اهل
الرفقة وغيرهم سوا لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الثاني وخل بينه وبين الناس
وذهب ابو ثور وداود الى منع تلك الرفقة وهو الظاهر عندي لانها زيادة عدل
فيجب قبولها على ما تقرر في اصول الفقه ومعنى قول المولف لانه بغير مضمون
اي ان الهدي الواجب اذا هلك قبل محله وجب بدله وكان يتهم ساقه ولا سيما
ان كان حاجة على انه تسبب في اهلاكه فلذلك ياكل منه واما هدي التطوع فانه
غير مضمون فاذا هلك قبل محله لم يجب بدله لتعيينه فاذا اهدى تطرق اليه التهمة

ليس

في شيء

انه اخاعه

انه اخاعه وعنف عليه حتى صار ذلك سببا للهلاك وهذا ان صح فيكون حكمة
مستفادة من الحديث ولم يسند الحكم لها وانما استند للنص لا حتمالها لما يرجع
الى التهمة وقد قال هذا الحكم من لا يرى التعليل بالتهمة ومعنى قول المولف
فان الجميع مختص بالفقير اي هذه المستثنيات على الوجه الذي ذكره وهو صحيح الا
في الاخير وهو هدي التطوع اذا عطب قبل محله فان اباحته لا تختص بالفقراء وهو
مباح لكل من كان مباحا له لو بلغ محله الا ساقه واهله فقصه على الخلاف المتقدم
وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث قبل هذا وخل بينه وبين الناس دليل على عموم
اباحته لا اعتبار الفقراء والظن ان المولف اعتمد على ما وقع في المدونة من قوله اذا
هلك هدي التطوع قبل محله فليتصدق به ولا ياكل منه شيئا ان لفظ المدونة
يشعر بالفقراء وهذا اللفظ ليس المقصود ظاهره اتفاقا لان ظاهره يقتضي انه
مامور بالتصدق وليس كذلك وانما مراده تخليته بعد نحره لمن ياكله الا ترى انه يقول بعد
ذلك بيسير ومن عطب هديه بعد به التطوع قبل محله رمى قلائدها في دمها اذا
نحرها ورمى عندها جلها وخطامها وخلا بينها وبين الناس ولا يامر من ياكل منها
فقيرا وغنيا فكيف يامره بالتصدق به ثم ينهاه عن ان يامر الفقراء بالاكل منه
وانما مراده بالتصدق ما قلنا من التخلية بين الهدي وبين الناس الا ان يقولوا نعم فيه
ويدل كره قوله فان اكل او امر باكله او باخذ شيء من لحمها فعليه البدل كما اختصرها
المولف في قوله ويبدل هدي التطوع ان امر **قوله** وفي هدي الفساد قولان **ته** يعني
وفي اكله من هدي الفساد قولان والمشهور جواز ذلك كهدي الفوات وساير الهدايا
وذكر ابن المواز قولا لم يسم قائله انه لا ياكل من هدي الفساد قال والاول احب الينا
وخرج بعضهم قولا اخر بالمنع من اكل ما يلزم من الهدايا جبرا اخذا من مذهب
الشافعي وهو في المعنى لازم الا ان ظاهر كلام هذا القائل ان حكم هدي الفساد
عنده لا يتعدا الى غيره ومثل هذا القول لا يبعد الترجيح عليه نعم ان صح الالزام
وهو الصحيح كان ذلك ابطالا لهذا القول عملا ببطلان الملزوم لبطلان لازمه وقد
تقدم ما نقلناه عن مالك في الاكل من الجزاء والفدية وانه امره بالاستغفار
والاثني عليه ولابن القاسم في كتاب ابن المواز ما يقرب منه في نذر المساكين ونصه
وما نذر الاكل مما نذره للمساكين بمنزلة الجزاء والفدية وفي المدونة ما يقرب
منه وهو كله شاذ والمعروف في التسوية في المنع وفرع فرع لابن الماجشون
تفريع جار على ما تقدم قال اذا اكل من جزاء الصيد فانه يبدله بتمامه وقيل الاول
فليتم هما ان كان قلده الاخر ولا ياكل من الاول بدل لانه جزاء قال وياكل من
الثاني ان شاء يريد بعد نحر الاول لان الثاني هدي التطوع بلغ محله قال محمد بن

يعني

با

المواد ولو اكل من الثاني بعد ان بلغ محله قبل نحر الاول فليبدله الا ان نحر الاول
فيجزيه ثم يصير الثاني هدي التطوع اكل منه بعد ان بلغ محله قال ابن المواز ومن
ومن معه هدي تطوع وهدي واجب فاختلطا فلا ياكل من واحد منهما وان اخرهما ضل
ولم يدر ايهما هو فلا ياكل من الثاني ولا يجزيه الباقي اذ لعله التطوع ويبدل
الواجب ولا ياكل من البدل اذ لا يدري ايهما التطوع وتاول محمد وغيره قوله هدي
واجب على الاجزاء جيد ونذر المساكين **قوله** ويجز هدي التطوع الى اخره **ه** قد
تقدمت الاشارة الى ذكر الحكم في هدي واذا عطب قبل محله وذكرنا الحديث الدال هنا
على ذلك وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للذي بعث معه بالهدي وخل بينه وبين الناس
وفيه دليل على ان من بعثه به لا يلي تعرفته ولا يامر احدا بالاكل منه لان ذلك خلاف
التخلية وكره الله ربه ان يوحص بها حرى فان امر به احدا بالاخذ منه فعليه البدل
لما انه تصرف فيه على الوجه الذي نهي عنه فكانه لم يخرج جميعه واحرى اذا اكل بنفسه
ونص على ذلك في المدونة **و** اما قول المولف وسبيل الرسول كصاحبها ولا يضمن
فيعني انه يستوي مع صاحبها في انه لا ياكل ولا يامر بالاكل ولكنه لا يضمن ان
فعل وفي سقوط الضمان حينئذ نظر **قوله** ومن اطعم غنيا او ذميا الى اخره **ه**
تقدم ان المنع منع الهدي الا الاكل من جزاء الصيد وكذلك من وجب عليه فدية فانه
يمنع من الاكل منه وتقدم كلام المولف انما للفقراء من المسلمين فان اطعم غنيا
او ذميا فاما ان يكون مع العمد او على الجهل بالحكم او على الجهل بالحال لا اخذ غنيا او ذميا
والاول لا خلاف ان عليه البدل ووجهه ظاهر والثاني ذكر فيه بعض الشيوخ فيه قولين عن المذهب
ووقع في المذهب في هذا الاصل خلاف في شاذ **كمن** ثنا او شرب خمرا بان ثمرا
اسكر واما الثالث ففي المذهب فيه خلاف ونبه عليه المولف بقوله في الزكاة
والاقرب عدم الاجزاء لانه راجع الى الخطا في ملك الغير والاصل انه لا يرفع الضمان
الا ان هذا العاد ون له في التصرف صار كخطا الوكيل وهو اعذر من غيره **قوله** ولا يطعم
ابويه ونحوهما كالزكاة **ه** مراده بنحو الابوين والله اعلم ما ذكره في المدونة
لان المولف في هذا اللفظ اختصر لفظ المدونة قال فيها ولا يطعم من الجزاء بدنة
والفدية ابويه وزوجته وولده ومدبره ومكاتبه وام ولده كما لا يعطيهم من
زكاته وقد علمت ان من هولاء من تجب عليه نفقته ومنهم من لا تجب عليه نفقته
وقد علمت ان الحكم يختلف في الزكاة بحسب ذلك وان من تجب نفقته لا يدفع له
الزكاة في الحالة التي تجب الفدية فيها وان من لا تجب نفقته او تجب لكن في الحال
التي تجب اضطرب المذهب في جواز الزكاة الهم فينبغي ان يسلك هنا هذا المسلك
قوله والزمن في غيرهما خفيف وفراسا **ه** يريد ان حكم البدل بالنسبة الى

الطعام

الطعام الزمن من غير الفدية وجزاء الصيد خفيف والا ببدل في جواز الاقدام على ذلك
لقوله وفراسا وانما يريد بالنسبة الى الفعل كما قلنا وظاهر كلام المولف انه يدخل في المدونة و
قوله غيرهما جميع الهدايا من واجب وتطوع ونذر المساكين ما عدا الفدية وجزاء
الصيد وقال بعض شارحي المدونة انما يريد بذلك نذر المساكين خاصة وجعله جاريا
على الشاذ الذي قد صححناه لان ابن القاسم اراد منع اكله من نذر المساكين ليس بقوي
قالوا اما على القول الاخر فعليه البدل ولا وجه عندي لقصر ذلك على نذر المساكين
وانما هو مما اشار اليه في النجابا ان هذه القربات لا ينبغي ان يطعم منها اهل
الذمة على خلاف في ذلك يذكر في محله ان شا الله تعالى **قوله** وخطام الهدايا وجلالها كلاهما
كلاهما **ه** يريد ان الخطام والجلال تابع للحم فحيث يكون اللحم مقصورا على المساكين
يكون الخطام والجلال كذلك وحيث يكون اللحم مباحا للاغنياء والفقراء يكون الخطام
والجلال كذلك تحقيقا للتبعية وقال اشهب ان اعطى جلال بدنته على الواجب لبعض
ولده فلا شي عليه وروى ان ابن عمر كان يكسو الكعبة جلال الهدي فلما كسيت كان
يتصدق بالجلال ويقع في بعض النسخ هنا ما نصه **و** في اجزاء ما قلد المتمتع قبل
الوجوب قولان ولو قلده قبل الوجوب لم يجز ومعناه ان هدي التمتع لا ينبغي ان يقلد
الا بعد الاحرام بالحج فان قلده قبل ذلك فهل يجزي عن الهدي الواجب اختلف قوله فيه
فكان يقول لا يجزي لانه قد وجب بالتقليد قبل التمتع ثم قال ان اخره الى يوم
النحر نحره عن متعته رجوت ان يجزيه وقد فعله اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم واشار
غير واحد الى ان الخلاف انما هو اذا ساق هذا الهدي في العمرة لينحره عن التمتع
فيكون ذلك من باب الكفارة قبل الحنث واما لو ساقه على نية التطوع ثم حل من
العمرة واحرم بالحج فانه لا يجزيه قولا واحدا وهو بين وبه حسن فان قلت فما معنى بقية
كلام المولف لم يجز وهل هذا الا نفي الاجزاء الذي ذكر فيه القولين قلت كلامه
الاول في هدي التمتع بخصوصيته فتارة تسلك فيه القياس فيقال بعدم الاجزاء وتارة
اتبع فيه ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم فيقال بالاجزاء فقال فيما ذكر ذلك خشي ان يخرج
على هذا القول قول بالاجزاء في ذلك في جميع الهدايا الواجبة اذا قلدت قبل حصول
موجبها كمن قلد هدي تلك الوقوف مارا بعرفة او هدي ترك الجمار او غير ذلك
قبل موجبها فعقبها بما يدل على خلاف ذلك فقال ولو قلده قبل الوجوب لم يجز
والحاصل ان الضمير المنصوب من قوله ولو قلده راجع الى جنس الهدي الواجب
لا الى هدي التمتع وهذا المساق خالف فيه المولف عادته فانه بدا بالخاص وهو هدي
التمتع وعقبه بالعام وعادته على العكس لان الخاص كالمستثنى من العام فلو لم
ارهم كلامه هذا الاشكال **قوله** فان اكل مما ليس له الى اخره **ه** اي فان اكل مما

وذكر فيه الاربعة الاقوال الاول
ليس الاكل منه وهي الانواع الاربعة المستثناة
منها ان عليه البدل بهدي كامل في جميع الانواع وهو قول المكثر في نذر المساكين بلزم
مثله في سايرها من باب الاولى والثاني ان عليه قدر ما اكل خاصة في جميعها وهو
مذهب ابن الماجشون في جزاء الصيد وفدية الاذى ويتخرج مثله في بقيتها وهو احتجاج من
باب الاولى والثالث ان عليه البدل كاملا في جزاء الصيد وفدية الاذى وهدي التطوع
اذا عطب قبل محله دون نذر المساكين وانه لا يلزم فيه الا قدر ما اكل خاصة والرابع
هو الذي ذكره المولف صريحا وقال انه المشهور الفرق بين المعين للمساكين
وبين غيره فالاول يلزم فيه قدر ما اكل وما كان من نذر المساكين مضمونا او كان
من الانواع الثلاثة الباقية فعليه الهدي كاملا فان قلت كيف تعلم الاقوال الثلاثة
من قول المولف قلت اما القول الاول فيعلم من مقابله لان مقابل قوله فقدر
اكله هو الهدي كاملا واما الثاني فهو مقابل التعيين بقوله من نذر المساكين
واما الثالث فهو من مقابلة قوله وان كان معينا ومعنا قول المولف لانه ليس
بحقيره اي لان نذر هدي المساكين ليس كغيره وهو اشارة منه لما في المدونة لانها
فان اكل من جزاء الصيد وفدية الاذى ما قل وكثر فعليه بدله قال ابن القاسم
لا ادري ما قول مالك اذا اكل مما نذره للمساكين واراد ان يطعمه المساكين قدر ما
اكل ولا يكون عليه البدل لان نذر هدي المساكين لم يكن عند مالك في ترك الاكل
بمنزلة جزاء الصيد وفدية الاذى وانما استخف مالك ترك الاكل بمنزلة جزاء
الصيد وفدية الاذى فبين الذي قاله ابن القاسم في نذر المساكين هو الذي عنا
المولف بقوله لانه ليس كغيره ولكن كلام ابن القاسم ظاهر في المعين والمضمون
واما قول المولف وقيل الا نذرا عليه فهذا قول مالك الذي فرمناه عنه انه لم يرد
في الاكل من فدية الاذى او جزاء الصيد سوا الا استغفارا ولم يرد فيه بدلا او كان
لم يجب البدل في هدي التطوع غير المعين وكذلك في بقية الانواع وهو قول مقابل
لو نهاهما متفقان عليه شيا وهو اما البدل الكامل واما قدر ما اكل
قوله وعلى قدر اكله الى اخره
ويحتمل ان يريد المولف قول ابن القاسم خاصة سوا اكل ذلك
بعينه اذا اقلنا بان الواجب مقدار ما اكل لا كما لا البدل فاختلف
مطلقا كما في القول الثاني او مقيدا كما في القول الثالث والرابع
بعد ذلك هل يودي مثل ذلك اللحم ان علم وزنه او قيمته ان لم يعلم وزنه او يودي
قيمته مطلقا طعاما وهذا القول للمتعرضين او يودي قيمته عينا وهذا
القول لبعض المتاخرين والظاهر من الاقوال الاربعة المتعرضة هو الثاني
وهو انه ليس عليه الا قدر ما اكل لان القربة حصلت بالنحر والاكل انما الله

بعد ذلك

بعد ذلك على المساكين ومن في معناهم مقدارا ما من اللحم وجب ان يغرم مقدارا منه
وهو الظاهر ايضا من الاقوال الثلاثة لانه عوض مقدار اللحم لحما ولا حاجة الى العدول الى
الطعام والثمن قوله واذا لم يمكن حمل ولدا الهدي الى اخره يعني ان ولد الهدي
يستوي فيه حكم امه فيلزم ايصاله معها الى محلها فان لم يقدر الولد على مشيها ولم يكن
فيه شي من الوجوه الذي ذكر المولف تحري الطريق وان كانت امه من هدي التطوع فهو مثلها
وان كانت من الهدي الواجب فهي كافية في الخروج من عهدة الواجب ويصير هو كالتطوع
فاذا عطب قبل محله لم يجز له الاكل منه على ما تقرر والحكم في تنبيه الوجوب التي
ذكر المولف على نحو ما وقف في لفظه بطلب اولا الحمل على غير امه ان امكن ذلك فان لم يكن
له حمل على امه وهو على المذهب في الكراهة لركوب الهدي من غير ضرورة وان لم يمكن
حمله على امه لم يلزم حمله على عنقه ونركه في مستعتب حتى يشتد وعليه ان ينفق عليه
في حمله او يغابه فان اضاعه حتى هلك كان عليه بدله قال فان باعه او ذبحه لغير ضرورة
فعليه بدله وهذا كله فيما ولد قبل التقليد والاشعار فقال ابن المواز عن مالك احب
الي ان ينحر ولدها معها وهو يشبه ما قاله في المدونة في ولد الاضحية قوله ولا يشرب
من لبنها الراحي ما قال هـ يريد ان شربه مكروه على المذهب فان فعل فلا شي عليه
اذا لم يضر الام ولا ولدها فان ادا الى شي منه لم يجب عليه ما يجب على من
اعاب الهدي وما فسرنا به من الكراهة هو نص قول ابن القاسم في كتاب ابن المواز وظاهر
المدونة المنع الا انه راعا الخلاف بعد الوقوع وحكى بعض الشيوخ قولا بالاباحة
ولم يسم قايله وهو الاقرب قال ابن المواز ذاكر كلام ابن القاسم الا ان يجوز بها ضرر في
ترك الحلاف فيحلب فقدر ذلك وهو ظاهر واجاز عروة بن الزبير شربه بعد ري فصيلها
وهو القول الذي راعا في المدونة واجاز مالك شربه للضرورة وقال ابن وهب نحوه
قوله واستحسن الا يركبها الى اخره هـ اما ركوب الهدي فان كان للضرورة فجائز
وان كان لغير ضرورة فالمشهور في المذهب كراهته وهو الذي اراد المولف بقوله واستحسن
يعني مالك الا يركبها والقول الثاني جواز ذلك ما لم يجز فادحا رواه ابن نافع عن
مالك وبالاول قال الشافعي وابو حنيفة وبالثاني قال جماعة من الايمة وذهب بعض
اهل الظاهر الى وجوب ركوبها وقال بعضهم ان الحلال انما هو في ركوب صاحبها خاصة
وانه لا يختلف في منعه من كرايها لمن يركبها ولا الحمل عليها متاعا لنفسه ولا لغيره
وسياتي ما يقتضي الحمل عليها على وجه ما عند بعضهم قال الله تعالى ومن يعظم
شعاير الله فانها من تقوى القلوب لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت
العتيق واختلف المفسرون هل يعود الضمير في فيها على الشعاير او البدن واذا عاد
الى البدن فما قلك المنافع والظاهر عوده الى البدن لقرينة قوله ثم محلها الى البيت
العتيق

وان الهدايا في عامة الامادل الدليل على تخصيصه وهو ما اشار اليه في حديث جابر
بعد هذا اخرج مسلم عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسوق بدنة
فقال اركبها فقال يا رسول الله انها بدنة فقال اركبها ويحك في الثانية او في الثالثة
واخرج من حديث جابر وسئل عن ركوب الهدي فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول اركبها بالمعروف اذا الجئت اليها حتى تجد ظهرا وفي مراسيل ابي داود عن
عطا قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يامر بالبدنة اذا احتاج اليها سيدها ان يحمل
قلت — عليها ويركب غير منهوكة قال ابن جريج ماذا قال الرجل الراجل والمتبع اليسير
وان نتجت حمل عليها ولدها وعدله بالذي دلت الاية عليه من مطلق المنافع وما
دل عليه حديث ابي هريرة من مطلق الركوب ينبغي ان يتقيد بما تضمنه حديث جابر
ان جواز ركوبها مقيد بما الجا اليها ولا عبرة بقول من قال ان هذا الامر على سبيل
الوجوب وقد جاء في حديث انه راى رجلا قد جهد فهذا ما يتعلق بجواز ركوب الهدي
اولا واما ما يتعلق بما بعده فهل يلزمه النزول عنه اذا استراح المشهور انه يلزمه ذلك
وفي مختصر ابن الجلاب وقال القاضي اسماعيل انه مدلول قول مالك والاول اسعد بحديث
جابر لانه جعل غاية الاباحة ان يجد ظهرا غيره وظاهر الحديث يقتضي انه اذا نزل
جاز له الركوب ثانيا من غير ضرورة وان كان قد نص مالك على انه اذا نزل لم يركب
ثانية الا لحاجة واذا ركبها فلا يركبها بمحمل ولا يحمل عليها زادا ولا شيئا يتعبها به
قوله وينحرها صاحبها قائمة معقولة او مقيدة ش هذه اوصاف مستحبة في نحر
الهدي اولها ان لا يتولى ذلك الا صاحبها دون غيره الا من ضرورة لان النبي صلى الله
عليه وسلم نحر بدنته بيده واما كونها قائمة معقولة او مقيدة فلقوله تعالى فاذكروا
اسم الله عليها صواف وقرئ صوافن وهذا يقتضي على انها معقولة الرابعة و
مسلم من حديث ابن عمر وقد اتى على رجل وهو ينحر بدنته باركة فقال ابعثها قائمة
مقيدة سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم وروى عبد الرحمن بن سابط ان النبي صلى الله عليه
معقولة — واصحابه كانوا ينحرون البدنة اليد اليسرى قائمة على ما بقي من قوائمها واستحب
مالك اذا كانت كثيرة ان تجعل صفا وكذلك ان كانت واحدة ان تصف يداها وهو
ايضا على وفق القراءة المشهورة قال مالك ولا تعرقب بعد ان تنحر الا ان يخاف ان تنقلب
ويضعف عنها فلينحرها باركة احب الي من ان تعرقب ولعبد ربطها بحبل
ويمسكها رجلان رجل من كل ناحية وهي قائمة مصفوفة احب الي من ان تنحر
باركة واجاز ان تنحر قبل ان ينحر الامام قوله فان نحر مسلم الى اخره ش لما قرر
نحر — ان الاولى ان ينحره بنفسه تكلم على ما اذا خالف ذلك فقال ان نحره مسلم بغير مالكه
بغير اذنه ولكنه عن ملكه وكان قد لم يعد ان تعين الهدي بالتقليد فانه يجزي

مالكه بخلاف الاضحية فانه اذا وقع مثل ذلك فيها لم يجز لمالكها والفرق بينهما لما اشار
اليه في المدونة وهو ان الهدي يتعين بالتقليد والاشعار والاضحية لا يتعين باشترا
الاترى انه يجوز له بدلها بخير منها ولو تعينت لما جاز له بدلها ولا يرجع الى مالكه في
حياته ولا الى ورثته بعد موته وهو كلام صحيح على اصل المذهب ووقع في كتاب ابن
المواز ما ظاهره الخلاف ونحمله على ما حكاه في النوادر فقال ابن القاسم عن مالك
ومن نحر هدي غيره فذلك يجزيهما ولا يجزيه في الضحايا وقال اشهب لا يجزي في الهدي
ويضمن كل واحد لصاحبه وذكره عن مالك وكذلك في المستخرجة وزاد وكذلك لو ذبح كل واحد
عنه عن نفسه لم يجزه انتهى فقد كان يمكن تاويل الكلام الاول لكن تعقيبه فيما
زاد في المستخرجة يدل على ان خلاف اشهب في الهدي اذا نحره لربه قوله فان نحره الرعي
ش يعني قبل محله لا جني هذا الهدي عن نفسه لا عن مالكه ففيه ثلاثة اقوال وهي
ظاهر المنصوص والمشهور هو الثالث والاقرب عدم الاجزاء لانه تعدى قبل نحره عن ربه
فلا يجزي كما لو مات بامر من الله خصوصية فعل الجني بخالط او غير مخالط لا اثر
لها واذا فرعنا على هذا القول فاختلف هل يجزي عن الذابح فالمشهور عدم الاجزا
وروى ابو قرة انه يجزي وعليه قيمته ويبدل صاحبه وخرج بعضهم فيه قولا ثالثا
من تفرقة ابن حبيب في الاضحية بين ان يحوله لحمه فاما ما لا يجزي وبين ان يحوزه فانها
تجزي والاقرب ابقاء عدم الاجزا مطلقا لا تقرب بما لم يبح له التقرب به الاترى
ان نحره انما هو بعد تقليد مالكه واشعاره فنحره انما كان وهو على ملك غيره
في حال لا يبيح نقل الملك فيه البتة وبهذه النكتة يبطل التخريج الذي اشار اليه
بعضهم لان الاضحية اذا غرم قيمتها بعد فوات لحمها صارت كان الملك انتقل فيها
حين ذبحها او حين وقع البيع عليها وذلك لم يكن فيها لانها لا تتعين قربة في حق مالكها
الا بالذبح واما الهدي فقد تعين بالتقليد في حق مالكه فلا يقبل انتقال الملك
وجوبا ولا تقديرا قوله ولو اسلمها المساكين الهدي فعليه بدله وان كان تطوعا
ش يعني ان الهدي اذا دفعه للمساكين فنحروه اجزاه ذلك كما تقدم على ان
الذي ينبغي انه لا يدفعه اليهم الا بعد نحره فان استحيوه لم يجز وعليه البدل اما
في الواجب فظاهر لان الذمة لا تبرا الا بعد ذكاته نحره واما في التطوع فانه تسبب
في اتلافه فصار كمن اتلف هديا تطوعا قبل محله فوجب ان يقضيه قوله ولا يشترك
في هدي وقيل الا في هدي التطوع ش اتفق العلماء انه لا يشترك في الغنم و
اختلفوا في الابل والبقر فالمشهور عن مالك انه لا يجوز فيهما سواء كان الهدي
واجبا او تطوعا وعنه ان ذلك يجوز في التطوع وقال اكثر العلماء بجواز ذلك
في الواجب والتطوع وهو الصحيح وفي الصحيح من حديث جابر بن عبد الله قال كنا

[illegible]

تتمتع مع رسول الله صلى الله عليه) فنزلت البقرة عن سبعة. فتشترك فيها ولاحاجة الى الاشتغال بجواب اهل المذهب والحديث عنها لان هذين الحديثين معتبران الظهور في المطلوب وما ذكروه في مقابلتهما فضارا ان يجري مجرى الظهور وما ذكرناه خاص واختلف الذين اجازوا الاشتراك في الهدي هل من شرطه ان يكون جميع الشركا قصدوا القربة او لا يشترط ذلك بل يجوز وان قصد بعضهم غير القربة والاول اظهر **قوله** ولو هلك الرا اخره **ش** تقرير الكلام على هذا وما اخرجه الاصحاب في التعيب بعد التقليد من فروع المسئلة وكونه تقدم ذكرها قريبا في التطوع **قوله** ولو وجد بعد نحر البدل وجب نحره ان كان مقلدا والاوله بيعه **ش** يعني ان الهدي الواجب اذا سرق ووجد بدله فابدله ونحر البدل ثم وجد المسروق فان كان سرق بعد تقليده وجب نحر المسروق لانه تعين بالتقليد وذلك يمنع من عوده الى ربه وان كان سرق قبل التقليد جاز بيعه اذ لا مانع من ذلك لبراءة الذمة بنحر البدل ولم يتعين المسروق بعدم التقليد **قوله** وقبل نحر البدل الراخره **ش** يعني ان وجد المسروق بعد ان ابدله وقبل نحر البدل فاما ان يكونا حينئذ مقلدين او غير مقلدين او يكون احدهما خاصة مقلدا واحكامها ظاهرة مما تقدم الان وقبل هذا الا انه يستحسن عندي اذا كانا غير مقلدين ان ينحر افضلهما لانه ان كان المسروق هو الافضل فظاهر وان كان بدله فلان الاول الى التجب وقد نوى القربة في الثاني فلا ينبغي له ان يرجع فيما نواه قربة واما قول المولف والا بيع الاخر ففيه نظر من وجهين احدهما انه لا يعم صور المسئلة لانه يقتضي ان يكونا مقلدين وذلك يحصل في ثلاث صور احداها الا يكونا معا مقلدين والثانية ان يكون الاول مقلدا دون الثاني والثالثة عكسها ويبيع الاخر المانع في الصورتين الاوليين دون الثالثة والوجه الثاني انه اذا لم يكونا مقلدين فلا احسن ان يبيع ادناهما وينحر احسنهما كما قدمناه ولا خفا ان مراد المولف بالبيع في هذا الفصل ما هو اعم منه وهو التصرف وانه باق على ملكه **قوله** ولو سرق بعد نحره اجزاه **ش** هذا الظاهر لان نحر الهدي الواجب بعد بلوغه محله وكذلك التطوع اذا بلغ محله او عطب قبل محله موجب الخروج من العهدة وتفرقة ماله تفرقة من ذلك ليس ابدا على الواجب ولا يضر تركها **قوله** وجزاء الصيد على التخيير مثله او طعام او صيام **ش** اما التخيير بين الاجناس الثلاثة فهو مذهب مالك والشافعي وابي حنيفة وذهب اخرون الى الترتيب وحكي عن ابن سيرين ومثله رواية في القديم عن الشافعي ونص بعض من رأى الترتيب على ان الواجب اولا الهدي فان لم يجد اطعم فان لم يجد صام ويحتمل الاولين انا وظاهرة في التخيير ولاسيما في باب الاحكام لان الحكم مستقل للتخيير وللاباحة لكن الاباحة منتفية باتفاق

فيتعين

باب

فيتعين التخيير واحتج الاخرون بان او في هذا الباب قد تاتي للتخيير كما في اية الحرابة اذ ابتنى ذلك فيقول الجزا انما وجب على سبيل التغليظ وذلك مناف للتخيير اما انه شرع على سبيل التغليظ فلقوله تعالى ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه واما منافات التغليظ للتخيير فظاهر واجاب الاول بمنع ارادة التغليظ مستلزم لتفاوت ما يكون به التغليظ والعقوبة ولا تفاوت بين المثل من النعم وبين الطعام وايضا فان الوجوب عامة والدليل خاص ان الجزا لا يختص بالعمد عند الاكثرين واما ان التخيير بين الثلاثة المثل والطعام والصيام فذلك هو مذهب الجمهور اذا كان الصيد مثل وقالت طايفة انما يكون التخيير بين الطعام والصيام وذلك اذا لم يكن للصيد مثل من النعم واما ان كان له مثل فيتعين ذلك المثل للوجوب **قوله** والمثل مقاربه الراخره **ش** يعني ان المراد بالمثل المذكور في قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم هو ما يقارب الصيد في الصورة والقدر ان امكن ذلك فان لم يمكن ذلك فالمعتبر القيمة هذا مذهب الاكثرين وقال ابو حنيفة المثل هو قيمة الصيد ثم بعد ذلك يجزى في الصرفة بها او يشترى بها الهدي احتج الاولون بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم الى قوله بالغ الكعبة والقيمة ليست بهدي فلا يكون جزاء وبقوله صلى الله عليه وسلم اذ سئل الضبع اصيد هو قال نعم وفيه كبش ونظائرها من الروايات على انهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم فقد روي ذلك عن عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وزيد بن ثابت وابن عمر ومعاوية قال الشافعي جماعة وهم الخمسة الذين رووا ابا بكر وهم في بلدان مختلفة وزمان شتى في جزاء الصيد بالمثل من النعم فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمارة الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الارنب بجدي وفي رواية بعناق وفي الضب بسخلة وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على انهم نظروا الى اقرب الاشياء شبها بالصيد من النعم لا الى القيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلفت باختلاف الاسعار ويقرب من هذا نقل ابن عمر من عمير البرو احتجا واحتج بعضهم لابي حنيفة انه لا نزاع في ان الصيد اذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة وهو المراد بالاية في هذه الصورة فوجب ان يكون في جميع الصور كذلك رفعا للاشتراك واجاب الاولون بان حقيقة المماثلة واحدة فيجب رعيها بحسب الامكان فان امكن رعيها بالصفة وجب ذلك وان لم يمكن وجب الانتقال الى القيمة للضرورة الى ذلك اذا ثبت ان المثل لا يكون الا من النعم لا من القيمة وجب ان يكون المطلوب ولا هو الموافقة في القدر والصفة وذلك كما نقول في بقرة الوحش بقرة من الانسي وفي الغزال عنز واذا تعذر ذلك عدلنا الى الموافقة في القدر خاصة

كما تقول في حمار الوحش بقرة وفي الضبع كبش **قوله** فعلى النعامة بدنة **اه** يعني
اذا علمت ان الاصل مراعاة المواقفة في القدر والصفة اولى فان لم يكن انتقل الى مرا
عاة القدر وفي النعامة بدنة لانها تقرب منها في خلقتها قدرا وصفة وقال بعض
اهل العلم القيمة **قوله** ولا نص في الفيل الى اخره **اه** يعني انه لا نص لملك ولا لاصحابه
المتقدمين واختلف من بعدهم في ذلك فقال ابن ميسر بدنة خراسانية ذات
سنامين لانها اعظم ما يقدر عليه من النعم وكان المثل لما تعذر انتقل وجب
الانتقال الى ما هو اقرب اليه بحسب الامكان وزاد ابن يونس من كلام ابن ميسر
وان لم توجد البدنة الخراسانية فعليه قيمته طعاما وانظر هل كلام القرويين مخالف
للقول الذي قبله او لا وكان الرغبة في عظم الفيل كالرغبة في فراهة البازي وما اشبهه
وهو ملغى في هذا الباب لكن القيمة لا يلزم ان تكون مساوية للوزن وقيل يلزم فيه من
الطعام مقدار ما يشبع من الطعام فقد يكون ..... على عدد ..... لكل قدر
او هو قريب من القول باعتبار وزنه **وذكر** بعض من اعتبر وزنه في كيفية
التوصل الى ذلك ان يوضع في مركب وينظر الى منتهى ما ينزل في الماء ثم يخرج من
المركب ويجعل الطعام في المركب حتى ينزل الماء الى حيث نزل به الفيل وهذا فيه
تكلف لانه قد يثقل الفيل بحيث لا يوجد مركب او يكون عن البحر بحيث
يتعذر الوصول اليه بل الاولى ان يوزن اجزاؤه ثم يجمع وزن تلك الاجزا وذكر عن
ربيعة في الفيل الوحشي بدنة والظاهر انه ما عظم هكذا حتى لا يوجد له نظير من
النعم ان ينتقل عنه الى الطعام كما ينتقل في صغير مثل الارنب والبربوع
يجامع تعذر المثل **قوله** وفيها وفي كل صيد له نظير من النعم كانه فهم من هذا
العموم قولا آخر في الفيل غير ما حكاه مثل ما قدمنا عن ربيعة لان هذا
العموم يشمل الفيل وغيره واعظم النعم الموجودة في المغرب في الغالب هو الابل
والخراسانية قليلة الوجود جدا ولا يبح التكليف بها ولكنه ان سلك مثل
هذا في تخصيص العموم الجزئي لزم ان يسلك مثله في الصيد لان جيد الفيل اقل وجودا
من كسب الخراسانية وهو الاقرب في ذلك كله ابن في المدونة لم يتعرض لهذا العموم
الى الفيل وما في معناه لقلة وجوده في البلاد التي يحج اهلها او يعتمرون وفرائح
العلماء من عمومات الكتاب والسنة مثل هذا ..... على العوايد الكاينة في
زمان الخطاب على ان لفظ التقريب ابعد من قبول احتمال من لفظ المولف فلو
ساعده لكان اقرب الى تحصيل مقصوده ولا يبلغ شيء من جزاء الصيد دينارا وليس
شيء من الصيد الا له نظير من النعم **قوله** وفي حمار الوحش والايل وبقر الوحش بقرة
اه هذا جار على ما تقدم لان البقرة الانسية تشابه البقرة الوحشية صورة وقدرا
وتشابه

فرظم

وتشابه الحمار الوحشي قدرا خاصة واما الضبع فالنص فيه موجود وهو الحديث
المتقدم ونصه ما اخرجه ابو داود عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما سالت رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع فقال هو صيد ويجعل فيه كبش اذا اصاده المحرم وقال البزار
فيه كبش مسن قال عبد الحق والصحيح حديث ابي داود والظاهر من القولين في الثعلب
على اصل المذهب هو الثاني لبعد ما بين الثعلب والشاة في القدر والصورة وكونه الضب
لكن جا بحديث عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال في اليربوع جفرة ومن حديث جابر عن النبي
صلى الله عليه وسلم في الضبع اذا اصابها المحرم كبش وفي الظبا شاة وفي الارنب عناق وفي
اليربوع جفرة ولكن المحدثين قالوا الصحيح فيه هو ابن الحويرث سماعا عن عمر **قوله** وقال محمد
بن عبد الحكم ان حكما بما قضى به عمر بن الخطاب رضي الله عنه مضى **اه** ولا اقول فيما
قضى فيه عمر انه يرد واحتج بقول ملك في حكم الناقض بما فيه خلاف **قوله** وفي حمام مكة
شاة الى اخره **اه** حمل اهل المذهب في حمام مكة شاة اتباعا منهم لعثمان رضي الله عنه
ورواها من باب الروايات فاسقطا فيها حكم الحكمين وفي ذلك نظر لانها ان كانت من
الصيد وجب الاحتياج فيها الى الحكمين حتى يقوم دليل مخصص على ذلك قال من الوا
ضحة وسبيل هذه الشاة سبيل الجزا لا تذبح الا بمكة بخلاف النسك قال ملك وعبد
الملك فان لم يجد فصيام عشرة ايام ولا يخرج في ذلك طعاما وذلك لان اصله لبس فيما
فيه الهدي وان كان تغليظا من عثمان رضي الله عنه وقال اصبغ في حمام مكة ان شا شاة
وان شاء قدر ما يشبع الشاة من الطعام وان احب صام لكل مد يوما وبعد تسليم
الحكم في حمام مكة فالظاهر هو المشهور من القولين الحرم بمكة لا ستواهما في حرمة
امتناع الصيد وقال في كتاب الصيد وقال لا باس بصيد حمام مكة في الحل للحلال لجعل
حرمتها مقصورة على الحرم وذكر تول على ان المحرم اذا اصابها في الحل ما عليه فيها ما
عليه في غيرها وقطع في المدونة كما قال المولف بالحاق اليمام بالحمام وقال اما دبسي
الحرم وقمريه فان كان من الحمام عند الناس ففيهما شاة وهذا هو الفقه والخلاف الذي
ذكره المولف ينبغي ان يكون خلافا في حال **قوله** وفي الصغير ما في الكبير **اه** تقدم عن عمر
رضي الله عنه خلاف هذا واهل المذهب راوا ان التنصيص وقع في الاية على ان الجزاء هدي
وقام الدليل على ان الهدي لا يكون دون الثني والجذع فلم يجيزوا بالجفرة ولا بالعناق
وما اشبهها في شي من الجزا وربما اوجبوا في النمل قبضة من الطعام وهو دون الطعام
مسكين ونشترط في كتاب محمد ان تكون بحكومة وغلبوا على هذا الهدي حكم الدية فالحقوا
الصغير بالكبير والمعيب بالسالم مثل ما يفعل في ديات الادميين **قوله** وفي الجنين
الى اخره **اه** هذا مما اشرنا اليه لان اهل المذهب هذا الباب بحكم الادميين ولولا ذلك
لكان في الجنين ما نقص الام **و** قد قال في كتاب محمد في جنين البهيمة اذا نقرا عليها فعليه

خلاف

ما نقصها واختلف في جنين الامة هل فيها عشر قيمة امه او ما نقصها ولعل الخلاف في اعتبار الحركة خلاف في حال هل هي دليل على الحياة ام لا كما تقدم في الجنايز وكانهم احتاطوا في هذا الباب اكثر لانهم لم يعتبروا الحركة المختلف فيها هنا وقد يوهم ان ذلك الباب بالكثرة واعتبروا في هذا الباب الشك ولم يعتبروه هناك قال ابن القاسم في البيضة تنكسر عن فرخ ميت في جنايته ان عليه الجزاء قال ابن القاسم اذ لعل الكسر قتله الا ان يوقن انه ميت قبل الكسر بالرائحة فلا شيء عليه **قوله** والبيض كالجنين وقيل حكومة وقيل كالام **ش** يعني ان بيض حمام مكة كجنينه وبيض حمام الحل كجنينها في القول وهو مذهب المدونة وقد تقدم حكم الجنين والقول الثاني قريب من الاول الا ان الحكومة غير مقدرة ولا محصورة تختلف بحسب كبر البيض ورجاء السلامة لها وعشر دية الام قريب من الانضباط واما القول الثالث فلا اذكره الا من كلام المنذر الا ما وقع في بعض روايات المدونة مما يشير اليه الان والقول الاول اقربها للانضباط وظهور مناسبة و اختلف في بيض النعام فقال مالك فيه عشر دية امه كان فيه فرخ او لم يكن وقال ابن نافع لا اخذ به بل اتبع ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سأله محرم على ثلاث بيضات اصابهن فقال اصم لكل بيضة يوما وقال ابو محمد مثل قول مالك ان كان فيها فرخ فان لم يكن فصيام يوم وقال ابن وهب طعام مسكين او صيام يوم ان لم يكن فيها فرخ وقول ابن نافع اجمعها للحديث المتقدم واضطرب روايات المدونة في هذا الفصل واكثر ما يروى لا شيء عليه الا ان يكون فيه بيض او فراخ فعليه في البيض ما على المحرم في الفراخ لانه لما افسد الوكر فقد اعرض البيض والفراخ للهلاك وهذه الرواية التي اشرنا اليها في القول الثالث منها وفي رواية الدباغ فعليه في البيض ما على المحرم في البيض والفراخ فجمع عليه الامرين وهو ضعيف وفي توجيهه تكلف وذكر ابو محمد رواية اخرى عن ابن القاسم اذا اصر وكرا وفيه بيض او فراخ فعليه في البيض ما يكون على المحرم في البيض وفي الفراخ ما يكون على المحرم في الفراخ وهذه الرواية احسن تخريجا ها هنا على الاول **قوله** والطعام عدل الصيد الى اخره **ش** هذا النوع الثاني من الانواع الواجبة في قتل الصيد و معنى كلام المولف ان الصيد هو الذي يقوم بطعام فيقال كم يساوي هذا الظبي ايضا وهذه النعامة من طعام كذا وقال الشافعي انما تقوم الشاة والبعير الذي هو جزاء ان لو حكم به وهو الذي اشار اليه المولف بقوله لا اعدل مثله وقد تقدم مذهب ابي حنيفة قبل هذا انه يقوم الصيد بدراهم ثم يشتري بها هديا هكذا ما نقل عنه في الطعام وسيأتي بعد هذا من كلام المولف انه لو فعل مثل هذا اجزأ وكان مذهب مالك الراجح لان الطعام جزاء عن الصيد وعوضا منه فوجب اعتبار الطعام وذا الشافعي ان الطعام بدل عن الهدي كما ان الصيام بدل عن الاطعام وهو تعبير لانه لا يلزم اعتبار الطعام

من جهة ان الهدي مسلم وللطعام عند الاكثر بدلا وتحقق الطعام عند بعضهم فاوجبت القيمة من اجل ذلك ومذهب ابي حنيفة قريبا من حيث المعنى ولا سيما على اصول المذهب في ان تقويم الحيوان في الاتلاف انما يكون بالعين و معنى قوله من عيش ذلك المكان من طعام كفارة اليمين ان ذلك بيان لجنسه فشرط ان يكون من عيشهم اي من غالب قوتهم وان يكون مع ذلك يجري في كفارة اليمين فانه قد يكون قوتهم ما لا يجزي في تلك الكفارة على ما نذكر في موضعه ان شاء الله وكأنه اشار الى ما في المدونة وفي لفظ المدونة اشكال ونصه ويقوم بالحنطة وان قوم بشعير او تمر اجزأ اذا كان طعام ذلك الموضع قيل ايقوم الصيد بشيء من القطاني او بزبيب او اقط وهو عيش ذلك الموضع قال يجزئ فيه ما يجزئ في كفارة الايمان فاطلق الجواز في اخراج الحنطة وشرط في الشعير والتمر ان يكون عيشهم ثم احال بعد ان سئل عن القطاني على كفارة اليمين وقال اشهب لا بأس ان يخرج من تقويم الصيد في كفارة اليمين من القطنية اذا كان هو قوتهم وعيشهم ثم انتقل المولف الى بيان المقدار **فقال** لكل مسكين مد بمد النبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي عليه الاكثرون وظاهر ما حكي عن ابي حنيفة انه جعل لكل مسكين نصف صاع وله وجه ان صح نقله **قوله** ويقوم الطعام الى اخره **ش** يعني ان الجزاء بالطعام انما هو عوض عن الصيد لاجل كونه صيدا من غير اعتبار بالحال التي هو عليها من فراهة وتعليم فان تلك الصفة لم تكن له من حيث هو صيد وانما حصلت له من حيث تعليم الادمي والحرمة التي وجب الجزاء لاجلها هي كونه صيدا لا كونه فارها معلما واما الصغير والكبير والعيب والسلامة فيه فكان ينبغي مراعاتهما كما راعاهما الشافعي وان كان عنده المستحسن من مذهبنا ولكن منع اهل المذهب من ذلك في الطعام لانهم لا يلتفتون الى مثل هذه الصفات في الجزاء اذا كان هديا لان حقيقة كونه هديا تمنع عندهم من كونه صغيرا او معيبا فلما لم يعتبر في احد انواع الجزاء اذا كان من الفقهاء الحقوا بها بقية الانواع ورأوا ان حق الله تعالى في الصيد لا يناسب ان يتعلق حق العبد به فاوجبوا القيمة في البازي وما في معناه على ما هو عليه نظرا لحق الادمي فاوجبوا فيه الجزاء لاجل حق الله تعالى و اما قول المولف وقيل يقوم محرما بشبع كبيره فيخرج ما يشبعهم من الطعام فهذا القول مقابل لقوله يقوم بالطعام فالخلاف هل يقوم الصيد جائزا بطعام وهو الاول او ينظر بعد موته الى كم يشبع لو اكل واختاره بعض الشيوخ وكان القياس على هذا القول ان يعتبر قدر الصيد على حاله من صغر او كبر لكن عدلوا عن هذا القياس لما قدمناه **قوله** وعلى المشهور الى اخره **ش** يعني اذا فرعنا على القول الاول ان الصيد يقوم بطعام وهو المشهور فلو ترك وقوم الصيد بدراهم ثم قومت الدراهم بطعام لاجزأه لانه يصل معه الى المقصود وانما المولف بهذه المسألة وهي في المدونة على خلاف ما اتى به

ونص المسألة في المدونة ولو قوم الصيد بدراهم ثم اشترى بها طعاما رجوت ان يكون واسعا ولكن تقويمه بالطعام اصوب فظاهره انه اخرج القيمة دراهم ثم اشترى بها طعاما ما لا انه اخرج عن القيمة طعاما من تحت يده وهو اشد بعدا على الاصل مما ذكر المولف وذكر ابن بطال في المدونة ان الاصوب خلافه وذلك كله غير مفهوم من كلام المولف **قوله** والمعتبر في التقويم محل الاتلاف والا فلاقرب اليه **ش** يعني ان الصيد يعتبر قيمته في المكان الذي اتلف كما يعتبر الزمن الذي حصل الاتلاف فيه فان لم تكن له قيمة في ذلك المكان اعتبر اقرب الاماكن اليه وهكذا ينبغي في الزمن والنظر كان سقوط ذلك لان خصوصية المكان اذا كانت معتبرة وتعذر اعتبارها وجب ان يلغا حكم ذلك الصيد مطلقا اما لو كانت له قيمة يسيرة فانه لا ينتقل عنها طلبا للزيادة في غيره **قوله** ولا في مكانه ثلاثة الراجح **ش** يعني انه اختلف المذهب في مكان اخراج الطعام على ثلاثة اقوال احدها لابن القاسم انه حيث يقوم الصيد اي حيث حكم عليه الحكمان وقريب منه ان لم يكن له مستحق كما تقدم في محل الاتلاف وظاهره انه لا يعدل الى المكان القريب لا عند تعذر الاخراج في مكان الحكمين وظاهر كلام ابن حبيب انه يجزئ اخراجه في مكان الحكمين او قريبا منه ولا يبعد تاويله على ما قال المولف **و** القول الثاني لاصبغ انه يجزئ ان يخرج حيث ما اراد لكن بشرط ان يخرج على سعر بلد الحكم بريد او ارخص **و** القول الثالث لمحمد انه يجزئ حيث شاء لكن يشترط ان يكون سعر محل الاخراج مساويا لمحل الحكم بريد ابقا او ارخص واختلف الشيوخ في كلام ابن المواز فمنهم من جعله تفسيرا للمدونة ومنهم من حمله على الخلاف وهو الذي اعتمد المولف عليه فان قلت ما الفرق بين كلام محمد وكلام اصبغ قلت الذي شرطه محمد هو تساوي السعرين ويلزم منه اتفاق الطعامين والذي شرطه اصبغ اعتبار سعر بلد الاخراج سواء اختلف سعراهما او اتفق **و** الحاصل ان محمدا اشترط مساواة السعرين في المكانين **وهو** ان يكون التقييم بمنا فى كل واحد من المكانين مثلا وان اصبغ لم ينظر الا الى قيمة الصيد فاذا اشترى بها طعاما على سعر بلد الاخراج اجزاه على قلق في كلامه وهو قريب من كلام ابن وهب لان ابن وهب قال في العتبية اذا اختلف السعر ان اخرج قيمة الطعام الذي يحكم به عليه حيث اصاب الصيد فيشتري بمثل تلك القيمة طعاما حيث احب ان يخرجه فيتصدق به اغلا بذلك البلد او رخص فاعتبر قيمة الطعام واصبغ قيمة الصيد ثم يشتري بتلك القيمة طعاما في بلد الاخراج من غير نظر الى مساواة الطعامين وعدم مساواتهما وقال الشافعي محل الاخراج مكة لان الغرض من الجميع ارفاق فقراء مكة ووفاق على ان الصيام لا يتعين له مكان وهو عندي حسن وما حكاه المولف عن الموطا هو مثل ما تقدم لابن وهب واصبغ وما حكاه عن المدونة فقريب مما تقدم لابن القاسم ولذلك قال ابن القاسم ...

باثره في المدونة بدليل ان يفعل لم يجزه وقال بعض الشيوخ ان هذه الاقوال راجعة الى قول واحد وفيه نظر فان كان في الطعام كسر مد اعطي لمسكين ولا يلزم جبره كما نبه عليه المولف قال بعض الشيوخ ولو قيل يلزم جبره لم يبعد لان لكل مسكين مقدار لا يتبعض ولو عدم اهم وعشاهم لاجزاه كما في سائر الكفارات التي تقدر فيها لكل مسكين بخلاف ما يقدر باكثر من ذلك **قوله** عدل الطعام لكل مد او كسره يوما **ش** هذا هو الثالث من انواع الجزاء واشار بقوله عدل الطعام الى قوله سبحانه او عدل ذلك صياما ثم فسر تلك المعادلة بانه لكل مد او كسره يوما وذهب ابو حنيفة الى ان اليوم عدل مدين على ما تقدم عنه انه يعطي لكل مسكين نصف صاع وهو مدان وقول المولف او كسره يوما هو مثل ما تقدم الا ان كسر المد لا يجبر خلافا لما قاله بعضهم **قوله** ولا يخرج مثلا ولا طعاما الراجح **ش** يعني اذا هذا الجزاء المذكور كالهدي والعقوبة بل لابد من حكمين وذلك حكمان عدلان فقيهان ولا يشترط فيهما جموع الفقه بل بما يحتاج اليه في هذا الباب وهو معنى مراد المولف بقوله فقيهين بذلك دون غيره والاصل في ذلك قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم يشترط ان يكونا عدلين وذلك مستلزم للعلم الذي يكون الحكم ومستلزم للعدد قطعا **ولا يكفي** في مذهبنا ان يكون القاتل احد الحكمين سواء كان القتل عمدا او خطا ووافق الشافعية اذا كان القتل عمدا لان القتل مناف للعدالة ونص في الخطا وجعل وعن عمر رضي الله عنه ما ظاهره انه اختلف قوله في ذلك **و**خص اهل المذهب من عموم الاية حمام مكة وقد تقدم ثم ذكر المولف صفة ما يحكمان به **قوله** ويخيرانه فيما شاء من ذلك **ش** يعني لما تضمنته الاية من العطف باو وهو ظاهرة في التخيير وقد تقدم ذلك فان اختار شيئا من الثلاثة حكما عليه به قال المولف باجتهادهما لا لما روي عن السلف وانما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا يعدل عنه كما تقدم في الضبع وقال الشافعي يكتفي بحكم من حكم في ذلك من السلف فان قلت قد تقرر في اصول الفقه ان مذهب مالك ان قول الصحابي حجة واذا كان كذلك فهلا يكتفي الحكمان بما روي عن الصحابة في هذا الباب قلت لم يخرج عن اصله لان معنى قوله باجتهادهما لا لما روي انما هو اذا وقع بين الصحابة او من بعدهم خلاف واما اذا اتفقوا على شيء فلا يحل العدول عنه في هذا الباب ولا في غيره الا ان قوله في المدونة ولا يكتفيا في الجزاء بما روي وليبتديا الاجتهاد ولا يخرجا باجتهادهما عن اثار من مضى وكذلك في الموازية والعتبية من رواية لا يكتفي في الجراد والنعامة والبقرة فما دونها بالذي جاء عن ذلك حتى يوتنف فيه الحكم ولا يخرجان عن ما مضى **قوله** فان اختلفا ابتدا غيرهما **ش** يعني ان الحكم لما كان مقصورا باجتماع حكمين عليه

ومع اختلافهما لم يحصل ذلك الشرط فوجب العدول عنهما الى غيرهما حتى يجتمع اتفاق
عليه سواء كانا اجنبيين عن الاولين او احدهما احد الاولين المحكمين قوله فان
اخطأ خطأ بينا نقض ش يعني كما ينقض قضاء القاضي في غير هذا الباب قال في
المدونة فان اخطأ خطأ بينا فحكما بشاة فيما فيه بدنة او بقرة او بدنة فيما فيه
شاة نقض حكمهما ويستأنف الحكم فيه وقال اللخمي الا استحسانا اذا حكما فيما فيه
شاة ببدنة او بقرة ان يجزي لانه اتى بما هو افضل وطعا قلت البحث فيه قريب من
البحث في باب اخراج البعير عن الشاة وما اشبه ذلك في الزكاة قوله ويقوم حيث شاء
ش قد تقدم ان الشافعي يوافقنا في ذلك وانه يتفقنا معه على الجزاء من النعم انما يكون
بمكة واختلف في الاطعام فاهل المذهب يقولون لا يتعين محله وهو يقول انه لا يخرج
الا بمكة وهو الظاهر عندي وقال بعض الشيوخ اذا قلنا ان الكفارة على الفور لم يكن
له ان يؤخر الصوم واما قول المؤلف والاولى ان يكونا في مجلس فهو منصوص عليه في
كتاب ابن المواز ووجهه ظاهر ولو قيل بان ذلك شرط لما ابعد فايدة لانا نستانف بينهما
بالحكم منفردا لا ينعقد له حكم وكذلك اللاحق قوله وفيها الى اخره ش يعني ان الجهير
اذا خير القاتل فاختار احد الانواع وحكما عليه به ثم اختلف هل ينتقل الى غيره
فاجاز ذلك في المدونة وقيل ليس له ذلك ويلزمه ما حكما عليه به كما لو حكم عليه
قاض في غير هذا من الحقوق وهو الذي حكاه ابن شعبان عن مالك وقال ابن الكاتب
معنى المدونة انه الذي ذلك نفسه قبل ان يعرف ما هو ولو عرف مبلغه ذلك والتزمه
لم يكن له العدول الى غيره واختاره ابن محرز وهذا هو القول الثالث الذي اشار اليه بقوله
وثالثها ما لم يلتزم ولكنه يعبر بلفظ **وهنا شيء** وهو ان المؤلف وكثيرا من
الفقهاء جرت عادتهم اذا اختلف شراح المدونة اقوالا في المسئلة التي يحتمل لفظها كالقول
الاول وهو مراده المسئلة التحقيق خلاف لان الشراح انما يبحثون عن تصور اللفظ والقول
الذي ينبغي ان يعد خلافا في المذهب او غيره انما ماله الى المنصوص لا الى ان الشارح
للفظ انما يحتج على صحة مراده ويبين صحة مراده بقول ذلك الامام ويقرابين كلامه
من عود ضميره وما اشبهه وغير الشراح انما يحتج لقوله بالكتاب او بالسنة او بغير
ذلك من اصول صاحب الشريعة فلم يقع بين الفريقين توارد فلا ينبغي ان يجمع اقوالهم
في المسئلة وانما ينبغي ان يعد الكلام الذي يشرحوه قولا واحدا ثم يذكر الخلاف في تصور
معناه **مثال** ذلك في غير ذلك الفن اذا اختلف البصريون والكوفيون في مسئلة
تكلم عليها سيبويه فذهب الكوفيون الى كذا واختلف الشارحون في مراد سيبويه على
قولين فانه لا ينقل في المسئلة ثلاثة مذاهب لان خلاف البصريين مع الكوفيين امر نقلي يحتج
كل واحد من الفريقين على صاحبه بكلام العرب وخلاف شراح كلام سيبويه يحتج

بعضهم على بعض

على بعض من كلامه اما هم فيرجعون الى امر تصوري فلا توارد بين الكوفيين وبينهم
وهذا بين والظاهر في النظر ما نقله ابن شعبان لان من التزم شيئا من باب الديانات
لزمه وهذه الصورة وان لم تكن قربة محضة لاشتمالها على شيء من العقوبة فلم
يوكل اللزوم ولاسناده الى حكم الحكمين واذا كان حكم الحاكم لا ينقضه حاكم اخر فاحرى
الا ينقضه قول الخصم قوله وفدية الاذى الى اخره ش تقدم ذكر سببه قبل هذا والذي
يذكر هنا انما هو احكامها في نفسها والاصل فيه قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او به اذى من راسه الى قوله نسك وحديث كعب بن عجرة في الصحيح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم مر به زمان الحديبية اذاك هوام راسك قال نعم فقال له النبي صلى
الله عليه وسلم احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة اصع من تمر
على ستة مساكين اما كونها على التخيير فذلك متفق عليه في حق المضطر الى سببها واما
من فعل ذلك مختارا فمذهب مالك انه مثله وذهب الشافعي وابو حنيفة وابو ثور
انه لا يخير بل يتعين الدم وهو الاقرب لان الاية انما تضمنت من كان مريضا او به اذى من راسه
والمختار خارج عن ذلك واتفق الاكثرون على الحاق الناسي بالمضطر وقال سحنون
وهو احد قولي الشافعي لا دم عليه والظاهر الاول واما كون الطعام ثلاثة اصع فلا
خلاف فيه بين الصحابة ومذهبنا في الاطعام كذلك خلافا للشافعي فانه يراه خاصا باهل
مكة كما قال في طعام الجزاء واشار ايضا بعضهم الى وجوب تعجيل الطعام بناء على قول
من قال ان الامر بالكفارة على الفور وكذلك اشار التونسي الى معارضة تخييره في محل
الطعام بما تقدم له في المشهور في طعام الجزاء وبما قبل ذلك من الخلاف في نقل الزكاة واما
النسك فادناه شاة كما نص عليه في حديث كعب فقال مالك انه لا يختص ايضا بمكان
كما نص عليه المؤلف وحكي ذلك عن علي رضي الله عنه وقال ابو حنيفة والشافعي انه
يختص بمكة واختاره ابن الجهم ورد واطلقه الى مقيد الجزاء لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة
ولم يفعل في نوع المشهور عندنا الا بشرط رد المطلق الى المقيد اتفاقهما في السبب
او في احدهما عند بعضهم وذلك حاصل لان موجب الهدي غير موجب الفدية والفدية على
الصحيح مخير فيها والهدي في المتعة والجزاء على الترتيب وهذا احسن من هذا الوجه الا ان
اهل المذهب لم يعتبروا هذا الاصل في شرطية الايمان في رقبة الكفارة بل راوا كونها
رقبة كفارة يوجب اشتراط كونها مؤمنة وذلك ان الله تعالى ذكر وصف الايمان في رقبة
كفارة القتل ولم يذكر في سائر الكفارات وقد علمت انها في نفسها مختلفة وان اسبابها
مختلفة ايضا وكذلك ايضا لم يعتبروا الكسوة وهي معتبرة في الطعام مع اتحاد السبب
والحاصل انهم لم يعتبروا هذا الاصل لا طردا ولا عكسا ولعل تمام الكلام عليه في غير
هذا الموضع قوله والطعام ستة مساكين مدين مدين من طعام اليمين ش مراده

محل

بطعام اليمين عالف فوته الاخراج وهذا هو ظاهر المدونة لقوله فيها من عجز
اهل ذلك البلد من بر او شعير وقد تقدم ذلك في حديث كعب ذكر مدين من تمر ولكون ان
يبح به لهذا القول لانه اذا اجزا مدان من تمر وجب ان يجزيا من شعير لان وصف
القوة فيه اظهر منه في التمر وفي كتاب ابن المواز واذا اختار الاطعام فالظهر البر
نظر بحراه من حجر اللفح فيزيد من الوزن مثل ذلك قال في المختصر وكذلك الشعير وهذا
خلاف المدونة قال عبد الحق قال هنا يعطى من الشعير وغيره مدين قال بعض على ما
في المدونة قال وقال بعض شيوخنا الغربية منصوص على مقدارها في السنة
والظاهر للبر في مقداره نص انما قال فيه عن هشام الرزي فيه مدان الا ثلث اجتهاد
فلذلك فرق بين ذلك وقال ابو حنيفة نصف صاع هنا انما يكون من البر واما من التمر
والشعير فصاعا وهذا مخالف لنص الحديث المتقدم في التمر وذكر عن ابي داود في
الزبيب مثل الحديث المتقدم في التمر وقال احمد بن حنبل في رواية مد من البر
او نصف صاع من غيره وروي عن بعض السلف ان الاطعام نعني مساكين والصيام عشرة
ايام **قوله** والصيام ثلاثة ايام وقد اباحها يا من شاء لان **ﻫ** اسكويتها ثلاثة
ايام منص حديث كعب والاطلاق فيه البين وخالف بعض من تقدم في ذلك من عزب
عنه واما ايقاعها في ايام منى فالصحيح المنع للنهي عن صيامها ولمن دان فيها ما
انا في صيام الهدي وهو قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة الاية **قوله** ولا يجزئ
الغدا والعشا ما لم يبلغ مدين مدين **ﻫ** ظاهره لا يجزئ ان يغديهم الغدا ويعشيهم
من غربة الا اذا اجزأ ذلك في كفارة اليمين بالله لان الواجب في كفارة اليمين بالله
مد وهو ثلث او نصفه والغدا والعشا اكثر منه وما قاله ما لم يبلغ مدين هو كلام
ذكره ابو محمد لا يشبه تاثير كلام لملك وحمله المولف وغيره على الوفاق وفي ذلك عندي نظر
وظاهر المدونة خلافه وسنتكلم عليه في غير هذا الموضع **قوله** وما خرج عن هدي
فعلى الترتيب هدي ثم صيام لا اطعام **ﻫ** يعني وما خرج عن فدية وعن جزاء الصيد
وهو الواجب لنقص فعل من افعال النسك كتعدي الميقات او ترك الجمار او المبيت
ليلة من ليالي منى او طواف القدوم او غير ذلك فالواجب فيه هدي فان لم يجد عليه
فصيام ولا مدخل للطعام فيه والاصل في ذلك قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
قوله والاولى الابدال الى اخره **ﻫ** انما كان هدي الابل اولى لانها غالب هدي
النبي صلى الله عليه وسلم ولحديث الجمعة من راح في الساعة الاولى فكانما قرب بدنة
وبقية الحديث نحوه في الترتيب الذي ذكر المولف وهو متفق عليه بخلاف الاضحية

والما وجب لا الانتقال الى الصيام عند عدم الهدي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وهذا وان كان في المتعة فما تقرر نقل الحق
العلماء بذلك **قوله** كل نقص متعلق بالى اخره **ﻫ** يعني ان موجب الهدي لا يخلوا اما
ان يكون سابقا على عرفة او متاخرا فان كان سابقا صام ثلاثة ايام في الحج وان كان متاخرا
ففي معناه ما وجب يوم عرفة صام متى شاء وذلك ظاهر من كلام المولف وهو ظاهر مذهب
المدونة وذكر انه ذكر المسالة فيها في موضعين احدهما قوله فيها وكل هدي وجب على
من تعدى ميقاته او لمتعة او قران او افسد حجه او فاته الحج او ترك الرمي او النزول بمزدلفة
او ترك شيئا مما يجب عنه او ترك شيئا من الحج يجبره بالدم **فائدة** اذا لم
يجد هديا صام ثلاثة ايام الحج وسبعة بعد ذلك فهذا مذهب خلاف ما ذكره المولف الا ان
انه جمع ما وجب من الهدي اما قبل عرفة وبعده فاخبر ان من لم يجد هديا صام ثلاثة ايام في
الحج وسبعة اذا رجع من غير تفصيل **و**الموضع الثاني في المدونة بعد الاول وقريب منه
قال فيها وانما يصوم ثلاثة ايام في الحج كما ذكرنا المتمتع والقارن ومن تعدى الميقات او
افسد حجه او فاته الحج **و**اما من يلزمه ذلك لترك جمرة او لترك النزول بالمزدلفة
فليصم متى شاء وكذلك الذي يطا اهله بعد رمي جمرة العقبة وقبل الافاضة لانه انما
يصوم اذا صار بعد ايام منى وهذا الموضع الثاني هو الذي اعتمده المولف واضرب عن
الاول ولعله كان يمكن ان يتاول المدونة ويحمل اللفظ الثاني بمعنى الاول
والظن فحص المولف الا ان المانع من ذلك مع ما فيه من التكلف وجود الخلاف خارج
المدونة قال اصبغ الذي يجب ذلك عليه يعني صيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع
هو المتمتع والقارن وغيرهما استحسان وقال ابن القاسم في تعشي اربعة
القارن والمتمتع والذي افسد الحج او فاته وهو طريق بعض الشيوخ **وعلى هذا**
يكون في المسالة اربعة اقوال والنظر منها عندي مذهب اصبغ والله اعلم في القول ان
في صيام الايام من ايام التشريق قد تقدم ما في كتاب الصيام **و**معنى قوله اذا رجع
انه اذا رجع من منى الى مكة او غيرها وقيل اذا رجع الى اهله يريد ما تضمنه قوله
تعالى وسبعة اذا رجعتم وذا الراي المرجوع اليه في الاية غير مذكور واختلف العلماء
فيه فمنهم من قال اذا رجعتم من الحج وذلك يصدق بوصوله الى مكة من منى في اثناء سفره
راجع الى بلده ومنهم من قال اذا رجعتم من سفر الحج وذلك انما يكون بعد رجوعه الى
بلده والاول هو المشهور من المذهب وقول ابي حنيفة والشافعي في كتاب ابن حبيب و
اختاره بعض الشيوخ ومذهب الشافعي والاول اقرب لان المذكور في الاية لا السفر
والرجوع اذا انما هو من الحج وذهب ابن وهب وابن حبيب الى ان التفريق بين الثلاثة
والسبعة رخصة لمن شاء ان يصوم جميع العشرة في الحج وقال ابو حنيفة اذا لم يصم الثلاثة

قبل يوم عرفة لم يجها بعد يوم عرفة ويستغفر الهدي في ذمته وقال عطا لا يصوم حتى
يقف بعرفة قوله والتتابع في كل منها ليس بلازم على المشهور هـ يعني ان التتابع ليس
بلازم لا في الثلاثة ولا في السبعة وهو المشهور كما ذكر ابن حبيب وفي التنبيه ان الثلاث
يطلب تتابعها والاول اظهر لان التتابع امر زايد على الصيام لا بد له من دليل ولا دليل
لا تعطيه واما قول المولف وان كان عن نقص بعد الوقوف فمن بعده وكذلك ما كان من
نقص في الوقوف وقد تقدم ذلك كله ولا يبتدي هذه عشرة الايام في ايام التشريق ونص
عليه اصبغ وظاهره الخلاف لقول المولف صام متى شا اصبغ من صام السبعة ناسيا
للثلاثة قال يصوم الثلاثة ويعيد السبعة بعدها ورا بعضهم ان معنى ذلك انه اذا
اعاد الثلاثة اتبعها باربعة ويعتد من السبعة المتقدمة بثلاثة كمن قدم
السورة على ام القران في الصلاة فان ام القران وقعت في محلها ولا يعيد الا السورة
خاصة وهو كلام حسن لان حقيقة الصوم في الثلاثة والسبعة واحدة وانما يفترقان
بالقلة والكثرة فاذا تقدم الثاني منهما على الاول والثاني اكثر من الاول لما تقدم زيادة
الثاني على الاول واعتد بمقدار الاول خاصة ثم اتى في محله وهذا كله انما يتحقق على
مذهب الاكثر من انه لا ينتقل من السبعة الى الثلاثة ولا تتبعان بالعشرة متتابعة
واما على ما قدمناه من مذهب ابن وهب وابن حبيب من ان التفرقة بين الثلاث
والسبعة رخصة وانه لا يجوز الجمع بينهما ولا حقا انه اذا قدم السبعة اتى بالثلاثة
واجزاه قوله وكذلك صيام هدي العمرة وكذلك من مشى نذرا الى مكة فعجز هـ يعني
ان الصيام الذي عوض عن الهدي في العمرة كنظيره في الحج فيهما مثلا لا يفتقر
لزمان بل يجب ان ياتي في كل وقت كما في الصيام الذي يجب بعد الوقوف بعرفة وكذلك
من وجب على نفسه مشيا الى مكة من نذر معلقا او غير معلق فعجز عن المشي وقد
قال يرجع من قابل احرى ما مشى ويهدي على ما ينقص في موضعه ان شاء الله قال في المدونة
يا ترى هذا الكلام على سبيل الاحتجاج لصحته لانه يقضي في غير حج فكيف لا يصوم في حج
يعني الهدي والصوم الذي هو بدل منه انما امر بهما جبر النقص الحاصل من تفرقة
المشي واذا كان المشي الذي يجبر انه واقعا في غير حج وجب ان يكون جابره وهو الهدي
او بدله كذلك وحاصله ان الاصل مساوات الجابر للمجبور ولكنها لا يشترط في المجبور
وجب الا يشترط في جابره وهذا كلام صحيح ولا يقال عليه ان هذا الكلام باطل
بنفسه لانه انما اخل في حجة النذر بشي من مشيها واوجبتم عليه الرجوع
ماشيا الى محل الركوب اولا وزيادة حج او عمرة مع هدي او صوم بدل منه فاين
المساوات ومثله من ترك سجدة من الاولى وهو قائم في الثانية فانه يرجع
الى السجدة فياتي بها ثم يسجد بعد السلام فقد اوجبتم سجدة مع زيادة تسجود السهو

فلا

السهو فلا مساوات بين المجبور وجابره ولهذا نظاير كثيرة لانا نقول ان المشي
عوض عن المشي الاول والهدي ليس عوض عن المشي ولا عن شي من اجزايه وانما هو عوض
عن التفرقة الواقعة بين المشي وحجته فالمساوات حاصلة في المعنى واما زيادة الحج
والعمرة في المشي الثاني فانما امر بهما لان تكون وقوع ذلك المشي جابرا مشروطا بان يكون
في حج او عمرة كما في الاول فصارت هذه الزيادة ليست بزيادة في المعنى وانما اتى بهما
طلبا للمساوات واما مسالة الصلاة فابين من هذا لان السجدة لما وقعت في محلها كانت
هي الواجبة اولا ولم تكن عوضا عن ذلك الواجب حتى تطلب المساوات وانما امر بالسجود
بعد السلام لمعنى اخر وهو الزيادة الواقعة بين اجزاء الركعة وليس من جهة الجابر قوله
ومن ايسر قبل ان يصوم الى اخره هـ يعني ان من كان من اهل الصوم فلم يدخل فيه حتى
ايسر ثم تمادى فصام وترك شرا الهدي فانه لا يجزيه صيامه ذلك وذلك يستلزم قطعا
ان الحكم وجوب الهدي ابتدا وتردد عدل المولف الى هذه العبارة عن ان يقول وجب الهدي
لاحتمال ان يظن ظان ان هذا الوجوب ليس بشرط في الصحة كما في غير موضع وبالجملة
فانه عدل عن الظن الى القطع والسبب في ذلك ان الصيام بدل عن الهدي ولا يصح البدل مع
وجود المبدل منه كما في نظايره من الكفارات والتيمم ثم ايسر قد يكون حقيقيا وهو ظاهر
وقد يكون حكميا وهو كمن لا مال له بمكة وهو ملي ببلده ووجد مسلفا وانما الحقوه
بالربي صلبه لقدرته على الهدي بدون مشقة تلحقه بسببه كالاول فان قلت هذه
المسالة اختصرها المولف من لفظ المدونة فهل يوخذ من كلام المولف ومن مذهب المدونة
جواز السلف في بلد على ان يقضي في بلد اخر قلت لا يوخذ ذلك منه لان السلف
الذي منع هو ما كان على شرط ان يقضي في غير موضع القبض وهذا الشرط غير حاصل
هنا ومفهوما من قرينة الحال لكن معقودا المعروف يغتفر فيهما مثل هذا واشد منه
فان قلت ظاهر هذا اذا لم يجد من يسلفه جاز له الصيام مع غناه ببلده فلم فلم
يوخذ كما يوخذ من حنث في يمين ولا يصوم اذا كان غنيا قلت الفرق ظاهر لان وجوب
الكفارة على التراخي ووجوب الهدي ليس كذلك الا ترى ان الغاد رعيته في الحال لا يوخذ
بخلاف الكفارات ولهذا الفصل تعلق بمسايل التيمم فينبغي ان يستحضر هنا قوله
ثم شرع فيه قبله الى اخره هـ يعني ولو شرع قبل اليسر ثم ايسر فله ان يشرع في الصيام
اجزاه ولا يلزمه الهدي لانه يستحب ان كان لم يطل صيامه واما صام اليوم واليومين
فاحسن ان يرجع الى الاصل وهو الهدي لبساطة الامر وخفته وكذا قالوا في المظاهر اذا
ايسر بعد صيام الايام وعن ابن عبد الحكم عن مالك وغيره في مسالة الهدي انه مخير اذا
دخل في الصوم بين التمادي وترك الهدي وبين القطع والانتقال الى الهدي وهو اقيس
واقرب الى باب التيمم قوله ولو مات المتمتع الى اخره هـ معناه ان المتمتع

ذلك

عنبر

اذا مات قبل استيفاء اركان الحج **فاما** ان يكون موته بعد رمي جمرة العقبة يوم النحر او قبلها فان كان بعد رمي جمرة العقبة فقال ابن القاسم يخرج الهدي من راس ماله وقال سحنون بخير الورثة في ذلك فابن القاسم لاحظ سبب الوجوب وهو افعال الحج وكلها ظاهر وسحنون نظر الى نفس الواجب وهو يحتمل ان يكون اخرجه او امر باخراجه كما يقول ابن القاسم في المريض يحل زكاة عليه فانها لا تلزم عنه من راس المال ولا من الثلث الا ان يوصي بها لاحتمال ان يكون اخرجها او امر باخراجها وان لم يوص بها استحب للورثة اخراجها وكون الهدي هنا عند سحنون **و**اما ان كان موته قبل رمي جمرة العقبة فالمشهور سقوط الهدي والشاذ وجوبه وهو النظر بعد تسليم صحة مذهب ابن القاسم في الوجه الذي قبله وذلك ان جمرة العقبة ليست من الاركان على ما تقرر فلا وجه لاعتبارها واما المعتبر اما حصول جميع الاركان ولا بد من طواف الافاضة وهو متاخر عن جمرة العقبة لكن هذا غير معتبر باتفاقهم فوجب ان يكون المعتبر معظم الاركان وهو الوقوف بعرفة **و**اما قول المولف في الوجه الاول ولا يصوم عنه احد فمعناه انه يجب الصوم على الميت لو كان حيا فانه لا يصوم عنه وليه ولا غيره كما في رمضان لان الصوم من اعمال الابدان بخلاف الهدي والزكاة وما في معناهما من الحقوق المالية وهذا هو المذهب في جميع المسائل والصحيح عندي ما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال **من مات** وعليه صوم صام عنه وليه **قوله** ولا يلفق الواجب من صنفين **ش** معناه هدي التمتع وجزاء الصيد لا يجوز ان يكون الواجب فيهما ملفقا من جزء هدي وصيام او اطعام وهذا فيما الواجب فيه على الترتيب كهدي التمتع مثلا ظاهر واما فيما الواجب فيه على التخيير ككفارة الاذى او جزاء الصيد اذا وجب وعليه اطعام ستة مساكين او صيام ثلاثة ايام فاراد ان يطعم مسكينين ويصوم يومين او يصوم يوما ويطعم اربعة مساكين فلا يجزيه ذلك على ما هو الصحيح من المذهب في كفارة الايمان واما على ما حكي عن ابن القاسم انه يجزيه ان يلفق كفارة اليمين من طعام وكسوة فينبغي ان يكون الامر هنا كذلك **قوله** ولا يعطي قيمته **ش** يريد ولا يجزيه ان يخرج عن الهدي او الطعام في جميع ما ذكر قيمته كما في الكفارات ونقل بعضهم على ذلك الاتفاق في المذهب اعني في الكفارة بخلاف الزكاة فان الخلاف معلوم في المذهب لان التعبد ظاهر في الكفارات بخلاف الزكاة **قوله** ولا يجزي هدي الا **ش** هذا بيان الزمان الذي ينحر فيه الهدي وذكر انه لا يجزي نحر الهدي الا نهارا او قبل يجزي العرض من الليلة الثانية والثالثة **و** احتج مالك على ذلك في المدونة بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات ورأى ان اليوم حقيقة انما هو من طلوع الفجر الى غروب الشمس والكلام على هذا وما فيه من الاعتراض والجواب يطول **و**معنى قول المولف ولو قبل الامام اي ان الهدايا تخالف الاضحية في هذا كما يقوله الان ولا يشترط

ولا يشترط في النحر ايام منى ان يكون بعد الامام ويشترط ذلك في الاضاحي وكذلك قوله وقبل الشمس اي قبل طلوع الشمس لان الامام لا يصلي يوم النحر الى منى الا بعد تعالي النهار وكل ذلك من المولف زيادة بيان لما تضمنه ابتداء زمن الهدي والاضحية **قوله** ومكانه منى الى اخره **ش** وهذا بيان مكان الهدي وذكر لها موضعين احدهما منى وشرط في صحة نحر الهدي بمنى شرطين احدهما ان يكون ذلك الهدي وقف به بعرفة على ما يفسر والثاني ان يكون في ايام منى ويزيد بعضهم شرطا ثالثا وهو ان يكون النحر في حج وسكت عنه المولف للعلم به لانه اجتمل اخرهن الشروط من منحر الالبكة اما النحر بمنى فتستحق عليه في الجملة وكانه مخصص لقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق **و**قوله سبحانه وتعالى هديا بالغ الكعبة وفي الصحيح من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نحرت هاهنا ومنى كلها منحر فانحروا في رحالكم وعرفة هاهنا وعرفة كلها موقف ووقفت هاهنا وجمع كلها موقف ومعنى قول المولف بعد ان يوقف بعرفة ليلا على المشهور وفيها اشارة منه الى الشرط الاول وهو انه لا ينحر من الهدي بمنى الا ما وقف به بعرفة ليلا كما يقف الحاج نفسه والخصي المجرد من قوله فيها راجع الى الوقوف بعرفة والى كونه ليلا اما اشتراط وقوفه بعرفة فحكي عن ابن عمر وخالفه في ذلك عائشة وقالت ان شئت فعرفه وان شئت فلا تعرفه ومثله عن ابن عباس وبه قال الشافعي وابو ثور وابن الماجشون واختاره اللخمي وهو الراجح عندي **و**اما اشتراط كونه ليلا فبناء على ان الواجب من الوقوف بعرفة انما هو الليل دون النهار وقد تقدم ذلك فامر في التابع وهو الهدي بمثل ما هو مرتبة المتبوع وهو الحاج ومن ذلك استحباب المبيت بالهدي في المشعر الحرام يعني المبيت بمزدلفة ومن ذلك ايضا ما سئل عنه ابن القاسم من الحروج بالهدايا من مكة الى منى فقال لم اسمعه من مالك والاقرب ان ذلك غير مطلوب لان المبيت بها انما ذلك الليلة احد منه في ليالي منى بعد عرفة ولذلك لم يجب على الحاج عن تركه **قوله** ولو وقفت وقته بعرفة الرابعة **ش** هذا هو الموضع الثاني للهدي وهو مكة وقد دلت الاخبار المتقدمة على ذلك وفي حديث الموطا وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بمنى هذا المنحر وكل منى منحر وفي العمرة هذا المنحر يعني المروة وكل فجاج مكة وطرقها منحر وهذا الموضع هو الاصل في الحقيقة من وجهين الاول ما تقدم من الاثنين والثاني ان النحر به لا يفتقر الى شرط والنحر بمنى يفتقر الى الشروط المتقدمة ومعلوم ان ما لا يفتقر الى شرط هو الاصل وله نظائر وقد اختلف العلماء في قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق **و**قوله سبحانه هديا بالغ الكعبة هل انما هو على عمومه اراد به الحقيقة وانه لا يجوز النحر بالبيت المكرم ولا فيما هو قريب من المسجد فقال قبل من الاسنة

انه الحرم وان المقصود ارفاق مساكينه ولا خصوص لاهل مكة بذلك وقال مالك
المراد اهل مكة ومن نحر بالحرم لم يجزه واذا تعذر ارادة الحقيقة كان ارجح المجازات
ما كان اقرب الى الحقيقة والحديث المشهور يعني حاله الى الحج ثم يحل وانه من اسم
مبين وانه كان بعض الشيوخ يشير به في ترجيح المذهب واستدل اهل العلم في
بان النبي صلى الله عليه وسلم نحر هديه عام الحديبية في الحرم ومع ذلك فانه لم يبلغ محله
وهذا استدلال حسن لكن بعد ثبوت ان النحر كان في الحرم وللناس في ذلك كلام **قوله** واما
قول المولف واجزاه الراجح اهـ معطوف على قوله لعينت مكة ومعناه ان ما كان
من الهدي واجبا ففات وقفه بعرفة ولكن خرجت ايام منى فانه ينحر بمكة ثم اختلف
بعد ذلك هل يجزيه عن الواجب ام لا على ثلاثة اقوال احدها انه يجزيه في الوجهين وهو
المشهور والظاهر في النظر لان ذلك المكان محل للنحر في الجملة بل هو الاصل كما تقدم
والثاني انه لا يجزيه في الوجهين جميعا وفيه بعد الا ان يكون ترك وقفه بعرفة عامدا
او ترك نحره ايام منى متعمدا فيكون تاركا للسنة مختارا لكن قائله لم يقصره على ذلك
كما تعلمه الان على المدونة والقول الثالث التفرقة يجزي في الوجه الثاني وهو اذا
خرجت ايام النحر دون الوجه الاول وهو اذا ترك وقفه بعرفة وكانت ايام النحر
باقية وهو ابعد من الذي قبله واما قول المولف رجع عنه فظاهره بل هو نص كلامه
ان مالكا رحمه الله قال في الوجهين بالاجزاء ثم رجع عن ذلك وليس كذلك وانما قاله في
المدونة اعني الرجوع في حق من نحر بعد ايام منى ونص المسئلة ومن قلد هديه الواجب
عدم ما او فقه بعرفة فوجده بعد ايام منى فلينحره بمكة قال لي مالك مرة لا يجزيه
وعليه البدل الذي كان عليه وقال لي قبل ما يجزيه وبه اقول واعلم ان لم ننكر على
المولف وجود الخلاف في الوجهين لان الخلاف موجود في مقابل الوجه في المدونة
كما نقلناه وفي الوجه الاخر ايضا قد نص في المدونة على الاجزاء ونص اشهب على
عدم الاجزاء وانما انكرنا عليه انه نسب الى الامام رحمه الله الرجوع عن الاجزاء
في الوجهين جميعا وان قلت ما معنا قول المولف ثانيا وما فات وقفه بعرفة اجزأ
الراجح مطلقا بعد ان قال اولا وما فات وقفا بعرفة فهل هذا تكرار ام لا قلت
ليس بتكرار لان كلامه الاول فيما هو شرط في نحر الهدي سواء كان واجبا او تطوعا
قوله نحر بمنى او غيرها ومراده بقوله مطلقا اي الراجح منه من الحل من غير تعيين
وما جرده بعدها الى اخره اهـ يريد ان ما اوجبه المحرم بعد عرفة من الهدايا
فاما ان يدخله من الحل من غير تعيين **قوله** وما حدده بعدها الى اخره اهـ يريد
ان ما اوجبه المحرم بعد عرفة فاما ان يدخله من الحل ولا يدخله من الحل بل
يوجبه من الحرم والاول ينحر بمكة ولا يحتاج الى ان يخرج به مرة اخرى
والثاني

والثاني ان لا بد ان يخرجه الى الحل ثم يدخله الى مكة وسواء ذهب به بنفسه او بعثه
مع غيره وسواء كان الذاهب به حلالا او حراما لان المقصود من الهدي ان يساق من الحل
الى مكة تعظيما لمكة وذلك يحصل من صاحب الهدي وغيره واما قول المولف فان جرده
بعدها غير واجب فله نحره بغير اخراج فينبغي ان يتاول على ان مراده غير واجب هديا
بل جزاء وكما للمساكين وما اشبه ذلك لا على انه هدي تطوع لان الحكم في الهدي الواجب و
التطوع سواء بالنسبة الى اشتراط سوقه من الحل الى الحرم ولا يفترقان في ذلك ويكون محل
التاويل من كلامه وهو الضمير المنصوب من قوله فان جرده اي فان جرد ما يوجد جزاء او ما
اشبه ذلك من التاويل **قوله** ولا يجزي ما وقفه غيره الى اخره اهـ يعني ان وقف الهدي
بعرفة من القرب لسوقه من الحل الى مكة فلا بد فيهما من النية واما ان يقف به بنفسه
او بسببه مع غيره الى عرفة بنية القربة وكذلك ما ضل بعد التقليد والاشعار فوقفه
بعرفة غير صاحبه فانه يجزيه هكذا قال في المدونة وتاوله بعض شارحيها على ان
الاجنبي لما وقف بالهدي الضال نوى الوقف عن صاحبه والا لم يجزه وتاويله ظاهر
ومعنى قول المولف كالو نحره قبل ان نحره فيهما اي ان وقف الاجنبي الهدي الضال يجزي بغير
امر صاحبه كما ان نحره لذلك الهدي يجزي قبل امر صاحبه اذا نحره يوم النحر او بعد
ذلك ولذلك ثنى الضمير المجرور من قوله فيهما اي نوعي الوقف والنحر **قوله** واما فسخ عمرته
وساق هديا من نذر او تطوع او جزاء فانه ينحره بعد السعي ثم يحلق اهـ قد تقدم
ان نحر الهدي موضعين احدهما منى وذلك لا يمكن ان يكون الا في الحج والثاني مكة ويكون
محلا لنحر الهدي في الحج والعمرة فاما الحج فقد تقدم ما يخصه واما العمرة فاذا فرغ
منها كلها وذلك باخر السعي عند المروة من باب الاولى قبل ان يحلق كما انه لا يحلق في
الحج الا بعد ان ينحر لقوله تعالى ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله قال ابن حبيب
قال مالك ولا يجوز النحر في الحج الا بمنى ولا يكون في العمرة الا بمكة ومراده ما تقدم من
تفصيله **قوله** فان اخره الى اخره اهـ يعني ان المعتمر اذا خشي ان يشتغل بعمل العمرة
عن الحج لانه مراهق وكذلك المعتمرة تخشى ذلك بسبب الحيض فانهما يحرمان بالحج ويكونان
قارنين وهو الذي يسميه اهل المذهب الارداف وحكمه حكم القارن وقد تقدم ذلك
وانما مراد المولف ما يترتب عليه من حكم الهدي بقوله واجزاه لقرانه ويجب ان يعود
الضمير المنصوب من قوله فان اخره على هدي التطوع خاصة لا على كل ما تقدم من هدي
النذر والجزاء وذلك لحساب تقرير المسئلة ويصح تعليلها لا لجنسه محضا في التصريح بها
لان الهدي اذا وجب بالتقليد والاشعار فقد لزم نحره فلا يجزي عما وجب بعد ذلك من الهدايا
والمشهور انه لا يجزي عن الواجب الا ما كان مخيرا في اخراجه وامساكه
لا ما تعين للاخراج كما اشار اليه الامام في مسئلة من اشترى رقبة بشرط العتق

واراد اخراجها عن كفارة لزمته على ان مسئلة العتق اخف كما ينبغي ذلك ان شاء الله تعالى وقد اعترض بعض الشيوخ عن مسئلة الهدي بان الحج قد يجري بعض افعاله بنية التطوع عن الواجب كما تقدم في حق من نسي طواف الافاضة وطاف بعده لم تطوعا او طاف طواف الوداع **وهذا** قد لا يسلم لان من ترك واجبا ناسيا ثم اتى بعده بتطوع يشبهه في الصورة فانما اتى به طلبا للكمال وذلك يستلزم نية الوجوب مثل ما قيل في المغتسل بنية الجمعة ناسيا للجنابة واما من تطوع بادئ ما قبل حصول محل الواجب فهذه النية مفقودة في حقه فلا ينبغي ان يجزيه والكلام في الفرع الذي ذكره المولف بأثر هذا وهو من ساق هديا تطوعا في عمرة واخر نحره حتى تمتع فيشبه الكلام على الفرع الذي فرغنا منه ومقتضى الدليل في الجميع عدم الاجزاء وقد تقدم قبل هذا الاشارة الى ذلك حتى اخذ منه بعض الشيوخ ان الهدي لا يتعين بالتقليد والاشعار واما القول ما بعدها ذكره بعض الشيوخ مفسرا به للقول بالاجزاء الاعلى انه قول ثالث في المسئلة وتقدم ايضا تشبيههما على ان مثل هذا لا يعد خلافا في المسئلة **قوله** واما النسك الى اخره

ش يعني بالنسك ما يجب من الدم في فدية الاذى وقد تقدم كثير من احكامها ومقصوده هنا الكلام على زمانها ومكانها والمذهب كما ذكر عدم اختصاصها بزمان ولا مكان والشافعي يراها عنده كالهدي وقد تقدم ذلك فان قلت تعين الاخص وهو الزمان يستلزم نفي الاخص قطعا وهو المكان فكان ينبغي للمولف الا يذكره بعد ذكر الزمان قلت انما ذكر المكان لانه ربما يسبق الى الذهن ان مراده بالزمن زمان خاص وهو ايام النحر وذلك انه قد كان يتكلم في نحو الهدي ايام منى فيعتقد المعتقد ان مراده بالزمان تلك الايام وهو على هذا التقرير اخص من المكان والذي يوجد معها ويراد به فلا يلزم من نفيها نفيه فلذلك احتاج الى ذكر المكان بعدها منفيا وتقدم ايضا ان الطعام عند مالك لا يختص بفقراء اهل مكة وكذلك هنا بل احرى لانه اذا كان النسك وهو الدم في هذا الباب لا يختص بمكان مع انه من جنسه وهو الهدي الذي يختص ببعض الاماكن فاحرى الطعام وتقدم ايضا ان الاتفاق على ان الصيام لا يختص بمكان في جزاء الصيد وكذلك هنا قال المولف الا ان يجعلها هديا فيكون مثله يريد الا ان يجعل النسك والله اعلم لانه فدية ولان الاصل فيها ولان الاصل فيها ان يكون شاة موافقة للحديث وان كان اهل المذهب قد اجازوا ان يكون من جنس بهيمة الانعام كالهدايا واذا جعلها اشترط فيها جميع ما يشترط في الهدايا زمانا ومكانا وغير ذلك **قوله** وكره مالك الى اخره

ش يعني ان نحر البدنة والاضحية عبادة لا يتركها المهدي والمضحي وقد نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم هديه واكثر هديه ففي حديث جابر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف الى النحر **فنحر** ثلاثا وستين بدنة ثم اعطى عليا

ثم نحر ما بقي واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها وتارك مثل هذا اما للتكبر واما للجبن وكلاهما مذموم والاصل في هذا الكلام الهدي ففي حديث عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكبش اقرن يطأ في سواد وينظر في سواد ويبرك في سواد فاتي به ليضحي به قال فقال يا عائشة هلمي المدية ثم اشحذيها بحجر ففعلت فاخذها واخذ الكبش فاضجعه وذبحه وقال بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد ثم ضحى به ومن حديث انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين اقرنين املحين يذبح ويكبر ويسمي ويضع رجله على صفحتهما فان استناب من يذبح عنه لضرورة او لغير ضرورة اجزأ ولا خلاف في ذلك الا ما حكاه القاضي عياض ان بعض الشيوخ راى رواية ان من ذبح اضحيته غيره كان عليه الاعادة ولم تجزه الا ان القاضي تاولها انها ذبحت بغير امره هذا اذا كان النائب مسلما اما ان كان غير مسلم وهو كتابي ففي ذلك خلاف وسياتي في الاضحية ان شاء الله **قوله** والايام المعلومات الى اخره

ش اختلف العلماء في قوله تعالى ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات ما الايام المعلومات في الاية فقال ابو حنيفة والشافعي ومحمد بن الحسن بن مجاهد والحسن وعطا وقتادة ورواية عن ابن عباس وسعيد بن جبير انها عشر ذي الحجة وقال مالك وابو يوسف ورواية عن ابن عباس وقال بعضهم انه مذهب علي وابن عمر انها يوم النحر ويومان بعده وهو اقرب والله اعلم الى مساق الاية لان قوله تعالى ليشهدوا منافع لهم معناه على ما قال اهل التفسير ما كان يحصل لهم من منافع التجارة باجتماع الناس في الموسم والاجتماع التام انما يكون في الثلاثة الايام المذكورة لا في عشر ذي الحجة وكذلك قال ايضا بعض المفسرين في قوله ويذكروا اسم الله انها كناية عن النحر او الذبح وهو ظاهر وذلك ايضا غير ممكن في عشر ذي الحجة **واما** المعدودات فقال بعض الشيوخ انه لا خلاف فيما ذكر المولف الا رواية شاذة عن سعيد بن جبير انه جعل المعلومات والمعدودات مترادفين وقال هي ايام التشريق والصحيح مذهب الجمهور لما اخرجه النسائي والترمذي وصححه واللفظ للنسائي عن عبد الرحمن بن يعمر قال شهدت النبي صلى الله عليه وسلم بعرفة واتاه ناس من نجد فامروا رجلا فساله عن الحج فقال الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل صلاة الصبح فقد تم حجه ايام منى ثلاثة ايام من تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه ثم اردف رجلا ينادي بها الناس وقال الترمذي من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر وقال عن وكيع هذا الحديث ام المناسك وقال عن سفيان بن عيينة هذا اجود حديث رواه سفيان الثوري **فقوله** صلى الله عليه وسلم من تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لفظ موافق لنص الاية وذلك يدل على ان الايام المعدودات ايام منى

والله اعلم **قوله والصيد** هذه اللفظة تنطلق
باشتراك على فعل الصايد يقال منه صاده يصيده ويصاده صيدا اي اصطاده
وتطلق ايضا على المصيد نفسه ومن الاول قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه
متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ومن الثاني قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد ويمنع من حمله على الاول قوله تعالى
ايديكم ورماحكم والذي تناله الايدي والرماح انما هو المصيد لا نفس الفعل ومنه
ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ويمكن تاويل ما في
الاية الاولى ورده الى الوجه الثاني وما في معناه الخبر ويحمل الامر في قوله تعالى
غير محلي الصيد وانتم حرم والذي يبوب الفقهاء انما هو الوجه الاول ثم ان المولف قدم
ذكر حكمه قبل اركانه ولا اعتراض عليه في ذلك بان يقال الحكم التصديق على التصور لانه
لم يتعرض لتعريفه البتة بخلاف معناه والاركان انما تكلم على احكامها واحكام ما
يعرض لها والحاصل ان كلامه اولا واخرا انما هو في التصديقات ولم يتعرض لافادة
تصور هذه الحقيقة فيقال انه قدم ما الاهم تاخيره وذكر انه جايز باجماع ولم
يفصل كما فصل غيره بين ان يكون المراد به المعيشة او اللهو والاول هو محل الاجماع
والثاني المشهور فيه الكراهة وروي عن ملك انه كرهه لاهل الحضر واستخفه للبادية
لانهم من اهله وذلك من شانهم بخلاف الاولين وانه ليس الا للهو في حقهم واجازه ابن
عبد الحكم وكان الكراهة عند المولف هنا انما هو من عارض اللهو لا من نفس الصيد
والعوارض لا يلزم مراعاتها عند ذكر الاحكام الجليلة الا ترى ان من العوارض هنا نشره
الحاجة والمخمصة المقتضية في بعض الاحوال لوجوب الاصطياد ولا يعتد بشيء من
ذلك في حكم الاصطياد فان قلت سلمنا ما ذكرته لكن المولف لم يتعرض هنا لحكم الصيد
للهو البتة فكان حقه ان يشير اليه قلت اشار اليه في غير هذا الموضع وهو في
كتاب الصلاة ولكنه لم يتعرض الى نقل ابن عبد الحكم لعدم مناسبة ذكر مذهب
ابن عبد الحكم في ذلك الموضع وبالجملة فان حكم الاصطياد من حيث الجملة الاباحة بالكتاب
والسنة واجماع الامة اما الكتاب فغير ما اية منها قوله تعالى واذا حللتم فا
صطادوا لان اذا ناصراتبه الامر الاباحة وكذلك قوله تعالى يسألونك ماذا احل لهم
الى قوله فكلوا مما امسكن عليكم واما السنة فصح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث
عدي بن حاتم وحديث ابي ثعلبة الخشني فاما حديث عدي فقال قال لي رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته
حيا فاذبحه وان ادركته قد قتل ولم ياكل منه فكله وان وجدت مع كلبك كلبا
غيره وقد قتل فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله وان رميت بسهمك فاذكر اسم

الله

احل

مذهب

اسم الله فان غاب عنك يوما ولم تجد الا اثر سهمك فكل ان شئت وان وجدته غريقا في
الماء فلا تاكل وصح ايضا حديث ابي ثعلبة الخشني قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت
يا رسول الله انا بارض قوم من اهل الكتاب ناكل في انيتهم وارض صيد اصيد بقوسي واصيد
بكلبي المعلم وبكلبي الذي ليس بمعلم فاخبرني الذي يحل لنا من ذلك فقال اما ما ذكرت
من انك بارض قوم اهل الكتاب تاكلون في انيتهم فان وجدتم غير انيتهم فلا تاكلوا فيها
فان لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها وما ذكرت انك بارض صيد فما اصطدت بقوسك
واذكر اسم الله ثم كل وما اصطدت بكلبك المعلم فاذكر اسم الله ثم كل وما اصبت
بكلبك الذي ليس بمعلم فادركت ذكاته فكل وتقدم من نقل الاجماع في ذلك **قوله** الصايد
الى اخره **ش** معناه اركانه اي اركان هذا الكتاب الصايد والمصيد به والمصيد
ولم يجعل معنا صفة الاصطياد كما جعل ... وكما يستعمل هو في الذبائح لان المحتاج
اليه ها هنا انما هو الفاعل وهو الصايد وما به يكون الفعل وهو المصيد به ومحل الفعل
وهو المصيد وما عدا ذلك فهو من العوارض **قوله** الصايد كل مسلم يصح منه القصد الى
الاصطياد **ش** اذكر في هذه الكلية من يصح منه الاصطياد اتفاقا وفي وجود بقية القيود
المذكورة التي اشتملت عليها يصح منه ان يكون صايدا باتفاق ومن فقد منه جميع
القيود لم يصح منه ذلك اتفاقا واما من فقد منه بعضها فقد يختلف فيه كما ننبه الان
بقوله ولا يصح من الكتابي الى اخره فبان حكم فقدان القيد الاول وهو الاسلام واذا
فقد الاسلام من الصايد فموضوع الاصطياد جنسين من كتابي وغيره وذكر من الاول قولين
والمشهور منهما عدم الاصطياد فيحرم اكله ولم يبين هل النفاذ الاباحة او الكراهة
والظاهر انه اراد الاباحة وفي المذهب في ذلك ثلاثة اقوال المنع منه على التحريم
وهو ظاهر قول ملك والاباحة لابن وهب واشهب والكراهة لابن حبيب والصحيح
عندي مذهب ابن وهب واشهب لانه من طعامهم فوجب ان يكون مباحا اما الاول
فلان المعلوم بالضرورة ان كلا منهم يصيد وياكل ولا يوجد ذلك في بعض الامم دون بعض
واما الثاني فلقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما غير الكتابي
وهو مراد المولف بالمجوسي فنقل الاتفاق على تحريم الاكل ولا شك في ذلك في الوثني ومن
في معناه ممن يطلق ذلك عليه مجازا واما من هذا الاسم خاص به في الزمن الاول كالفرس
فالصحيح عندي انهم ملحقون باهل الكتاب في جميع احكامهم ان لم يمنع من ذلك اجماع
وهو مذهب ابن المسيب وابي ثور في اكل ذبائحهم ولعل الكلام على هذا المعنى موضع اخر
غير هذا وينبغي ان تعلم ان من كره ذبيحته في كتاب الذبائح كالصبي المميز
والاعجمي والمراة وغير ذلك فيكره منه الصيد لانه نوع من الذكاة فوجب الحاقه
وهناك يتعين في الكلام على من تكره ذبائحهم واما قول المولف بخلاف صيد البحر

غيره

لبين

كل

ومعناه انه لا يشترط في صايده اسلام ولا غيره لان ميتته مباحة لقوله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته **قوله** ولا من المجنون الى اخره اهـ هذا بيان لحكم القيد الثاني اذا فقد من الصايد وهو صحة القصد الى الاصطياد ولان ذلك انما تصح مستمر وطه بوجود العقل واذا فقد العقل فقد وليس مراد المولف بالمجنون هنا ما يطلق ذلك عليه عرفا فاخذه بل كل من طرا عليه وعقله افة تفقده مع التمييز ويسبب لموجودة الزوال عادة **قوله** وشرطه ان يرسله الى اخره اهـ يحتمل عود الضمير المضاف اليه على الصايد فيكون التقدير وشرط الصايد ان يرسل الجارح لان الصايد تقدم ذكره والجارح مفهوم من سياق اللفظ ويحتمل ان يعود على اعني المحفوظ والمنصوب على الجارح يعني وشرط الجارح ان يكون الصايد هو المرسل له لا منبعث بنفسه وهذا ارجح لعبادة الذهن اليه ولاجل ذلك كان حق المولف ان يذكر في الكلام على المصيد بعد هذا **و** الدليل على اعتبار هذا الشرط قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عدي اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل على اباحة الاكل على مجموع الارسال والتسمية فوجب ان لا اباحة باتعدام احد انواع ذلك المجموع واما قول المولف **قوله** ولو انزجر تعويله على المشهور اهـ يعني ان الجارح اذا انبعث على الصيد من غير ارسال صاحبه ثم اغراه بعد ذلك ففيه قولان المشهور منهما انه لا يوكل والشاذ انه يوكل والمشهور هو مذهب المدونة وغيرها ولاصبغ انه يوكل وظاهر ما حكوا عنه انه لا فرق بين ان يزيده اغراء صاحبه قوة في طلب الصيد او لا يزيده ذلك وحكي عن ملك والقول الثالث لابن الماجشون فصل هذا التفصيل ان زاده ذلك قوة اكل والا لم يوكل وقال بعض الشيوخ الاشبه انه لا يوكل الا ان يزجره عنه فيقف ثم يغريه فيسقط حكم الاول وبه قال ابن حبيب من الخلاف ما في الفرع الذي بعد هذا لانه ارسله وليس في يده ولابي حنيفة مثل ما حكيناه عن اصبغ لملك والاقرب من هذه الاقوال بل هو المشهور لان انبعاث الجارح دون ارسال اذنا امرؤه ان يشتركا في الزكاة وذلك مانع من الاباحة **قوله** فلو ارسله وليس في يده الى اخره اهـ هذه مسئلة المدونة كما ذكر وتصورها ظاهر وابن القاسم في المدونة هو الذي اختار القول الاول والقول الثالث لابن حبيب والاقرب هو القول الاول لانه اذا كان الجارح قد بلغ في التعليم والرياضة الى ان يكون مطلقا ثم يرى الصيد ولا ينبعث عليه حتى يغرى به فلا شك ان طلبه للصيد واخذه له انما كان بالارسال صاحبه ولم يمسكه على صاحبه **قوله** ولو ارسله ثم ظهر ترك الى اخره اهـ يعني انه اذا ارسله على صيد فطلبه ثم ظهر منه ما يدل على ترك الطلب للصيد كما في المدونة فاشتغل باكل جيفة او شم كلب اخر ثم انه تبع الصيد بعد ذلك حتى اخذه فانه لا يؤكل وهذا بين لانه انما اخذ الصيد من غير ارسال الا ان يكون اغراه به فعاد انشا ارسالا لما ليس في يده فيجري على ما تقدم **و** اما كلام اللخمي فمعناه ان يكون ذلك

الطلب

الطلب الثاني بعد طلب اول كطلب صيد بعد اخر فكما اختلف في الصيد الثاني فكذلك اختلف في الطلب وفرق بين بين بما معناه ان الاشتغال بالصيد الثاني لا الارسال الاول لانه من جنسه ومتصل به واما الطلب الثاني فانما كان بعد الاضراب عن الارسال الاول وزوال حكمه فالجارح انما امسك على نفسه وفي كل واحد من الكلامين نظر وستاتي المسئلة التي خاص اللخمي عليها **قوله** ويسمى عند الارسال الى اخره اهـ تقدم حديث عدي بن حاتم وفيه اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله وذلك امر وظاهره الوجوب **وهذا** الباب وباب الذبح والنحر يكون الكلام على التسمية ان شاء الله وروي عن ابن عباس وابن المسيب اذا خرجت فانما قد كرت اسم الله حين تخرج كفاك وظاهر الحديث المتقدم خلافه وان كان ابن حبيب تاول قولهما على نسيان التسمية عند الارسال لا على العمد وظاهر كلام المولف ان الخلاف في العامد انتهى دون غيره النسيا وروي في المبسوط عن ملك في الجارح من بيته يريد الصيد حتى اذا قدر على الصيد ارسل بازية وهو قد ذكر لا يذكر اسم الله حين يرسل قال لا باس به وقال ابن نافع اذا تعمد ذلك لا يوكل **قوله** فلو ارسل مسلم ومجوسي الى اخره اهـ معنى كلامه ان المعتبر ان يكون الصايد مسلما يصح منه القصد كما تقدم **فمتى** اختل شيء من هذا بان يكون الصايد مجوسيا او كان الصايد اثنين فاكثر وبعضهم مجوسي واجتمعوا على صيد واحد لم يوكل كما صيد على هذه الصورة لاحتمال احد الشروط ولا تبالي في ذلك كان الكلب لمسلم او المجوسي لان الجارح الاة لها شروط في نفسها فلا تسري اوصاف الصايد الى المصيد به ولا اوصاف المصيد به الى الصايد فاذا كان الصايد مسلما يصح القصد منه والجارح معلما تمت الزكاة في المصيد واجتماع المسلم والمجوسي على صيد واحد كاجتماع جارح معلم وجارح غير معلم على صيد واحد واجتماع جارح ارسله الصايد وجارح لم يرسله وتقدم في حديث عدي بن حاتم ان مثل هذا لا يوكل **قوله** المصيد به سلاح يجرح وحيوان معلم اهـ هذا الركن هو الالة التي يصح الاصطياد بها وهي على نوعين كما قال سلاح يجرح وحيوان معلم واختلف العلماء في اشتراط كون السلاح يجرح فلم يشترط ذلك فقهاء الشام ومثله عن عمار بن يسار وابي الدرداء وابن المسيب رضي الله عنهم اجمعين رخصوا فيما قتلته البندقة واشترط ذلك من عداهم وفي الصحيح من حديث عدي بن حاتم قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المعراض فقال اذا اصبته بحده فكل واذا اصبت بعرضه فقتل فانه وقيذ فلا تاكل وهو حجة للجمهور في اشتراط كون السلاح يجرح **و** اما اشتراط التعليم في الحيوان فدليله ما دلت الاية والحديث عليه وقد تقدما ولا خلاف اعلمه في ذلك **قوله** وفي التعليم طريقان الى اخره اهـ الطريق الاول معناها ان الذي ذكره في القول الاول الاعراء

بالصيد وقد يستعمل في غير هذا الموضع بمعنى الدعا ومعنى الانزجار في القول الثالث
الكف وقد يستعمل في غير هذا الموضع بمعنى الاغرا وواو العطف المذكوره بعد القول
الثاني والقول الثالث يدل على ان الثاني مركب من الاول وزيادة كونه اذا دعي اجاب
وعلى ان القول الثالث مركب من جميع ما تركب منه القول الثاني وزيادة انه اذا زجر
انزجر بشرط ان يكون الجارح كلبا ولا يشترط ذلك ان كان غير كلب وهذا الزجر
والانزجار بعد ارسال الجارح على الصيد وقيل اخذه والقول الرابع مثل الثالث الا
في اشتراط كون الجارح كلبا وهو معنى قول المولف من قوله اي اخر الاطلاق من قول
الامام في المدونة وغيرها والمعلم من كلب او باز تجمع بين الكلب والبازي في شرط
الانزجار والاعتراض المذكور لصاحب القول الثالث وهو ابن حبيب ومجيبه يحمل الزجر
على الاشلا وهو الشيخ ابو محمد ومراد الشيخ بالاشلا هنا الاغرا والافقد تقدم ان له
محملين وادخل المولف لفظ الغاية وهو حتى على هذا الثنا وبلا اشاره معه كلام ابن
محمد وذلك نحو ما له في اول الكتاب من قوله حتى قال ابو عمران يسقط لا ومعنى قول
المولف ولقوله **قوله** وقد غلبته الجوارح الى اخره **ش** يعني ان هذا الكلام قرينة تدل
على مراده من الانزجار والاشلا كما اشار اليه ابو محمد وتاول بعضهم مذهب
المدونة على ان ذلك معتبر في سباع الطير ان امكن وليس على ان ذلك امر لابد منه
ورد المدونة الى مذهب ابن حبيب وابقا الانزجار على ما يتبادر الى الذهن البه واعلم
ان اشتراط كون الجارح اذا دعي اجاب لا تظهر له كبير فايدة لان هذا الوصف ان كان
بعد الارسال على الصيد فهو الانزجار في المعنى وان كان قبل ذلك فلا يكاد يخلو عنه
شي من الجوارح بحسب طباعها وليس ذلك مستفادا من التعليم **قوله** الثانيه هو ما
يمكن في القبيلين عادة وهو الصحيح **ش** يعني ان المعتبر من وصف التعليم في سباع
الطير وغيرها هو ما يمكن في كل واحد من النوعين عادة وذلك امر معروف عند
الناس فانهم يصفون بعضها بانها غير معلمة وربما وصفوا الجارح الواحد بانه غير
معلم ثم يصفونه بعد ذلك بانه معلم وهذه الطريق قد رها ابن بشير ونبه عليها
غيره قال المولف وهو الصحيح يعني لان الشرع انما نبه على اعتبار التعليم ولم
ينبه على الوصف الذي يكون الجارح به معلما وذلك الوصف معروف عند اهل العرف
فوجب الرجوع اليهم في ذلك وهذا صحيح وفي المذهب هنا مسايل كالاستطاعة
في الحج وغيرها **قوله** ولا يشترط عدم الاكل الى اخره **ش** يعني ان الجارح اما ان يكون
طايرا او غيره والاول لا يشترط في كونه معلما عدم الاكل باتفاق اهل المذهب
والثاني فيه قولان المشهور منهما ان ذلك غير مشروط والشاذ وهو مروي عن ملك
ان ذلك مشترط وعند الشافعية قول باشتراط ذلك في سباع الطير وجاء في

يعني

بعض طرق حديث عدي بن حاتم المتقدم مما اخرجه مسلم قال وسالت رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن الكلب فقال اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل فان
اكل منه فلا تاكل فانه انما امسك على نفسه وخرج ابو داود من حديث ابي ثعلبة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في صيد الكلب اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله
فكل وان اكل منه وكلما ردت عليه يداك فالحديثان حجة للقولين وللشافعية
وغيرهم كلام طويل في المعلم اذا اكل هل يعود غير معلم وكذلك تكلم جماعة ممن
اشترط الا يا كل اذا شرب الدم ولم يتعرض اهل المذهب لذلك وتكلم عليه **قوله** وشرط
الرامي الى اخره **ش** هذا الشرط موضعه في الركن الاول حيث تكلم على الصايد اذ
ليس من هذا الركن في شي ويمكن ذكره في الركن الذي بعد هذا والاول اليق به
ثم ان معنى هذا الكلام ان الصيد احد نوعي الذكاة فيفتقر الى النية وذلك متفق عليه
من حيث الجملة فان لم يحصل القصد بطلت ذكاة هذا الصيد بالعقر وصار مقدورا
عليه فيذكى بذكاة المقدور عليه وهو الذبح والاجل فقد ان هذا الشرط قال
المولف **قوله** فلو رمى حجرا فاذا هو صيد لم يوكل **ش** يعني لان رمي الحجر لم تحصل معه
نية الاصطياد وهو ايضا يحسن مما شاة لا بد ذبحها فوافق ذبحها تلك الرمية
والجامع ظاهر وهو عدم نية الذكاة في المسالتين وسياتي بقية الكلام على مسالة
الصيد حيث ذكره المولف **قوله** وفيها الى اخره **ش** زاد في المدونة بعد قوله ما لم
يبت وهو وان اكل من كل ما اخذ فهو معلم وموضع الاشكال في مسالة المدونة
ان كان بسبب اكل الجارح من الصيد فقد تقدم ما فيه وان كان لاجل عدم اشتراطه
المبيت فسياتي بعد هذا ان شا الله حيث تكلم عليه المولف **قوله** واذا رما بحجر
الى اخره **ش** تقدم ان المصيد به نوعان سلاح يجرح وحيوان معلم وهذا الفرع
من الفروع الاول وكان الانسب ذكره قبل كلامه على صفة التعليم وبالجملة
اذا لم يكن له حد فلا خلاف في المذهب انه لا يوكل ما صيد به وان كان له حد واصاب
به اكل وحديث المعراض اصل في ذلك هذا اذا تيقن انه اصاب به وان لم يتيقن فاصل
المذهب ان كان شاكا لم يوكل وان كان ظانا ففيه قولان المشهور انه لا يوكل
والشاذ الاكل وظاهر الروايات هنا كالمشهور ووقع لابن القاسم فيمن رمى الصيد
بالحجر مثله يذبح فقطع راس الصيد وهو ينوي اصطياده فلا يعجبني اكله اذ لعل
الحجر قطع راسه بعرضه فظاهر هذه الكراهة مع وجود الاحتمال فينبغي ان يتناول
على ان الراجح من الاحتمالين انه اصابه بالحد **قوله** ويعتبر في غير المعلم الذبح كغير
الصيد **ش** يعني ان شرط اباحة ما اكل ما صاده الجارح كونه معلما فاذا فات
هذا الشرط واخذ صيدا صار مقدورا عليه يعتبر فيه ما يعتبر **قوله** ولو اشترك

مع معلم وظن ان المعلم القاتل فقولان **ح** يعني انه اشترك جارحان على صيد واحد
معلم والاخر غير معلم فاما ان يقتلاه معا او يقتله احدهما والاول لا يوكل تغليبا
للتحريم على الاباحة لان الاصل في هذا الباب المنع تحقق الشروط والثاني اما ان
يعلم القاتل منهما وحكمه ظاهر واما الا يعلم بل يحتمل جنبيرا اما ان يتساوى الاحتمالان
او يكون احدهما ارجح وفي التساوي لا خلاف انه لا يوكل لما تقدم في الوجه الاول
واحرى اذا كان الراجح ان غير المعلم هو القاتل وان كان الراجح ان القاتل هو المعلم
فقولان واشار بعضهم الى ان القولين جاريان في كل مظنون من هذا الباب ومنه
القولان في المسألة التي قبل هذه اذا رماه بحجر وله حد والاقرب انه متى قوي الظن عمل
عليه وقد استشكل التحريم لما في بعض الطرق فان اكل فلا تاكل فاني اخشى ان يكون
انما امسك على نفسه وكذلك قوله في الحديث المتقدم فان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد
قتل فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله وهو قابل لان يحمل على الشك او على الظن
الضعيف **قوله** المصيد الوحشي المعجوز عنه الماكول **ح** مراده ان القيود
الثلاثة اذا اجتمعت في الحيوان اتفق على جواز اكله جرحا على عادته وبين المختلف
فيه النظر على تفاصيلها **قوله** فلو توحش الانسي الى اخره **ح** هذا الكلام على ما
يتعلق بالقيد الاول يعني فان عدم القيد الاول فقد الانسي فاما ان يكون من البقر
او غيرها والثاني المنصوص فيه انه لا يوكل الا بذكاة جنسه والاول فيه قولان
المشهور انه لا يوكل ايضا الا بالذبح والنحر والشاذ وهو مذهب ابن حبيب جواز اكله
بالعقر قال لان لها اصلا في التوحش ترجع اليه يعني لشبهها ببقر الوحش وفيه
ضعف لان منشا هذه الصورة ان توجب شبها والا فيجب طرده في المعز اذا توحشت
لان لها شبها بالظبا **والصحيح** عندي جواز اكل جميع ذلك بالعقر
وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي والثوري وغيرهم لما في الصحيح من حديث
رافع بن خديج قال واصبنا نهب ابل وغنم فند منها بعير فرماه رجل بسهم
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لهذه الابل اوابد كاوابد الوحش فاذا
غلبكم منها شيء فاصنعوا به هكذا زاد بعضهم وكلوه وفي رواية بعضهم على ان
السهم لم يقتله ولم يبق منه قتله وانما امسكه وادركوه فذكي بعد ذلك و**قوله**
صلى الله عليه وسلم فاذا غلبكم منها شيء فاصنعوا به هكذا وكلوه اي بعد ذكاة
وهذا التاويل وان كان محتملا لكن ظاهر اللفظ مخالف له ولا سيما قوله لهذه الابل
اوابد كاوابد الوحش ويؤكد ذلك ما خرجه ابو داود عن ابي العشراء عن ابيه
انه قال يا رسول الله اما تكون الذكاة الا في اللبة او الحلق قال فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لو طعنت في فخذها لاجزا عنك فلما تعذر حمله على حال الاختيار وجب
حمله على الضرورة **قوله** والنحر التحمي ابن حبيب الى اخره **ح** هذا الالزام للتونسي
وتبعه عليه اللخمي وغير واحد وغالب عبارتهم في هذا التخريج دون الالزام ومعنا
كلامه ان اللخمي الزم ابن حبيب في الابل والغنم اذا ندت ولم يقدر عليهما ان
تذكيا بما يذكي به غير المقدور من قول ابن حبيب في الشاة وغيرها اذا وقعت
في مهواة انما تطعن حيث ما امكن ويكون ذلك ذكاة لها والجامع العجز عن الوصول
الى تذكيته كل واحد منهما **و**فرق المازري في المعلم بان ما وقع في مهواة محقق
التلف اذا ترك فلعل ابن حبيب اباح فيه هذا النوع من الذكاة صيانة للاموال
واما البعير اذا ند فغير محقق ذلك فيه لاحتمال التحيل على تحصيله ورجاء انسه ولعله
يرى ابن بشير وفيه نظر لان البعير اذا ند افترق شبهها بالوحش مما وقع في مهواة
فلو قيل بالعكس في مثل هذا لكان له وجه لان العجز عن التذكية فيما وقع في مهواة
لا يبيح عقره كيف ما اتفق في الوحش فاحرى المتانس الا ان يقال هذا الكلام انما هو
لابن حبيب فلعله يطرده في الوحش الواقع في مهواة كما قاله في المتانس وروى
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان بعيرا تردى فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يطعنوه ولكن في اسناده من تكلم فيه **قوله** ولو صار المتوحش متانسا فالذكاة
ح يريد بالذكاة المعلومة في المتانس على حسب الصفة والا فعقر الصيد
وذبح الانسي او نحره كل ذلك ذكاة ولا خلاف في ذلك اعلمه وان الحكم يدور فيه مع
التانس وجودا وعدما وانما الخلاف في الانسي اذا توحش قال في المدونة وما
دجن من الوحشي ثم ند فاستوحش اكل بما يوكل به الصيد من الرمي وغيره
وهو معنى قول المؤلف بعد هذا وما تردى الوحش واستوحش اكل بالصيد **قوله**
وكذلك لو تحصن او امكن بغير مشقة **ح** يعني فانه لا يوكل الا بما يوكل به الانسي لجامع
القدرة على ذبحه من غير مشقة فيهما ورايت بعضهم حكى عن اشهب جواز اكله بالعقر
ولا يحقق عنه وظاهر كلامه بحسب مفهوم الصفة انه لو لم يمكن اخذه الا بمشقة
لجاز عقره واستحب فيه الصيد وكذلك هو منصوص في كتاب ابن المواز وفي العتبية لا يجوز
ورايت ان اورد لفظ ابن المواز فيها من النوادر وقال اذا اطردت الكلاب
الصيد حتى وقع في حفرة لا يخرج له منها وانكسرت رجله وتمادت الكلاب فقتلته فلا
يوكل لانه اسير قال محمد وهذا اذا كان لو تركته الكلاب قدر ربها على اخذه بيده
ولو لجا الى غار لا منفذ له او غيضة فدخلت اليه الكلاب فقتلته لاكل ولو لجا الى
جزيرة احاط بها البحر فوعر طريقه اليها واطلق عليه كلابه او تمادت فقتلته فاما
الجزيرة الصغيرة التي لو اجتهد طالبها لاخذه بيده ولا تكون له في الماء نجاة فلا يوكل
وان كان له في الماء نجاة او كانت جزيرة كبيرة يجد الروغان فيها لا نساعها حتى

بعجوطا اليه على رجليه او على فرس ان يصل اليه بيده الا بسهم او طلب فانه يوكل بالعقر
ونحوه ذكر فيما هو من الطير في سماء فان كان لا يصل اليه الا بجوف التلف او الفقه اكل
بالصيد وان كان يوصل اليه بالرمح وما في معناه لم يوكل **قوله** بخلاف ما لو ارسل
الى اخره **ش** يعني ان الحكم فيما تقدم وهو وجوب ذبح المحصور وتحريم عقره مخالف للحكم
فيما اذا ارسل كلبا على صيد ثم ارسل عليه كلبا ثانيا فقتله هذا الثاني والاول
ممسك له فانه يجوز اكله اذا كان ارسل الثاني قبل امساك الاول للصيد واما ان كان ارسله
بعد امساك الاول له فلا يجوز اكله نص على ذلك اصبغ وغيره فيجب حمل كلام المولف على الوجه
الاول وان كان فيه اجمال قال في كتاب ابن المواز ومن ارسل كلبا على صيد ثم امره باخر
بعد ان فارقه الاول مغلظا او قتله اخرهما فاكله جائز وقال اصبغ ما لم يكن ارساله
الثاني بعد ان اخذه الاول فيشركه في قتله او قتله الثاني وحده فهذا لا يوكل قال ابو محمد
يعني ما لم يعينه بعد انفاذ مقاتله فهذا يوكل قال اصبغ ولو ارسله الثاني قبل ان يأخذ
الاول فهذا من قتله منهما فانه يوكل واما قول المولف على المنصوص فيهما معناه ان
النص في الاول عدم الاكل وفي الثانية جواز الاكل فان قلت حق المولف ان يقول وخرج
اللخمي كل واحدة منهما على الاخرى فان قوله حرامهما يقتضي ان المخرج واحدة منهما وهي
غير معينة فلا نعلم المخرجة منهما من صاحبتها وايضا فان اللخمي خرج كل واحدة منهما
لا واحدة منهما **قلت** هذا المعنى مراد المولف والاجمال يندفع بقوله على المنصوص
فيهما فان المنصوص اذا كان في كل واحدة منهما كان التخريج في كل واحدة منهما اعتدادا
على عادتهم في الاستغناء باحد المتقابلين عن الاخر وقد ورد كثيرا استعمال احد في
العموم كقوله صلى الله عليه اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها
في انائه فان احدكم لا يدري اين باتت يده وقوله ان احدكم اذا قام يصلي جاءه
الشيطان ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده الى غير ذلك وتخريج اللخمي ظاهر
المنصوص **وقول** المولف في التفريق بين امساك الاول وهو غير ممنوع بل
هو مظنون والمظنونات تلحق بالقطع في الاحكام الشرعية وتحقيقه انه كالكلب الثاني لو ارسل
بعد امساك الكلب الاول للصيد لما اكل لما قد مناه عن اصبغ وغيره ولو كان قبل امساك
الاول وهو هو ما جاز اكله عنده اللخمي الا ان يقول المولف ان اصبغ مخالف لابن المواز فيما
نقلناه عنهما والمكنة دعوى ذلك فان اخذ من الشيوخ لم يحمل كلامهم على ذلك ولا نقل
هو كلامهما حتى يدعي ذلك ولعل هذا الذي قلناه هو الذي اوجب تردد ابن بشير في هذا الفرع
قوله واما المحرم الى اخره **ش** هذا هو الكلام على ما يتعلق بالعقد الثالث في الصيد
وهو ان يكون ماكولا ومعنا ما حكاه عن اللخمي ان السباع يختلف في جواز اصطيادها
على الخلاف في جواز تذكيتها لاخذ جلودها فمن اجاز تذكيتها اجاز اصطيادها راجع الى

التزكية

التركية وكلام اللخمي اكمل من هذا لانه تفصيلا في السباع لم يتعرض له المولف ثم
قوله وقيل مبنيا القولين على الكراهة والتحريم **ش** والمتبادر الى الذهن انهما
القولان المنصوصان في جواز ذبحها لاخذ جلودها لا يحرم جائز في جلودها والاقرب بعد
التامل انه المخرجين لا المنصوصين وهو الذي اشار اليه اللخمي وعلى الاحتمال الاول
يكون اطلاق القولين عليهما حقيقة وعلى الثاني يكون مجازا **قوله** واذا ظن محرما فارسل
عليه فاذا هو مباح فالزكاة **ش** يعني ان لو ارسل الجارح او رما على المفترس وهو يظن
المرسل عليه محرم كالخنزير فاذا هو ظبي من المباح فانه لا يوكل بذلك الا ان يدرك مجتمع
الحياة فيذكيه بزكاة المقدور عليه وهو مراده بقوله فالزكاة ووجه ذلك ظاهر وهو
فقدان النية التي هي شرط في صحة الاصطياد كما تقدم والحكم كذا في العروضة وكتاب
اذا ارسل عليه يظنه حجرا فاذا هو مباح والنكتة في الجميع واحدة وفي بعض وجوه هذه
المسئلة خلاف خارج المذهب فان اللخمي ولم يختلفوا انه لو رما عرضا فاصاب صيدا انه
لا يوكل لانه لم يرد الاصطياد فعلمنا ان من شرطه ارادة الاصطياد وجوز في العروضة
بين السبع والخنزير واشار بعضهم الى ان ذلك انما يصح اذا رما السبع بنية القتل
خاصة وبناء على القول بتحريمه واما ان رماه بنية تذكيته لاخذ جلده فاذا هو حمار
وحش جاز فاذا قلنا ان الزكاة تتبعض استباح جلده خاصة على قول اشهب بعد هذا وان
قلنا انها لا تتبعض استباح جلده ولحمه على قول اشهب ايضا وان ظنه مباحا فاذا
هو محرم فلا اشكال وان تبين انه سباع استباح جميعه او جلده وهذا الكلام يحتاج
الى تامل وزيادة بيان **قوله** وان ظن مباحا الى اخره **ش** يعني انه اذا رما عليه وهو
يظنه حمار وحش فاذا هو بقرة وحش او ما اشبهه مما يؤكل مما اصاب ابن لا نية فيه قولان
اجاز ذلك اشهب ومنعه اصبغ واختار اكثر المتاخرين وهو الاقرب لان الزكاة واحدة
في الجميع وقد نص اليهما توجيه الا يختلف الحكم باختلافهما وهو اتفاقا ويشبه الانواع في هذا
او تنافرت وتردد الشيخ ابو اسحق هل يجري هذا الخلاف ما لو ذبح كبشا يظنه بعينه
فاذا هو نعجة بعد ان قطع ان الاصوب من القولين قول اشهب وكلام ابن بشير حسن هنا
على بعده من لفظ الرواية وهو يشتمل على ما تردد فيه التونسي **قوله** ولو ارسله ولا
ظهر على المنفور **ش** يعني انه اذا رما صيدا على بعد ولم يشترط جنسه من انواع المباح
بعد ضبطه انه ليس من المحرم مما ذكرنا فهل ان يعرض وان كان اكثر من تكلم على هذا
الفرع لم يتعرض لما ذكرنا والقولان فيه كالقولين في الفرع قبله في اعتبار التعيين
وعدمه على قول اشهب يجوز وعلى قول اصبغ لا يجوز **قوله** ولو ارسله على شيء فاخذ غيره
لم يوكل **ش** ظاهر بناء على الراي لان الماخوذ غير منوي فلا يوكل لفقدان شرط الاباحة
وحكي عن الحسن وطائفة جواز اكله وقد يجري ذلك على مذهب اشهب قبل هذا كما نسبه

غير

على

حاذ

ذلك

اجل منع منع ... والنصب ... في قول ... وفيما ...

صح

راى جماعة ظبيا فارسل كلبه على اثرها الى ... مما يعلم انه لم يعينه الا بسبب الفرق لا
لخصوصية فيه بعينه ذلك **قوله** ولو ارسله على جماعة الى اخره ش يعني ان من شرط صحة الارسال
ان يكون على معين او محصور فاما المعين فلا يخلو اما ان يكون واحدا او اكثر فان كان واحدا
فقد تقدم الان حكمه وان كان اكثر مثل ان يرى جماعة فيرسل الجارح عليها ما اخذ منها قليلا
او كثيرا فالمشهور انه يوكل ما اخذ منها من قليل وكثير وهو معنى قول المولف وان تعدد وقال
ابن المواز وان اخذ اثنين او اكثر في مرة واحدة اكلا وان كان اخذها واحدا بعد واحد
لم يوكل الا الاول وحده وواقف على المشهور انه ياكل جميع ما قتل والعرف ظاهر بغتفر
غيره الى ارسال ثان بعد اخذ الاول بخلاف المشهور وان نوى واحدا من الجماعة لم يعينه لم
ياكل غيره ان اخذ الجارح اكثر واما ان كان المكان الذي ارسل فيه الجارح محصور
كالغيضة والغار فهل يجوز له ان يرسل كلبه فيهما وياكل جميع ما اخذ او لا يجوز له
ذلك او يفرق فياكل ما اخذ في الغار ولا ياكل ما اخذ من الغيضة والاول مذهب
اصبغ وابن المواز والثاني مذهب سحنون واحد قولي اشهب والثالث مذهب ابن
القاسم ونسبة الاقوال الى قائليها في هذه المسئلة من كلام ابن رشد في البيان
وفي نقل غيره مخالفة في بعضها والاقرب هو القول الاول وربما استحسنت
تفرقة ابن القاسم لاحتمال ان يدخل في الغيضة بعض الحيوان بعد الارسال وذلك مامون
في الغار والبيت بعد ذلك النظر في تقسيم المركب من القسمين المعين والمحصور كما
اذا ارسله على جماعة وما وراءها والمنصوص فيها المشهور انه يوكل ما اخذه من جماعة
غيرها ولا يستباح ذلك لا يجوز وذلك احرى على قوله في الغار والبيت وقولنا في هذا
محصور مجاز واما الارسال على غير معين ولا محصور كارساله على كل صيد
يعرض بين يديه فلا خلاف في المذهب ان ذلك لا يجوز واما قول المولف وكذلك الذي
تقدم من ما فيه لابن المواز **قوله** ولو اضطرب الجارح الى اخره ش ذكر بعضهم
القولين كلاهما في الغيضة وابن القاسم لا يجب له ولعله ان يضطرب على صيد
وياخذ غيره الا ان يتبين ان اضطرابه انما كان على الصيد الذي اخذ وظاهره ان
المنع انما هو على سبيل الكراهة فيكون ذلك قولا ثالثا في المسئلة قال بعضهم
هذا التعبير القول بالمنع اذا نوى ما اضطرب عليه خاصة واما لو نوى اما اصاد كان
الذي اضطرب عليه او غيره فانه يوكل على معنى ما ذكرناه قبل هذا عن مالك من
المركب من المعين والمحصور ومنهم من تاول ذلك على الاطلاق وانظا هر قول ابن
اجاز ذلك لان الاصل انه انما اخذ ما اضطرب بسببه **قوله** وبهمي ادرك الذكاة
تعيش الى اخره ش يعني اذا ادرك الصيد وهو مجتمع الحياة ما لم تنفذ الجوارح مقاتله
ولم تعيشه فلا يوكل الا بذكاة المتمكن ولا خلاف في ذلك اذا لم يخش موته وكذلك ان

حتى

خشي موته ولم يكن عنده ما يذكيه عند الجميع الا الحسن والنخعي فانهما قالا لا يرسل عليه
الكلاب حتى تقتله وهو شذوذ ومعنى قول المولف والا اخاف فوتها وجرحها اي اذا امانت
من ذلك قبل ان يدرك حيا او بعد ما ادركها ولم يفرط في تناول الحربة قال ابن المواز
لو ادركه في ذنبه اكل على كل حال اذا فات بنفسه قبل ان تذبح وقال ابو حنيفة اذا
حصل الصيد في يده حيا من فم الكلب او السهم ولم يذكه لم يوكل وسوا قدر على تذكيته
او لم يقدر ويحتج بعموم حديث عدي بن حاتم وفيه فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه
فان ادركته قد قتل ولم ياكل منه فكل وقال الشافعي من هذا الحديث فان ادركته يقتل
فاذبح واذكر اسم الله وظاهره عندي لابي حنيفة واما ضربها وعضها من غير قتل فالمشهور
وهو قول مالك انه لا يوكل وقال ابن وهب واشهب انه يوكل اذا مات وكذلك اذا ضربه بالسيف
ولم يجرحه والاول قول ابي حنيفة والثاني قول الشافعي والاقرب عندي قول ابن وهب واشهب
في الضرب والعض دون السيف لانه في الاول من الامساك فيدخل في قوله تعالى فكلوا مما
امسكن عليكم وفي بعض طرق حديث عدي في الصحيح فان ذكاته اخذه وفي الثاني في معنى
ما اصاب المعراض بعرضه قال الشيخ ابو اسحاق فلم يذكروا خلافا في الذي مات في الجري
في طلب الكلاب له قال وقد يتخرج وكانه يريد ان ذلك مما يشبه الضرب والعض على قول
ابن وهب واشهب **وقد** اختلف فيمن طلب رجلا بسيف وهو هارب
بين يديه حتى مات هل يقتل به **قوله** واستعجلوا المقاتل الى اخره ش قال بعضهم
انما استحسن ذلك لانه اعلا درجات التذكية وفيه نظر لان اعلا درجات التذكية
انما تطلب في حق من لم تحصل فيه ذكاة البتة فيطلب له اكمل الانواع واما من حصل له
نوع منها فهو كاف في زيادة من الاوداج في حقه تعذيب احق الا ان يمنع ذلك ويقال
ان الاجهاز في حقه راحة له من العذاب الذي هو فيه فله وجه وقد اختلف المذهب
في الحيوان الذي لا يوكل لحمه اذا بلغ به حد الاياس هل يجوز ذبحه راحة له من العذاب
الذي هو فيه ام لا على قولين فاجاز ذلك ابن القاسم راوها من بوجه
ولقد اخبرني بعض الفقها العدول رحمه الله تعالى قال اخبرني الشيخ الفقيه الصالح
الزاهد ابو علي الحسن العمادي قال كنت ايام قضائي بتونس اصاب الناس بها
مجاعة شديدة وكانوا يطرحون فطيمهم احيا لعدم القوت وكان المار في الطريق
اذا راها نظر الى امر مهول لا سيما ان كان رقيق النفس فسالني اهل البلد ان اذن لهم
في قتلها فاذنت لهم في قتل الصبيان منها عدد كثير اتهم ان عرفت على نفسي بالملامة
الا اني ذنبت في امري اره لا احد من اهل العلم **فبينما** انا كذلك اذ دخل على رجل
باختصار العتبية للبيع فنظرته فكان اول شي وقع نظري عليه قول ابن القاسم فيها
بالاباحة فحمدت الله واشتريت الكتاب بسبب هذه المسئلة **وتامل** قول المولف

لم ادماء

[illegible]

وهو قول ابن القاسم في المدونة بغير اوداجه وعدم تعرضه للحلقوم كالاشارة الى انه
من باب الاراحة لا طلب اعلا انواع التذكية وان ترك فرى الاوداج حتى مات اكل ولا
خلاف فيه وكذلك لو نال بعد عليه الرمي حتى قتله قاله في سماع ابي زيد **قوله** ولو تراخى
في اتباعه الراجزه **هـ** يعني انه يجب على الصائد اذا ارسل الجارح ان يتبعه رجاء ان يدرك
الصيد مجتمع الحياة فيذكيه ذكاة الاختيار ولا يترك ذلك وظاهر ما حكاه ابن القصار
عن مالك من جواز الاكل اذا ترك الصيد ولم يتبعه فوجده ميتا ان اتباعه من باب
الاولى والاول هو مذهب الشافعية على خلاف بينهم في السهم هل يتبعه عدوا او
مشيا لخشي الساعي الى الحجة عندهم وليس في احاديث هذا الباب على كثرتها ما يدل
على وجوب الطلب سوى حديث ابن عباس المذكور بعد بهذا بل وقع في بعض طرق
حديث ابي ثعلبة في الصحيح ما يوخذ منه سقوط الوجوب قال فيه عن النبي صلى الله
عليه وسلم في الذي يدرك صيده بعد ثلاث فكله ما لم ينتن **و** معلوم غالب الحال ان طلب
الصيد لا يتمادى الى ثلاثة **و** بقية كلام المولف في هذه المسئلة ظاهر الاقتصار على
السهم دون الجوارح فربما لمنع في كثير من الجوارح سرعة جريها وشدة بطشها
فتقول هو السهم اظهر **قوله** ولو غاب الكلاب والصيد الراجزه **هـ** مراده لو غاب الكلب
او السهم والصيد واستغنا عن ذكر السهم لانه مذكور في بقية كلامه ولم يتعرض لنقل خلاف
الرمي في اكله اذا بات ووجد مقتولا وفيه اثر الكلب او السهم ولم تنفذ مقاتله وهو
طريق ابن رشد قصر الخلاف على ما اذا وجده من الغد منفوذ المقاتل **و** ر[2] اللخمي
والمازري ان الخلاف في الصورتين اعني سوا وجده منفوذ المقاتل او لا وكيف ما كان فلم
يتعرض المولف لنقل خلاف على شهرته في المسئلة سوا ما اشار اليه من المعارضة
وذلك غير كاف في المسئلة والخلاف الذي اشرنا اليه هو قول ابن الماجشون واصبغ وابن
عبد الحكم عند ابن حبيب انه يوكل اذا بات سوا كان المصيد به جارحا او سهما وهو مقابل
قول مالك انه لا يوكل فيهما والقول الثالث انه يوكل فيما اذا كان المصيد به سهما
ولا يوكل اذا كان جارحا وهو قول ابن المواز ورواه عن اصبغ وزعم انه رواية عن ابن
القاسم في العتبية فالمنع فيهما وهو وقال مالك في مدونته امتنعه انه يكره ذلك
فمنهم من جعله قولا رابعا ومنهم من حمل الكراهة على التحريم ورده للقول الاول وانع
ما قاله اللخمي من تعميم الخلاف في حال لا نفاذ المقاتل وعدم انفاذها كان فيها
قول خامس لابن الماجشون وهو التفرقة بين ان يجده في الغد منفوذ المقاتل وقد تقدم
ما ذكرناه عن الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم في الذي يدرك صيده بعد ثلاث كله ما
لم ينتن **و** روي عن ابن عباس رضي الله عنه كل ما اصميت ودع ما انميت واختلف
في تفسير الاصما فمنهم من فسره بمطلق الغيبة ومنهم من فسره بتقييد وجوده

يعم احد

الله اعلم

وذكر ابو داود في مراسيله عن ابن رزين قال جاء رجل الى النبي صلى
الله عليه وسلم بصيد فقال اني رميته من الليل فاعياني ووجدت سهمي فيه من الغد وقد عرفت سهمي فقال
الليل خلق من خلق الله عظيم لعله اعانك عليه شي انبذها عنك وقريب منه في بعض
طرق حديث عدي بن حاتم واما قول المولف وعورض بنقل خلافه وانفراده يعني به ما قاله
مالك من ان السنة بانه نقل خلافه وهو ما قدمناه عن الصحيح وبان الامام انفرد بنقل ما فر
نسبه الى السنة من ذلك فاما ما ذكرناه من المعارضة فصحيحة ورافجة واما انفراده
بذلك فليس بصحيح لما ذكرناه من الحديثين الان وقال بعضهم في اثر ابن عباس المتقدم
انه يظن انه مرفوع **قوله** فان لم يبت الراجزه **هـ** الضمير المثنا من قوله تركهما
راجع الى الصيد والجارح او السهم وقد تقدم ما حكاه ابن القصار عن مالك من جواز اكله
قوله ولو قدر على خلاصه الراجزه **هـ** يعني ان الاصل الودجين والحلقوم وانما يعدل
عنهما الى العقر عند عدم القدرة على ذلك فاذا قدر على خلاص الصيد من فم الجارح
وتركه حتى قتله كان تاركا للذكاة المشروعة في ذلك الحيوان مع قدرته عليها فوجب
الا يوكل وهذا بين واما اذا ذكاه وهو في فم الجارح مع قدرته على خلاصه فقد
اجتمع على قتله مبيح وهو تذكيته ومحرم وهو فعل الجارح فلا يوكل تغليبا للتحريم
كما تقدم وان كان موته من احد السببين فاجره على ما تقدم من تحقق تعيين ذلك السبب
او ظنه او الشك فيه واستثنا المولف التيقن خاصة لانه نظر الى احتمال لفظ
المدونة مع انه لم يتعرض الى كلام الشيوخ عليها لانه ليس من مقصوده **ورايت**
ان اورد لفظها لاجل زيادة فايدة يتبين لك قال في التهذيب ولو قدر على
تخليصه منها فذكاه وهو في افواهها تنهشه فلا يوكل لعله من نهشها مات اذ
قال ابن القاسم الا ان يوقن انه ذكاه وهو مجتمع الحياة قبل ان تنفذ مقاتله فيجوز
اكله وبيسر ما صنع يحمل بعض الشارحين على مالك انه لا يوكل الصيد ولو الذكاة
وهو متيقن الحياة خلاف ما نص عليه ابن القاسم وهو عندي بعيد لان ما دكا على
بالشك ولا شك مع وجود التيقن قال هذا الشارح قال مالك اذا ذبح البهيمة
في جوف الماء اكلت وقال ابن نافع انها توكل قال ابن ملك الشافعي بين المسلتين ور[2]
ابن باس قوله في الصيد على ما فهمه انه لا يوكل ما ذبح في الماء وهذا الالزام ضعيف
على تقدير تسليم ما له ما قاله في مسئلة الكلاب والغرق ان نهش الكلاب اسرع قتلا
من الماء لان النهشة الواحدة تنفذ المقاتل فاذا اجتمعت مع حد السكين في الحلق
اثار ذلك شكا في تعيين سبب الموت منهما واذا اجتمع في الحلق مع الماء كان حد
السكين اسرع من الماء في ازهاق الروح فوجب اسناد الموت اليه لسبقيته وتقدم
كثير من مسايل الشك في الذكاة وهذه اخر ما ذكر المولف منها **فوايد** ان تذكر

معظم ما نبه عليه من هذا المعنى **فمن** ذلك ما رواه عيسى ومعناه في المدونة في الذي يرسل
كلبه ويعينه كلبا اخر معلما او غير معلم انه لا يوكل اذ لا يدري الصيد كان معلما او غير معلم
الا ان يكون الكلب الذي اعانه معلما وقد ارسله صاحبه على الصيد بعينه اذا ضرباه
فقتله كلاهما قال فهو حلال لا باس به يريد او يكون كلبه هو الذي انفذ مقاتله على ما
تقدم قبل هذا من العلم بذلك والظن فيه ومن ذلك مسألة المدونة اذا رمى صيدا في الجو
فسقط او رماه في الجبل فتردى فادركه ميتا قال لم يوكل اذ لعله من السقطة مات الا
ان يكون انفذ مقاتله بالرمية يعني اذا تحقق انفاذها قبل وصوله الى الارض واستشكل
بعضهم المنع من اكلها اذا اعانت السقطة عليه وراى انه من ضرورة الحال واكد ذلك
بقوله في الصيد يرسل الكلب ثم ينفذ مقاتله انه يوكل ثم اشار الى السقطة ثم دليل
من الصيد وانفاذ الجارح مقاتل الصيد فعل الجارح وهو من نفس الصيد **ومن ذلك**
ما نص عليه مالك في العتبية في الذي يرمي الصيد بالسهم مسموم فيدرك ذكاته انه لا يوكل
وان ذكي قيل له ان السم يعجل في بضعة واحدة وتقطع قال لا ادري ذلك واخاف ان يكون
السم قتله وعجل على اكله الموت **و**حاصل هذا انه اذا لم ينفذ السهم المسموم
مقاتله ولم تدرك ذكاته فلا خلاف انه لا يوكل هاكذا قال بعضهم وهو ظاهر الشك
فيه حقيقة **واما** ان ادرك ذكاته ولم ينفذ السهم مقاتله فالرواية وهو قول ابن
حبيب انه لا يوكل قال ابن حبيب لانه ساعة يحبس السهم الذي جرى به الى قتله
وقال سحنون انه يوكل واختاره بعض الشيوخ ووجهه ان قطع الودجين والحلقوم
الطهر السببين فوجد اسفاد الحكم اليه **واما** اذا انفذ السهم بالسم مقاتله
فنص ابن حبيب على انه لا يوكل جريا على اصله في سرعة وصول السم ولا يبعد مخالفة سحنون
له واجرى بعضهم الخلاف فيه من اختلاف قول مالك وابن القاسم في المذبوحة في الماء
وفي تقرضه وقال الباجي ان اليقظة نومن ولا ابتغاء الى اكل الصيد منها شيء وفيه نظر
عندي وما اشار اليه ابن حبيب قبل هذا يوجد فيها **و**من ذلك ما لابن القاسم في الذي
يرسل كلبه فتبعث جيود فيطردها كلها ويتوارى عنه فيوجده قد قتل صيدا
قال لا احب اكله حتى يعرف انه صيده الذي ارسل عليه واصل هذا ما تقدم ان
المشكوك لا يوكل والمحقق يوكل وفي المظنون قولان واختيارنا في ذلك اعتبار
القوي لا مطلق الظن وذلك بحسب ما يجد الصايد في نفسه **قوله** ولو اشتغل بالات
الذبح الى اخره **ح** يعني ان الصايد ثم يلزمه اتباع الصيد رجاء ادراكه حيا ليذكيه
ذكاة المختار معه فلذلك اذا ادرك الصيد غير منفوذ المقاتل وليس معه الة
او معه ولكن في غير موضع تستعمل فيه غالبا فقال انه نفسه لم يوكل ولو كانت في موضع
تستعمل اخرها منه ثم مات الصيد قبل اخذها من ذلك الموضع اكل لان ذلك بعض

عليه وذكروا من مواضع الاستعداد الخف والكمر والحزام ومن المواضع التي لا يستعد
فيه الخرج او كمها يعني عبيره قال بعضهم وكذلك لو كانت الالة في خرجه وادرك الصيد وقد نفذ
في زمان لو كانت في كمه لما ادركه فانه يوكل **قوله** فلو مر انسان وامكنته الذكاة الى
اخره **ح** تصور المسألة ظاهر ويتخرج من القول بعدم ضمان المار به قول بانه يوكل وقد
صرح بعضهم به وذلك ان الصايد لم يعجل الى الصيد والمار به معذور بالعذر فاما خشية
الابحر فيه الصايد في خوف الفوات عليه او لغير ذلك فصار غير مفرط عليه مطلقا فوجب
القول بكونه مذكى **و**اما قوله **قوله** بناء على ان الترك كالفعل الى اخره **ح** هذه اشارة
منه الى ما يذكره اهل الاصول من اختلافهم في الترك هل يصح ان يكون متعلقا للفعل الى
والجمهور منهم على صحته لانه ورد التكليف بالترك وكل مكلف به مقدور على ما جرت
به العادة من التفريع عليه وقال ابو هاشم ان ترك الفعل غير مقدور والا لزم ان يكون
عدم الفعل في الاول مستندا الى القدرة وهو غير لازم لان المقدور مشروط بتقدير القصد
عليه الذي هو مشروط بعدم ذلك المقدور لاستحالة القصد الى تحصيل الحاصل ويقرب
من هذا وليس احتلاف المتكلمين في العدم اللاحق هل يصح ان يكون اثر القدرة او لا ويجوع
هذا والذي قبله في الاصلين **قوله** **ح** وحمل عليه فروع الى اخره يعني وحمل الخلاف
في الاصل المذكور وهو هل الترك كالفعل ولا **وذكر عشرة فروع**
واكثرها من تخريج المتاخرين **و**نص في المدونة على منع الماء واوجب فيه الدية فقال
في مسافرين مروا بماء فمنعهم اهله الشرب منه ان للمارة قتال اهل ذلك الماء ومن
قتل من المسافرين فديته على عواقل مانعيهم وعلى عاقلة كل واحد من المانعين
الكفارة عن كل نفس مقتولة فاوجبها على العاقلة **وفي** هذا الاصل خلاف هل
هل تكون على العاقلة او في مال الجاني ويتبين ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وكذلك
ترك المواساة بالطعام نص عليه ابن المواز **و**اعلم ان المواساة المذكورة في هذا
الباب ليس المراد منها ان تكون بغير عوض بل يجب ان يطلب عليها العوض من القادر
عليه قال بعضهم ولا يشترط عليه في ذلك **و**اختلف في الجار يقضي عليه بتمكين جاره
من مايه ليسقي به زرعه هل ذلك بثمن او بغير ثمن **ونفى** بعضهم الخلاف عن مسألة
قطع الوثيقة وذلك لان ما تقدم من المسائل قد لا يكون قصد المانع فيها قتل من منعه
والحامل على ذلك شحه على ماله وقطع الوثيقة يتعين فيها ان قصد فاعل ذلك ابطال
ما تضمنت من الحق **و**لذلك لو قصد المانع من الماء والطعام قتل من منعه ليقتل به
وقال بعض الشيوخ ومنع الماء وجبت الدية على العاقلة لان المانعين اعتقدوا ان لهم
ذلك لان العلم يجهل بهذه المسألة مما يخفى على بعض الناس قال ولو منعوهم بعد
ان منعوهم بعد علمهم بان ذلك لا يحل لهم لامكن ان يقتلوا بهم وذكروا الخلاف

في قتل شاهدي الزور يتعمدا الشهادة بالقتل زورا ويقتل المشهود عليه بشهادتهما
ومن حكينا عنه نفي الخلاف في قطع الوثيقة تردد في قتل شاهدي الحق هل يكون من
تعرض المال الذي يشهدان به لان القتل قد لا يقصد به الى ابطال الحق وإباه اتبع المؤلف
وقد نص المتقدمون من اهل المذهب على المرأة تقتل ابنتها قبل دخول زوجها بها
كراهة منها في زوجها وارادة فسخ النكاح على وجوب الصداق على الزوج وكذلك السيد
يقتل امته المتزوجة قبل الدخول وان كان بعض المتأخرين قد خالف في ذلك وهو مما
ينظر المسألة قتل الشاهدين **قوله** ولو غصب ما صاد به الى آخره اعلم ان هذه
المسألة كررها المؤلف في كتاب الغصب بلفظها هنا ذكرها وهناك اليق من هنا الا ان
اكثر المؤلفين يذكرونها هنا والامر في ذلك قريب ومعنا قوله وفرعنا على ان المنافع
للمالك اشارة الى الخلاف الذي في غلة المغصوب لمن تكون وفيها خمسة اقوال والتفريع
هاهنا على القول بانها للمالك والمغصوب منه مطلقا واعلم انه انما فهم على ان الصيد
للمالك رقبة العبد انما ذلك شيء واجب له ليس على التعيين وانما هو يجبر فيه او في
تركه واخذ قيمة عمله ونص عليه ابن الماجشون ومطرف وابن القاسم في كتاب ابن حبيب وقال
ابن القاسم في العتبية لكن نصوا على ذلك في البازي والكلب والفرس والامر في ذلك
وفي العبد سواء وفيه عندي نظر لان الغاصب اذا حكم عليه برد الغلة فانما يقضى عليه
برد ما حصل بيده لا بقيمة عمل العبد الذي استأجره والمخالف ابن القاسم ومن وافقه من
الجارح هو اصبغ وسحنون **واختار** ابن رشد مذهب ابن القاسم قال لان ظلم الجارح
له في سبيل الصيد شيئان اتباع الصيد والاخذ والمتعدي ليس له الا التعب فظاهر
فصار مثل ما تأول على ابن القاسم في المزارعة الفاسدة ان الزرع يكون لمن اخرج
شيئين من ثلاثة الارض والبذر والعمل وهذا فيه نظر لان مسألة المزارعة ليست
بالمتفق عليها فلا مانع لمخالفته في مسألة الصيد ان خالفه في مسألة المزارعة او
يسلم الحكم فيها ويفرق بين المزارعة بانهما دخلا على الشركة وقصدا اليها ولم يدخل المتعدي
على ذلك وهذا القصد معتبر في باب الشركة والقراض والوكالة وغيرها باب من
ابواب الفقه **قوله** اما لو طرد طارد الصيد الى آخره وهذا الفصل ايضا كما لم
يقع في كتاب الغصب في بعض النسخ مثل ما هاهنا سواء وفي هذا الكتاب ذكره اكثر
المؤلفين ومعنا ما ذكره المؤلف ان الطريد اذا طرد صيدا فاضطره الا ان يقع في الحبالة
وفي معناها كلما ينتصب لذلك ولولا طرده الصيد لم يقع في الحبالات فان الصيد
حينئذ يكون بين الصائد وصاحب الحبالة شركة بينهما على حسب ما يقتضيه نظر
الناظر في ذلك من التجربة ومعنا انه لولا طرده لم يقع في الحبالة الا ان يكون الصائد
منقطعا له على قرب او بعد مما لم ينقطع عنه هاكذا هو المنصوص ولم يذكر المؤلف في

هاكذا

هنا

هذا الوجه خلافا ونص اصبغ في العتبية على انه يكون للصائد خاصة وعليه بقدر ما انتفع
به من الحبالة قال محمد ... ما يشبه رجل واتعب وعند ابن القاسم ان صاحب المنصب انما نصبه
للصيد فلو اعطيه قيمة الانتفاع بطل المقصود من نصبه بخلاف الحبالة التي لم تنصب
والسهم في كنانته قال ابن رشد ولو قيل ان الصيد يكون لصاحب المنصب ويكون عليه
للذي طرد الصيد اليه اجرة مثله الا ان يشاء ان يسلم الصيد فيأخذ على قول ابن القاسم في
المتعدي في الكلب يصيد به لكان قولا انتهى قوله وقد تقرر ان هذا المتفق عليه اعني المتعدي
في الحبالة وايضا فانه في مسألة المتعدي لما احتاج من مذهب ابن القاسم الحكم بالزراعة وجعل
لصاحب شيئين تتبع الصيد واخذه وليس للمتعدي الا سبب واحد وهو الارسال فاذا
اخذ هذا في تلك المسألة وجب مثله هنا وذلك يلزم عند التشريك لا محالة قال ابن
رشد انظر لو كانوا المطرد فاتبعوه وهم لا يريدون ايقاعه في المنصب فلما اشرفوا
على اخذه تصدوا ايقاعه في المنصب ليخف عنهم اخذه بحضرة النصب فلم يقع في العتبية
ولا في الواضحة في ذلك بيان والذي ينبغي على مذهبهم انه يكون لهم ويكون عليهم لصاحب النصب
قيمة انتفاعهم بمنصبه **قلت** ان اراد رحمه الله بعدم البيان انه عدم النص على ما
فرضه بخصوصيته فصحيح وان اراد عدم النص والظاهر من كلامهم فظاهر ما حكاه ابو
محمد في النوادر عن العتبية الشركة فيما فرضه ابن القاسم الا ان تظهر اهل العتبية
لهم اخذه بذلك الظهور **قال** ابن رشد وكذلك ينبغي ان يكون الجواب لو طردوا صيدا الى
دار رجل فاخذوه وقد حكى عبد الحق في ذلك عن شيوخه قولين احدهما انه لا حق لصاحب
الدار فيه لان ذلك اذا لم يتخذ الدار للصيد والثاني يكون معهم شريكا كالمنصب سواء
قال ابن رشد وكلا القولين عندي في ذلك بعيد والذي قلت اشبه والذي يعني ان يكون
لمن طرده وعليه قيمة ما انتفع **قلت** ينبغي ان يتأمل جميع ما نقلنا مع ما قال ابن
حارث وذلك لانه قال اتفق ابن القاسم واشهب في الذي ينظر الى صيد فيتبعه ويطرده
حتى اضطره الى دار رجل انه للذي يطرده الى دخول الدار ولا شيء فيه لصاحب الدار
قال واختلف اذا لم يطرده الى الدار وكان الصيد هو الذي دخل في دار الرجل فقال ابن
القاسم هو لصاحب الدار خاصة وقال اشهب هو للذي كان يتبعه خاصة قال المؤلف
قوله وان لم يقصد وهو على اياس لم يملكها يعني انه انما تكون الشركة بينهما
بشرط ان يقصد الى ايقاع الصيد في الحبالة وان لم يضطر الصيد الى ذلك فاذا انعدم
الشرطان معا بان لا يقصد الى ايقاع ويكون ايسا منه فانه يكون لربها وهذا صحيح
ولا خلاف فيه الا ما قد يفهم من كلام ابن حارث قال المؤلف **قوله** وعلى تحقيق تعرضهما
له يريد ولم يمكن ان يكون طارد الصيد قادرا على اخذه من غير كلفة ولا قصد
الى ايقاعه في الحبالة بوجه والمتاعب خف له الامر الا انه لو وجب ان يكون الصيد

فهو

لرأى لطارده ولندور وقوع هذه الصورة قال وعلى تحقيق تفريعها وقد تقدم ما حكيناه عن ابن بشير اذ اقتصر على اتباعه ليخف عنه بعض التعب وبقي في كلام المؤلف زيادات منع من التعرض لتتبعه السآمة **قوله** وملك بالصيد الى آخره ** يعني ان الصيد يملك بالاصطياد والاخذ لا بالنظر اليه ولا اختلاف في ذلك كما يقوله المؤلف فاذا اصاد صيدا ثم ند منه فذكر المؤلف فيه ثلاثة اقوال ونقول ها الظاهر الا انا ذكرها واجمل محلها متبعا لابن بشير في ذلك والتفصيل ان الصيد اذا انس كان عند الاول واخذه الثاني قبل ان يتوحش فهو للاول بلا خلاف وان اخذه الثاني بعد ان توحش قبل ان يتأنس عند الاول فهذا هو محل الخلاف قال مالك هو للآخر وقال ابن المواز ان ند بعد ان تأنس كان للاول ولو اخذه الآخر بعد ان توحش فان كان ند قبل ان يتأنس عند الاول كان للثاني وقيل هو للاول مطلقا قاله ابن عبد الحكم وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ويأتي مذهب المدونة في ذلك قولان ابقاه العرقي بين ان يأخذه الثاني بعد التوحش فيكون له او ان يأخذه قبل ذلك فيكون للاول ولعل هذا القول هو الذي جعله المؤلف ثالثا وعبر عن التوحش بالطول لانهما متلازمان والحقها عندي مذهب ابن عبد الحكم الحاقا لهذه الصورة بسائر صور الملك فان الملك اذا تقرر لا يزول عنه الا من ذلك صاحبه الا باختياره اما بغير معاوضة او بمعاوضة واذا حكم به للاول فالمنصوص انه يغرم للثاني اجر تعبه في تحصيله **و**اعترض لمسألة الاجير يرد على صاحبه فانهم لم يجعلوا له جعلا الا باشتراط ويجوز ان يفرق بينهما بانه طلبه الا بقوله **قوله** وعليه في تعيين مدعي الطول قولان ** يعني واذا فرعنا على القول الثالث في التفريق بين الطول وعدمه فادعى الثاني انه اخذه بعد طول ما نهرب من صاحبه وقال الاول بل نده منى عن قرب ففي ذلك قولان اظهرهما ان القول قول الاول والثاني ان القول قول الثاني والظاهر ايضا ان القول قول الاول لان الثاني قد سلم صحة ملك الاول وادعى انتقاله عنه فعليه البيان وهذا يتبين الظاهر في الفرع الثاني ولم يذكره المؤلف **و**يمكن ان يؤخذ من كلامه الا ان الظاهر منه انه لم يتعرض له وانما اتبع في هذا الفصل ابن بشير وهو اذا قال الاول ند مني منذ كذا فذكر زمانا طويلا وقال الثاني لا ادري متى ند منك فقال في المدونة هو للثاني وقال اشهب وسحنون هو للاول ولو على الثاني البينة **قوله** ولو ند من مشتر الى آخره ** يعني ان ما تقدم انما هو اذا ند من صاحبه واما لو ند من يد مشتر به فقال ابن المواز الحكم سواء يعني يجري فيها الاقوال المتقدمة وقال بعض الاشياخ يكون لمشتريه ورأى ان المسألة المتقدمة تلحق بالموات اذا دثر بعد احيائه فاحياه آخر بعد ذلك فانه يكون للثاني **و**هذه المسألة تلحق بها واختلفوا فيمن احياه ثم خرب عنده فاحياه غيره فانه يكون للمشتري لا لمن احياه ثانيا وفي التشبيه نظر لان الاشتراء ان كان ملكا كان ذلك ما نعا من الحاق مسألة الصيد وان كان مما جرى بالموات لا تلحقه

المجيج في

يستحق بالتحجير عندنا وانما يستحق بالاحياء فالمبيع في غير محله **قوله** ولو رآه واحد وجماعة الى آخره ** يعني لو رآه واحد من جماعة من الناس صيدا واختص برؤيته من بينهم ثم اخبرهم فبدر اليه غيره فاخذه كان لآخذه خاصة لان المباحات انما تستحق بوضع اليد لا بالمعاينة وان تنازع الجماعة فيه قبل ان يقع ايديهم عليه وهو معنى قوله وكل قادر اي كل واحد منهم قادر على اخذه فهو لجميعهم لتساويهم في ذلك ولعدم المنازع لهم من غيرهم والنظر يقتضي الاشتراك لو احد منهم لا تعذر سبب الملك في حقهم وانما حسن القضاء لهم عليه لانتفاء المنازع من غيرهم كما قلنا وقال في العتبية يقضي به بينهم خوفا ان يقتتلوا عليه وتعليله بخوف الاقتتال كالاشارة الى ما بيناه عليه من تعذر سبب الملك في حقهم وينبغي ان يضاف الى النظر في هذه ما تقدم في التيمم من هذا المعنى **قوله** وما قطع من الصيد الى آخره ** يعني ان ما قطع من الصيد فاما ان يكون النصف فما فوق او دون الثاني اما ان يكون في نفسه يسيرا او لا ففي القسمين الاولين يؤكل جميعه المقطوع والمقطوع منه **واما** القسم الثالث وهو ما اذا كان المقطوع يسيرا منه يؤكل واما المقطوع فلا يخلو اما الا يكون معه موت في العادة او يكون والثاني اما ان يكون الموت عن نفس القطع او بامر منفصل والاول لا يؤكل على المشهور ويؤكل على الشاذ والثاني لا يؤكل وهو كما لو زيل قطعه فانه سبب الموت عادة لكن لا من جهة القطع وانما هو سبب الجوع اللازم على القطع حتى انه لو قدر انه يجعل في حلقه ما يتغذى به لعاش وهذا هو طريق البغداديين ومال اليها كثير من المغاربة **و**جمهور المتقدمين على ان اليسير لا اثر له الا ان يكون الرأس او في جملته وفي كتاب ابن المواز فيمن قال ربيعة ومن قد ما صيدا فابان وركيه مع فخذيه فلا يؤكل ما ابان منه وليأكل ما بقي وقاله مالك وكذلك لو قطع يديه او رجليه ويؤكل ما بقي ولو جزله نصفين او قطع رأسه اكل جميعه وكذلك ما ابانت الكلاب منه مثل ذلك **و**في العتبية عن ابن القاسم كل ما ضربه الوركين الى الرأس فجزله جزئين فليؤكل جميعه ولو ابان فخذه ولم يبلغ ضربته الى الجوف فلا يؤكل ما ابان منه ويؤكل ما بقي **و**اختلف الشيوخ هل ما في العتبية مفسر لما في كتاب ابن المواز ام لا وعلى التقديرين هو خلاف لما تقدم من طريق المؤلف والبغداديين لانه لا فرق فيما تقدم بين القطع الحقيقي وبين ان يبقى الجلد وحده او مع يسير من اللحم واما ان بقي معه من ذلك ما يعلم انه يلتحم بسببه ويعود الى هيئته فانه يؤكل جميعه ثم على معنا في المدونة والله اعلم ** ثم كتاب الصيد بحمد الله ** **وقوله** ** **الذبائح** ** هذه اللفظة جمع ذبيحة وهو اسم المفعول المؤنث والمذكر الذبيح وانما ثبتت الهاء في المؤنث لغلبة الاسم عليها وجمعت بحسب اختلاف الانواع والذبح بالفتح في اللغة الشق

فالمقطوع

ذ

هذا

مطلقا وهو ايضا مصدر ذبحت الشاة ويحتمل ان يكون مقولا عليهما بالتواطئ ويحتمل
ان يكون مقولا بالاشتراك اللفظي فيكون اللفظ مشتركا بين الاعم وهو مطلق الشق
وبين الاخص وهو شق الودجين والحلقوم وهذا المعنى الثاني هو الذي يبوب له الفقها

يجوب

قوله والاجماع على تحريم الميتة واباحة المزكى الماكول **ش** مقصوده من هذا الكلام
ذكر السبب الذي لاجله يتكلم على الذبائح لانه اذا حرمت الميتة وابيح المزكى فلا بد
من النظر في التذكية التي هي شرط في الاباحة **وقد** تقدم انها على نوعين عقر في غير
المقدور عليه وهو الذي تكلم عليه في كتاب الصيد وذبح في المقدور عليه وهو المسمى في الكتاب
الذبائح والنحر وان كان نوعا ثالثا الا انه كالنادر لانه كلما جاز نحره جاز ذبحه
الا لا بل على ما سياتي فلذلك لم يبوبوا له بخصوصيته **و**اما قوله الاجماع على تحريم
الميتة فمرادهم لا اشكال حال الاختيار وقد ذكر الله سبحانه في غير ما اية من كتابه
واما المضطر الى اكلها فقل هي مباحة له كغيرها من الاطعمة حال الاختيار او
هي من افراد المعفو عنه حتى كان اكلها حينئذ ليس من اهل التكاليف ويجري ذلك
مجرى افعال الساهي والصبي خلاف والاول اكثر نصوص الفقهاء وهو ظاهر قوله سبحانه
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ولا تظهر لهذا الخلاف كبير ثمرة فلذلك اعرضنا
عن الاطالة في سببه **وتقدم** في الطهارة ان المزكى على قسمين ماكول وهو الا
بهيمة الانعام والطير مطلقا وما في معنا ذلك مما جرت عادة الفقهاء ببيانه في
كتاب الاطعمة وغير ماكول واكثر ما يستعملون هذه اللفظة في السباع لان ذكاتها
عند اكثر اهل المذهب لاخذ جلودها فلذلك قيد المولف بالماكول ومن لا يرى راي الاكثر
يكون عنده الماكول من الحيوان والمزكى كالمترادفين **و**اعلم ان مرادهم بالماكول
هو ما ابيح اكله فيصير معنا كلام المولف والاجماع على تحريم الميتة واباحة اكل المزكى
المباح الاكل وهو غير سديد **قوله** والنظر في الذابح والمذبوح والالة والصفة

المزكا

ش يعني ان اركان هذا الكتاب اربعة لانه في ذلك من فاعل وهو الذابح ومن محل
الفعل وهو المذبوح ومن شيء يحصل به ذلك الفعل وهو الالة **و**لما كان ذلك الفعل
لا يجوز كيف ما اتفق بل يجوز على صفة دون صفة احتيج من اجل ذلك الى بيان الصفة التي
تجوز وتميزها من غيرها مما لا يجوز وهو الركن الرابع الا ان هذا الركن لم يتعرض له
المولف في كتاب الصيد وخالف فيه ابن شاس وقد تقدم التنبيه على ذلك والجواب عنه
في كتاب الصيد على انه يمكن ان يقال ان الزكاة هناك لما كانت عقرا لم يحتج الى ضبط
الصفة فيه لانه حاصل باي شيء اتفق على اي وجه اتفق كما تقدم **واما** الذبح فله
شروط واوصاف كثيرة لا تحصل اباحة المذبوح الا باجتماعها فاحتيج الى الركن هنا
ليتبين فيه تلك الاوصاف **قوله** وتصح ذكاة المسلم **ش** هذا ابتدا الكلام في الركن الاول

لابد

وهو

وهو الذابح وقد تقدم غير مرة ان المولف رحمه الله يتعرض اولا لحصر المتفق عليه ثم
يعود الى اجزاء الكلام فيتكلم عليها قيدا قيدا ولاجل انه يتعرض اولا لحصر المتفق عليه
لا يلزم من انعدام قيد من تلك القيود زوال الحكم وربما يدل على خلاف وبالجملة ان نقيض
الاتفاق على الاباحة نفي الاتفاق عليها وذلك اعم من حصول الاتفاق على التحريم ومن وجود
الخلاف فيه الا انه لما خالف هذه العادة اذ كان شان المتفق على اباحته يشير الالتباس
بغيره من المحرم المتفق عليه والمختلف فيه فيذكر ما عداه ثم يتعرض لبيانه بخصوصيته
لانه لو ذكره في الرسم اي الكلية فيعسر اعنده تقريبا على الناظر في كتابه لان انواعه في
هذا الموضع احرج عن هذه الكلية الكتابي وبعض ذبائحه متفق في المذهب على اباحتها
لكن على اوصاف مذكورة فيما بعد ولو ذكرها في هذا الموضع لحصل عنه ما ذكرناه من الخلل
قوله يخرج المجنون الى اخره **ش** تقدم ان القيود في التعريفات والكليات انما تذكر ليخرج
ما عداها وهو نقيضها ولذلك اتى المولف بالفاء في قوله فيخرج بعد ان ذكر الوصفين وهما
الاسلام والتمييز سبب في اخراج المجنون ومن عطف عليه ولو اخر ذكر المجنون والسكران
وتقديم من عطف عليهما لكان احسن ليكون كلامه على الغير الاول قبل الثاني وهذه الاوصاف
تقدم الكلام على اكثرها في كتاب الصيد الا انه لا بد من التعريض من الروايات قال في كتاب
ابن المواز وغيره ولا توكل ذبيحة من لا يعقل من مجنون او سكران وان اصابا لعدم القصد
وعلى انه لا بد في الزكاة من النية وحكى بعضهم الاجماع على ذلك فلذلك لا تصح ذكاة المجنون
والسكران هذا اذا كان المجنون مطبقا وكذلك السكران واما ان كان المجنون في حال افاقته
ان كان ممن يفيق فانها توكل وان كان السكران يخطي ويصيب فاشار بعض الشيوخ الى انه
يختلف في تذكيته وسياتي من كلام ابن رشد **و**اما المرتد عن الاسلام فان كان ارتداده الى
المجوسية او غيرها ما عدا اليهودية والنصرانية فانه لا يوكل وكذلك عند الجمهور اذا
ارتد الى اليهودية او النصرانية فانه لا يوكل ورا بعض الشيوخ انه اذا ارتد الى احدهما
انه توكل ذبيحته ولا يضر عدم اقراره على دينه في التذكية لانه لا يخرج عن كونه يهوديا او
نصرانيا **و**قيد المولف الارتداد بان يكون عن الاسلام كالاشارة منه انه لو انتقل عن
اليهودية الى النصرانية او بالعكس او كان ارتداده عن المجوسية الى احدهما لجاز اكل
ما ذكاه وهو صحيح على مذهبنا انه يقر على ذلك **قال** ابن المواز لا توكل ذبيحة المجوسي
اذا تنصر قال وقال ابن عباس قوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم ومن العلماء من لم
يقرهم على ذلك **و**الظن انه قد وقفت عليه لبعض اهل المذهب ولا احققه الان فان صح
فينبغي الا توكل ذبيحته لانه لا يقر على دينه كمن ارتد عن الاسلام **واما** المجوسي فقد
تقدم اختيارنا فيه عند الكلام على صيده وهو مذهب سعيد بن المسيب اعني جواز اكله
وروي اذا كان المسلم مريضا فامر مجوسيا ان يذكر الله ويذبح فلا باس وروي عن ابي

ثور في الاضحية قريب منه قال ابن المواز واذا ولي المجوسي مسلما فذبح فاختلف في الاكل
فاجازه ابن المسيب وابن عطا وكرهه الحسن وسئل الحسن عن مجوسي قال لمسلم اذبحها لصنمنا
او لنارنا فاستقبل بها المسلم القبلة وسمى الله تعالى فكره اكلها قال ابن المواز انما
يكره ذلك اذا امره يذبحها على هذا الشرط واما لو تقيف به مسلم فامر بذبحها مسلما
لياكل منها فذلك جايز **واما** الصابئون فللمفسرين في مذاهبهم اقوال احدها قال مجاهد
والحسن الصابئون بين اليهود والمجوس والثاني قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون
الى الشمس كل يوم خمس صلوات والثالث قال بعضهم هم قوم يعبدون الكواكب وقال بعض
الفقهاء انهم بين المجوسية والنصرانية وقال بعض الشيوخ والذي ينبغي ان نعلم انهم
طايفتان طايفة تنتحل دين المسيح وتقرا الانجيل وهي في ناحية من العراق واسطة
فهولاء تؤكل ذبايحهم وطايفة يعبدون الكواكب والاصنام ولا ينتحلون كتابا فلا تؤكل
ذبايحهم ولا تنكح نساؤهم قال والقول فيهم مبني على كونهم من اهل الكتاب او من عبدة
الكواكب قلت وهذا الكلام اقرب الى التحقيق **و**ينبغي لمن نزل به شيء من امورهم
ان يبحث عن معتقدهم والمولف تبع في الحاقهم بالمجوس ابن بشير ونسب ذلك الى المذهب
قال الشيخ ابو بكر الطرطوشي ولا تؤكل ذبايح الصابئين ولا تنكح نساؤهم لكن ذكر
ذبايح المجوس ثم حكى عن الايمة من الكلام في تعيينهم ما يتحملونه بعض ما قدمناه والتحقيق
هو ما اشرنا اليه **قوله** ويجوز من الصبي المميز والمراة من غير ضرورة على الاصح يعني
ان الصبي المميز والمراة ان اضطر الى تذكيتهما جاز وصح وان لم يضطر الى ذلك فظاهر كلامه
ان في صحة الذكاة منهما قولان واصح القولين صحة الذكاة والذي حكاه غيره ان الخلاف
انما هو في الكراهة لا في الصحة واما المنع على سبيل فانما يعرف لبعض الشافعية ونص
الكراهة مذهب المدونة قال فيها وتؤكل ما ذبحته المراة وان اضطرت ولم يحضرها الا
نصراني فلتذبح هي ولا يذبح دونه وحكى محمد عن مالك كراهة ذبيحة الصبي والمراة من غير
ضرورة قال وتؤكل ان فعل قال وتذبح المراة اضحيتها ولا يذبح الصبي اضحيته فراى
بعضهم ان كلامه هذا يدل على ان ذبيحة الصبي اشد كراهة من ذبيحة المراة عند
مالك وزاد بعضهم قولا اخر بالكراهة مطلقا وان كان من ضرورة فيتحصل في المسألة اربعة
اقوال وافقها مذهب المدونة **وفي** الموطا ان جارية لكعب بن مالك كانت ترعى
غنما له بسلع فاصيبت شاة فادركتها فذكتها بحجر فسئل رسول الله صلى الله عليه
عن ذلك فقال لا باس فكلوها **و**في صحيح البخاري عن كعب بن مالك ان امراة ذبحت شاة بحجر
فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فامرها باكلها **و**في غير الصحيح ان النبي صلى
الله عليه وسلم رخص في ذبيحة المراة او الصبي والغلام اذا ذكروا اسم الله وكره مالك في
رواية اشهب ذبيحة الخصي وقال ابن شعبان تؤكل ذبيحته فيحتمل ان يريد مع ذلك كراهة

ابتدا او يحتمل ان يريد مع عدم الكراهة **قوله** وفي الصبي المجوسي يسلم او يرتد قولان
انما قيده بوصف المجوسي لان الصبي الكتابي اذا اسلم تؤكل ذبيحته سواء اعتبرنا انتقاله
عن دينه او لا لانه في حالتيه معا ممن تؤكل ذكاته فلذلك فرض المسألة في الصبي المجوسي
واما قوله او يرتد فمعناه او الصبي المسلم يرتد وليس معطوفا على يسلم لان الارتداد
انما يستعمل عرفا في حق المسلم اذا غير دينه ولا يستعمل في المجوسي يتهود او يتنصر فعلى
هذا يكون فاعل يرتد ضميرا عايدا على ما يفهم من سياق اللفظ وهذان القولان ما
خوذان من غير موضع من المدونة ولعلنا ان نتعرض لبيان الصحيح منهما في غير هذا الموضع
قوله واما الكافر الكتابي الى اخره اعلم ان القيود المنصوبة في هذا الكلام
مما توجب عمومه وهو قوله بالغا وما عطف عليه مع ما في بعضها من زيادة نفي الكراهة
الموهمة فانه لو لم يذكر التمييز لامكن ان يتوهم كراهة ذكاة الصغير فنبه المولف على
المساواة بين ذكاة المميز والبالغ سواء كان مسلما او كتابيا ومثله مسلما واتى بين
الذكر والانثى الا ان ذلك لا يرفع الخلاف فانا نقطع ان من يكره تذكية الصغير المسلم
والمراة المسلمة فانه يكره ذلك من الكتابي الصغير والكتابية ضرورة وكذلك نسوي بينه
بين الذمي والحربي لانه ربما توهم كراهة ذلك من الحربي **وقد منع**
بعضهم نكاح الحربية **و**القيد الاخر وهو قوله ممن لا يستحل الميتة يوجب
تخصيصه ولفظ الكافر اول كلامه مستغنا عنه فان كل كتابي كافر ويتنجز
هذا القيود ذكر المستثنا ثم اخبر عنه بقوله فان ذبح لنفسه والجمهور على اباحة
ما ذكر وحكي عن علي رضي الله عنه انه استثنى نصارى العرب وتمسك الجمهور بظاهر قوله
تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ونصارى بني تغلب
وغيرهم من اهل الكتاب فوجب اباحة ذبايحهم لانها من طعامهم ولا تعويل على قول
من قال ان الطعام في الاية هو ما لا يفتقر الى ذكاة كالخبز فان اضافة الطعام اليهم
في الاية تقتضي الاختصاص ولا اختصاص لهم في الخبز وما في معناه وعدل المولف
رحمه الله في جواب الشرط عن ان يقول فمباح الى ان قال فمذكى لما ينافيه ظاهر
قوله بعد هذا وكره مالك الشرا من ذبايحهم لانه ربما تظهر منافاة الاباحة له بخلاف
التذكية اذ لا منافاة بينها وبين الكراهة **قوله** وما لا يستحله الى اخره
يعني ان الكتابي لا يخلو اما ان يذبح ما يستحله او ما لا يستحله بل يعتقد تحريمه
والثاني على ضربين اما ان نعلم بشرعنا او بدعواهم ذلك والاول قد تقدم الكلام
على بعضه وسياتي ما بقي منه **و**اما الوجه الاول من القسم الثاني ما علم بشرعنا
تحريمه عليهم ففيه ثلاثة اقوال التحريم قاله المولف وهو المشهور وهو مذهب ابن القاسم
في المدونة وغيرها والاباحة وهو مذهب ابن عبد الحكم وابن لبابة وظاهر قول اشهب

في المبسوط الكراهية حكاها بعضهم عن ملك وجه الاول الاية المتقدمة وحرمة شحوم
الشحم وسياتي هذا ان شا الله في الجهاد واما الاباحة فاحتج لها بعضهم بقوله تعالى
وطعامكم حل لهم قال فكل ما هو من طعامنا فهو حل لهم فيكون من طعامهم وذو الظفر
من طعامنا وزاد ان هذا فايدة ذكر هذا المعطوف بعد قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل
لكم ومن خالفه رد ان فايدة ذلك تسوية الحل من الطرفين لئلا يتوهم ان الطعام مثل
النكاح فان اباحته مقصورة على احد الطرفين واما الكراهة فللتعارض من الادلة عند
القايل بها واما قول المولف والا ما تعلم فهو من الوجه الثاني من تقسيم الثاني وهو
ما لا يستحله اهل الكتاب ولكنا لا نعلم حرمته في ذلك وفيه ايضا ثلاثة اقوال
مثل الذي قبله الا ان المشهور هنا الاباحة وبه يجب ان يكون هذا حكم الوجه على العكس
من الذي قبله هكذا نقل المولف ولفظ المدونة اختصره بعضهم كان ملك يجيز اكل الطريف
ثم كرهه قال ابن القاسم وان الا يوكل فاذا حمل قول ابن القاسم على ظاهره كان قولا
ثالثا بالتحريم وربما تاول على الكراهة مثل قول ملك الاخير ولا شك ان على مذهب
ابن وهب ومن وافقه على الاباحة في الوجه الاول تكون الاباحة هنا احرى ولا يبعد
ذلك على من يقول هنا بالكراهة واما من يرى التحريم في الوجه الاول فيحتمل ان يقول
هنا كما نص عليه ابن القاسم ويحتمل ان يقول هنا بالاباحة او بالكراهة كقول ملك
وقد تقرر ان من شرط الزكاة النية وهو مفقود من الوجهين معا فوجب الا يباح
كل واحد منهما **قوله** واما من يستحل الميتة فغاب عليها لم توكل ﻫ يعني ان من لا
يضبط الزكاة من الكتابيين واذا اراد اكل الحيوان قتله باي وجه امكنه كالافرنج
فاذا غاب على الزكاة لم يوكل ما ذكاه لعدم تحقق شرط الاباحة هذا ما عليه
الجمهور **وذهب** ابو بكر بن العربي الى جواز اكل ما قتله فلو رايناه يقتل
الشاة لان ذلك من طعامهم وهو بعيد لان معنا طعامهم في الاية هو ما ابيح لهم في
شرعهم فاذا جمهور اهل شرعهم وهو متمسك بظاهر دينهم على ان هذا انما يرد
في شرعهم وجب الا يكون من طعامهم **ومما** يلحق في هذا النظر في السامرية
والظاهر كما قال اهل المذهب ان ذبايحهم مكروهة لانهم لم يخرجوا الحا لعنهم
لليهود في بعض الاحكام عن كونهم يهود وقيل انهم لا يقرون بالبعث **ومما**
يلحق بهذا الاصل ايضا الكلام في ذبيحة تارك الصلاة ولا خفا ان ذلك جار على ما
تقدم في كتاب الصلاة من كونه كافرا فلا توكل ذبيحته او فاسقا فتكره كغيره من
الفسقة وانه لا يومن على النية والتسمية ويقرب منه اهل البدع **وفي** العتبية
قال ابن القاسم عن ملك عن رجل من بني عبد الاشهل له فضل قال كان الناس يلتقون
لذبايحهم اهل الفضل قال ابن حبيب واهل الاصابة والمعرفة **ومن** هذا الكتاب

ما في العتبية سيل ملك عن اليهودي يذبح لنفسه فيطعم المسلم من ذبيحته واذا ذبح
المسلم لنفسه لم ياكل اليهودي افترى ان امكنه منها فقال لا والله الا اراد الرد ولو كانت
الشاة بين مسلم ونصراني لم ينبغ للمسلم ان يمكنه من ذبحها وليجارمه اياها قال
ابن حارث فان تركه حتى ذبحها فروي عن ملك انها توكل وروي عنه وعن ابن القاسم انها لا توكل
وهذا الخلاف جار على الخلاف الذي يذكره المولف الان **قال القاضي ابو**
الوليد بن رشد وقد ذكرهما فرماه فتسنه لا يجوز ذبايحهم **و**سنة تكره ذبايحهم
وسنة يختلف في جواز ذبايحهم **فاما** الذين لا تجوز ذبايحهم فالصغير الذي لا يعقل
والمراة والخنثى والخصي والاغلف والفاسق **و**الذين اختلف في ذبايحهم فتارك الصلاة
والسكران الذي يصيب ويخطي والمبتدع الذي يختلف في تكفيره والعربي والنصراني يذبح
لمسلم بامره والعجمي يجيب الى الاسلام بامره **قلت** وقد قدمنا الكلام على هذه
الجملة وانما ذكرناها هاهنا تكميلا للفايدة ولو قدمناها هاكذا معروفة ولو قوع
الا الالة على بعضها فيما تقدم **واعلم** انه لما جرى في كلام المولف تمثيل ما لا
يستحله الذمي بذي الظفر وجب ان تفسيره مع ما ذكر معه في الاية **والنكتة**
في ذلك بما ذكره ابن حبيب لانطباق الفقها عليه وان كان المفسرون اكثر وانه قال
ابن حبيب **و**كل ذي ظفر محرم على اليهود كالابل وحمر الوحش والنعام والاوز وكل ما
ليس بمشقوق الخف ولا منفرج القايمة الا الدجاج والعصافير انفرجت قوايمها
فاليهود تاكلها وقاله كله مجاهد **و**الشحوم المحرمة عليهم الطرف وشحم الكلا وما
لصق بالقطعة وشبهها من شحم محض واستثنا ما حملت الظهور وهو ما تعلق الشحم
من الشحم على الظهر وساير الجسد **و** استثنا الحوايا وما اختلط بعظم فالحوايا
المباعر والمرابط التي تكون فيه الامعا فما في ذلك من شحم فهو مستثنا **و**قال غير
ابن حبيب من المفسرين الحوايا وما اختلط بعظم عطف على الشحوم واستشكل بان
المحرم حينيذ يكون احدها لا كلها لانه مدلول او واجيب من قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او
كفورا ولم يتعرض المولف لنقل ما في المذهب من الخلاف في الشحوم المحرمة على اليهود
مما ذكره واكتفا بما قدمه ومما لا يستحله ان ثبت بشرعنا ولا سيما وهو مثله
بذي الظفر وهو مذكور في الاية مع الشحوم وفي المذهب فيه ثلاثة اقوال فذهب ابن نافع
الى الاباحة وعن ملك الكراهة وعنه ايضا التحريم ومثله لابن القاسم واشهب **قوله** وان
ذبح الكتابي لمسلم ففي الصحة قولان تقدم الكلام على هذا الفرع في المسلة التي
قبله **قوله** وما ذبح لعيد او كنيسة كره بخلاف ما ذبح للاصنام ﻫ اما الذبح للاصنام
فلا خلاف في المذهب في تحريمه واجاز اكله فقها الشام والاولون رأوه مما اهل به
لغير الله واما ما ذبحوه لعيد او كنيسة ففي المذهب فيه ثلاثة اقوال الكراهة كما قال

المولف وهو ظاهر المذهب والتحريم وهو مذهب ابن لبابة ورد الاية شاملة لمن ذبح للاصنام واجازه ابن وهب ولم ير ان الاية متناولته قال ابن حبيب بعد ان ذكر الكراهة وان اكله كمعظم شركهم ومن سبيل ملوغ الطعام يتصدق به النصارى عن موتاهم نكره للمسلم قبوله وقال انه يعمل تعظيما لشركهم قال ابن القاسم وكذلك من اوصى منهم ان يباع من ماله شي للكنيسة فلا يجوز لمسلم ان يشتريه قال ابن حبيب بعد ان ذكر فروعا حفظا ان تورد في كتاب البيوع قال ابن شهاب ولا ينبغي الذبح للعوام من الجان وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الذبح للجان **قوله** وكره ملك الراحرها **ش** حكي عن عمر رضي الله عنه هذا معنا ما له في المدونة وفي الواضحة نحوه عن مطرف وابن الماجشون قال ولا باس ان تكون مجزرة على حرث وينهون عن البيع من المسلمين وينهى عنه المسلمون ممن اشترا منهم لم يفسخ شراوه وهو رجل سوء الا ان يكون ما اشترى مثل الطريفة وشبهها مما لا ياكلونه فيفسخ شراوه ويحتمل ان يكون الفسخ على مذهب من يمنع اكلها مطلقا ويحتمل ان يكون بعد التغرير في ذلك فيكون عقوبة لمن ارتكبه **واما** كراهية ذبائحهم والا والمرا منا فلما يخشا منهم الا يكونوا سموا وكان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يوكل بهم قوما من المسلمين اذا ذبحوا ان يسموا الله ولا يتركوهم ان يهلوا لغير الله وقد تقدم الخلاف اذا ذبح الرومي وهو جار هنا لان الغالب ان قصده بالذبح اذا كانوا جزاويين في بلاد المسلمين انما هو للمسلمين وكذلك صنعهم من ان يكونوا احبارا فقال غير ذلك لما يعلمون به من الربا وغير ذلك من غشهم للمسلمين **قوله** المذبوح **م** هذا من الركن الثاني ومعناه ما شرع فيه الذبح ذكاة **ثم قال** المولف لا الانعام الجلالة وغيرها **م** واستعمل لفظ الانعام هنا بمعنى الازواج المذكوره في قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا وزعم بعضهم ان غالب ما يستعمل هذا اللفظ في الابل خاصة وعلى الوجه الاول جاء في الكتاب العزيز في غير ما اية **و** تعرض للجلالة ان المذهب جواز اكل لحمها من غير كراهة وهي في اللغة البقر التي تتبع النجاسات والفقها يستعملون هذه اللفظة في كل حيوان مستعمل للنجاسة واختلف العلما في جواز اكلها **قال ابن رشد** اتفق العلماء على اكل ذوات الحواصل من الجلالة واختلفوا في ذوات الكرش فكره جماعة من العلماء اكل الجلالة منها وظاهر كلام اللخمي ان الخلاف فيها عموما في المذهب وهو الصحيح **قال** ابن حبيب ونحن نكره لحوم الجلالة من غير تحريم قال وكل ذلك عن ابن عمر وروي عنه وعن ابيه رضي الله عنهما انهما كانا يكرهانها ان كونها واحرون حتى تطهر في لحمها النتن وحدها فهي نجس الا ان يزول نتن الجلد بالدبغ ونتن اللحم بالعلف وان زال بالطبخ لم تحل وقال ابو حنيفة تعصرا اياما وقال غيره يوما وقال الشافعي ينظر الى الاكثر ما تاكله قال ابن رشد ولا خلاف في المذهب

يفيني

المذهب ان اكل لحوم الماشية والطير الذي يتغذى بالنجاسات جايز وانما اختلف المذهب في الالبان والاعراق والابوال **و** قد روي في الحديث ما يقتضي منع اكل لحمها والبانها **واحسن** الطرق في ذلك ما اخرجه ابو داود عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الجلالة والبانها لكن في سنده محمد بن اسحاق وهو مختلف فيه فالاقرب كراهيته والا فالقياس يقتضي اباحته وهو قياس ذوات الكرش على ذوات الحواصل واجاز في المدونة اكل الجلالة من الانعام ولابن القاسم في العتبية **وقد** سيل عن جدي رضع خنزيرة قال احب الي الا يذبح حتى يذهب ما في جوفه من غذائه ولو ذبح مكانه فاكل لم ار به باسا لان الطير ياكل الجيف والدجاج تاكل النتن فتذبح مكانها فاكلها حلال فاشار الى ما قدمناه من قياس ذوات الكرش على ذوات الحواصل **قوله** وما لا يفترس من الوحش مباح **ش** لما قدم الكلام على الانعام لغلبة الحاجة اليها عقبه بالكلام على الوحش والاصل فيما لا نص فيه الاباحة وذلك لغير ما اية كقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وقوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولا خلاف فيه وهذا كما كان حكم ما يفترس لتناول هذه الظواهر له لولا ما جاء في ذلك من الاحاديث على ما سياتي **و** اصل الافتراس في اللغة دق العنق ثم استعمل في كل قتل **و** استثنى مما لا يفترس الخنزير ولا خلاف في تحريمه والتنزيل دال على ذلك من ايات **و** اجمعت الامة على ان التحريم ليست مقصورة على لحمه بل هو عام في جميع اجزايه الماكولة وانما ذكر اللحم من بينها لاستلزامه لها ولان الانتفاع به اعظم منه ببقية الاجزاء **قوله** واما ما يفترس فالكراهة **م** معنى ان في المفترس ثلاثة اقوال التحريم وهو ما في الموطا والكراهة والذي حكاه العراقيون عن المذهب وظاهر رواية ابن القاسم في المدونة والتفصيل فما يفترس باعدا وبكثر كالاسد والنمر حرام وما لا يكون كذلك مكروه وهو مذهب ابن حبيب وغيره **قال** بعض الشيوخ انه لم يختلف المذهب فيما لا يعدو انه مكروه وليس بحرام **و** الصحيح والله اعلم مذهب الموطا لما في صحيح مسلم وغيره من حديث ابن عباس رضي الله عنه **قال** نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذي ناب من السباع وعن اكل كل ذي مخلب من الطير **و** من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل ذي ناب من السباع فاكله حرام **و** خرج الترمذي في صحيحه من حديث ابي هريرة ايضا حرم يوم خيبر كل ذي ناب من السباع والمجثمة والحمار الانسي وكذا جاء من حديث جابر والمقدام بن معدي كرب **و** اما قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وقوله انما حرم عليكم الميتة والدم ايضا **فالاحاديث** المتقدمة بالنسبة اليها خاصة والخاص مقدم على العام **وتاول** بعض المتاخرين اكل كل ذي ناب من السباع حرام وما اشبهه من

هو

مسلم

الالفاظ ورد ذلك الى انه من باب اضافة المصدر الى الفاعل فيكون مثل قوله تعالى
وما اكل السبع وزعم انه ارجح في العربية وانما اضافته الى المفعول ضعيف اما
اولا فلا نسلم انه ارجح في العربية بل كل واحد من الوجهين جار لان هذا الباب
يصح فيه حذف الفاعل مطلقا وقال تعالى وما ادراك ما الحطمة فك رقبة او اطعام
في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة فحذف الفاعل في موضعين وانما تكون الاضافة
الى الفاعل اذا ذكر الفاعل والمفعول معا جميعا فتكون الاضافة الى الفاعل راجحا
لان رتبة الفاعل التقديم واما ثانيا فتبين انه لا دلالة في هذا الحديث
بخصوصيته على تحريم السباع لكن بقية احاديث هذا الباب منها ما هو ظاهر
ومنها ما هو نص في المطلوب ويحصل من مجموعها ما يقارب القطع في المسئلة وما
ذكرناه من الرد على التاويل المذكور هو المنصوص لايمة العربية لكن سمعت
الفقيه النحوي الاصولي شيخنا ابا عبد الله محمد بن خالد القيسي المعروف بابن
العطار رحمه الله يحكي غير مرة وسمعتها ايضا من غيره من الثقات غير مرة عن الشيخ
الفقيه ابي اسحاق ابراهيم بن الرشيد قال كنت جالسا عند بعض الروساء في
بستان له والخدمة بالمشيات يخدمون فلما جلسوا للغدا جلس منهم رجلان الى
ناحية واخرج احدهما غداءه الخبز وحده واخرج الاخر خبزا وجبنا فسال الذي
ليس معه جبنا صاحبه ان يعطيه من جبنه فاعطاه منه يسيرا جدا فقال له بعد
ان احله عطية الفقير على اقرارهم فقال له المعطي حرفت فقال له الاخر ليس
هذا مذهب سيبويه فقال فعلمت انهما من طلبة العلم فكلمت ذلك الرئيس فيهما
فاحسن اليهما بما لم يرض اراد الاخذ ان عطية مصدر مضاف الى الفاعل والمعطى
انما اعطى على قدره لا على قدر الاخذ ولما كان اللفظ غير صحيح في هذا بل يحتمل
ان المصدر مضاف الى المفعول حذفه المعطي بنا منه على اراده هذا المعنا
الثاني وانه مضاف الى المفعول فقال له الاخر ليس هذا مذهب سيبويه يعني ان
حمله على الاضافة الى الفاعل هو الراجح عند سيبويه وما كان الشيخ رحمه الله يحكيه
تحجيا منه لنسبة هذا الى سيبويه وانما كان يحكي تنبيها منه على ان كثيرا ممن
يشتغل فيه الجمهور انما يكون في الباطن على خلاف ما يظن **واما** الضبع فالصحيح فيه
الاباحة وان كان ظاهر المذهب فيه الكراهة لما قدمناه في الحج وذكرنا هناك الحديث
الدال على انه صيد وفيه كبش خرجه ابو داود والدارقطني وخرج الترمذي من
حديث خزيمة بن جزء **قال** سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الضبع فقال او ياكل
الضبع احد وسالته عن الذيب فقال احد فيه خير وهذا حديث ضعيف **واما** الثعلب
النمر فظاهر المذهب فيه الكراهة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل لحم

واكل لحمها كل قوله قد بدل
المولف محل الخلاف ما
...

الوحش لما ذكر القول الثالث فرق فيه بين ما يعدوا وما لا يعدوا ونفى العداء من
نفي الافتراس لان العدا اعم من الافتراس واعم منه وذلك يقتضي ان يكون محل الخلاف اعم
مما ذكره المولف محلا قلت هذا غير لازم لان مراده من العدا هنا هو ما كان على
الادمي خاصة فلا يكون اعم من الافتراس ولا مساويا له بل اخص منه وكلا التقسيم
في الافتراس دليل على ذلك **قوله** واما الفيل والضب والقرد فانه ممسوخ ومثلهما
الجواز **ش** هكذا يقع في بعض النسخ ويقع في بعضها عوض ما ذكر واما ما يذكر انه
ممسوخ كالفيل والضب والقرد فظاهر المذهب الجواز لعموم الاية والتحريم بما يذكر انه
ممسوخ ونصور كل واحد من الطريقين ظاهر الا ان وجود الخلاف هكذا منصوص لم اقف عليه
عند غيره في المذهب ولا سيما الضب وعلى تقدير صحة وجود الخلاف فيه في المذهب فالصحيح
اباحته لما اخرجه مسلم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان معه ناس من اصحابه فيهم سعد
فاتوا بلحم ضب فنادت امراة من نساء النبي صلى الله عليه وسلم انه لحم ضب فقال النبي صلى الله
عليه وسلم كلوه فانه حلال ولكنه ليس من طعامي **و** في بعض طرق الحديث لا ادري
لعله من القرون التي مسخت وفي طريق اخر انه لم يلن بارض قومي فاجدني اعافه **و** نص ابن
حبيب على تحريم القرد وحكى ابن شعبان عن بعض اصحابنا جواز ثمنه واكله اذا كان يرعى
الكلا وقال الباجي الاظهر عندي من مذهب مالك واصحابه انه ليس بحرام لعموم الاية ولم
يرد فيه نص يوجب تحريمها ولا كراهة وان كره فللاختلاف العلماء وقال ابو عمر بن عبد البر
لا اعلم خلافا بين العلماء ان القرد لا يوكل ولا يجوز بيعه لانه لا منفعة فيه وقال عن الحسن
وغيره انه كره اكل الفيل لانه ذو ناب قلت وكون الذي يظهر فيه على اصول المذهب
وهو الذي نسبه بعضهم الى المذهب الاباحة وعموم الاية المتقدمة دليل على صحة ذلك
الا ان يوجد في الفيل ما يخصصها **قوله** وفي البغال والحمير التحريم والكراهة والقولان
للمدونة وحكاهما القاضي عبد الوهاب **و** الصحيح التحريم لما في البخاري عن جابر بن عبد الله
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر ورخص في لحوم الخيل وقال ابو
داود واذن لنا في لحوم الخيل وقد تقدم حديث الترمذي في هذا المعنى **و** اما من
كرهها فاحتج بالاية المتقدمة ولما خرجه ابو داود عن غالب بن ابجر قلت يا رسول
الله اصابتنا السنة ولم يكن في مالي ما اطعم اهلي الا سمان حمير والك حرمت الحمر الاهلية
فقال اطعم اهلك سمان حمرك فانما حرمتها من اجل جوال القرية لكن سند هذا الحديث فيه
من تكلم فيه فالمعتمد عليه ما تقدم لصحته ولانه خاص والاية عامة فلا غير واحد من العلماء
الاتفاق على تسوية حكم البغال والحمير في الاكل **قوله** وفي الخيل الى اخره **ش** يعني انه
اختلف في لحوم الخيل على ثلاثة اقوال التحريم وهو ظاهر الموطا وكتاب الصيد الثالث من
المدونة والكراهة حكاها الباجي وغيره عن مالك والاباحة حكاها بعض المتاخرين وبالاول

قال بن عبد الحكم وبالتحليل قال ابو حنيفة والاوزاعي وروي عن بن عباس وبالتحليل قال
جمهور العلماء الشافعي واحمد واسحاق وابو ثور وبن المبارك واختلف عن محمد بن الحسن
بالاباحة والكراهة وحجة الاول ما اشار اليه المؤلف وهو الاستدلال بقوله تعالى والخيل
والبغال والحمير لتركبوها وزينة والاستدلال بها من ثلاثة اوجه الاول ان هذه الاية
[هذه] ذكرت على سبيل الامتنان وذلك يوجب ذكر جميع منافع الحيوانات ومنافعها العامة
والاكل من اعظم المنافع فلما لم يتعرض له مع التعرض له في حق الانعام دل على منعه من
هذا النوع وذلك هو المطلوب الثاني انه سبحانه قال في صفة الانعام ومنها تاكلون فيقتضي
المعمول هذا النفي بغير الحصر فوجب ان يحرم اكل لحوم الخيل قضية للحصر المذكور الثالث
قوله تعالى لتركبوها وزينة وهذا يقتضي ان تمام المقصود من خلق هذا النوع هو الركوب
[من حديث] والزينة تمام المقصود دون غيرهما كذلك واحتجوا ايضا بما خرجه خالد بن الوليد عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال حرام عليكم لحوم الحمر الاهلية وخيلها وبغالها واما من قال بالاباحة
فاحتج بما قدمناه من حديث جابر في كتاب البخاري وابي داود وهو ايضا في غيرهما وهذا
اولى من حديث خالد هذا وصحة حديث جابر وضعف حديث خالد وقال بعضهم على تقدير صحته
فالاقوى انه منسوخ للفظ رخص واذن في الحديث الصحيح وظاهرها المنع واجابوا عن
الاية بانها مكية فلو دلت لما صح الجواب لمعنى … بان تحريم الحمر الاهلية كان
يوم خيبر لوجوده على هذا التقدير قبل هذا واما من قال بالكراهة فيحتمل ان يكون
ذلك لتعارض الادلة **قوله** وفيها الى قوله والاشياء من السباع **ش** هذه المسئلة ذكرها
في كتاب الصيد من المدونة وانما ذكرها المؤلف هنا لانها اشتملت على امور ذكر فيها الخلاف
بالكراهة والتحريم والاباحة وعلى ما لم يذكره كالقنفذ والوبر فساقها هنا تكميلا للفائدة
ومعنى قوله هنا لا احب اي اكره فهو ظاهر في الكراهة لا في التحريم وكذلك نص عليه في السلم
الثالث من المدونة وقد تقدم حديث بن عمر في الضب وخرج مسلم من حديث انس رضي الله عنه
قال مررنا فاستنفجنا ارنبا بمر الظهران فسعوا عليه ولغبوا قال فسعيت حتى ادركتها
فاتيت ابا طلحة فذبحها وبعث بوركيها وفخذيها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتيت
بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبله وهذا دليل على اباحته قال بعضهم وعليه جمهور
الامة وخالف في ذلك عبد الله بن عمرو بن العاص وابن ابي ليلى بالكراهة وجاء في ذلك حديث
ضعيف ان جرير بن انس الاسلمي سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الارنب فقال لا اكلها
انبئت انها تحيض قال بعضهم ان صح حمل على هذا التقذر كما في الضب وخرج ابو داود عن
ملقام بن التلب عن ابيه قال صحبت النبي صلى الله عليه وسلم فلم اسمع لحشرة الارض تحريما
وفسر بعضهم الحشرات فقال مثل القنافذ واليرابيع وشبهها وخرج ايضا عن عيسى
بن نميلة عن ابيه قال كنت عند بن عمر فسئل عن اكل القنفذ فتلا قوله تعالى قل لا اجد فيما

اوحي الي محرما الاية

الي محرما الاية **قال ش** عنه قال سمعت ابا هريرة يقول ذكر عند النبي صلى الله
عليه وسلم فقال خبيثة من الخبائث فقال بن عمر ان كان قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو
هو كما قال **قوله** وفيها ولا باس باكل اليربوع والخلد والحيات اذا ذكي ذلك **ش** هذه
اول مسئلة في كتاب الذبائح من المدونة ولم يسقها المؤلف على ما هي عليه في التهذيب ونصه
ولا باس باكل اليربوع والخلد والوبر اذا ذكي ذلك كله قال مالك واذا ذكيت الحيات
في موضع ذكاتها فلا باس باكلها لمن احتاج اليها فاجاز اكل اليربوع والخلد والوبر اذا
من غير شرط وشرط في اباحة اكل الحيات الحاجة فمن الشراح من حمل المدونة على وفاق بن حبيب
والابهري انها مكروهة والمكروه اذا دعت الحاجة اليه صار من قسم المباح وكان المؤلف
راى انه ليس السبب في الاباحة وذلك ان النفوس في الغالب تنفر عن هذا النوع وتستقذره
فانما تقدم على اكله عند الضرورة اليه اما من تداو وغير ذلك فصار ذلك الشرط مما
جرى مجرى الغالب فلا مفهوم فلذلك جمعها مع اليربوع وما ذكر معه ومن اجاز اكلها راى
دخولها في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الاية والكراهة عند بعضهم خوفا من سمها وقال
الابهري انما كرهت لانها ليست من بهيمة الانعام ولا من الطير ولا من السمك قال بن حبيب
في الحية والفارة وشبههما من دواب الارض مما له لحم ودم تذكيتها بالذبح في الحلق والعقد
بنية الذكاة يعني يفصل فيه بين المقدور عليه وغير المقدور **قال واذن**
عمر بن عبد العزيز لاهل ارحا بذكاة حيات الترياق وقال ربيعة وابو الزناد ذكر
الترياق اشربه ولا تسل وعليك بعمل رجل فان عملته فذلك الحيات والوبر بفتح
الباء من دواب الحجاز واليربوع معلوم وقال بعضهم انه في خلق الفارة الكبيرة الى
الصغيرة وقيل اليربوع من الذكر من الضباب وقال بن حبيب الخلد فارة عمياء تكون
بالصحراء والاجنة قال بعضهم يقال فيها بضم الخاء المعجمة وفتح اللام ويقال فيها بضم الخاء
وكسرها مع سكون … وقد عورض جواز اكلها بما قاله في كتاب الوضوء من المدونة انه
يغسل ما اصاب بولها وفرق بعض الفقهاء بين ما ههنا لا يستعمل النجاسة وما في
كتاب الوضوء يستعملها واجرى بعضهم في الفارة الثلاثة الاقوال التي في السباع
وروي عن عائشة رضي الله عنها انها اباحت اكل الفار **قوله** ويوكل خشاش الارض
وذكر نحو كالجراد **ش** الخشاش بفتح الخاء من الحشاش وهو كالدود والبعوض
وما اشبه ذلك وظاهره الاباحة وكذلك نص في المدونة وغيرها قال الباجي مكروه [انه]
وذهب ابو حنيفة والشافعي الى التحريم ومن اباح تمسك بظاهر قوله تعالى قل لا
اجد فيما اوحي الاية ومن منع زعم انه من الخبائث فيدخل في قوله تعالى ويحرم عليهم
الخبائث واذا قلنا على المذهب فنص في المدونة وغيرها على افتقاره الى الذكاة
وذهب القاضي عبد الوهاب وابو جعفر الابهري الى عدم افتقاره الى الذكاة لانه شرط

الذكاة اللبة والحلقوم وقد عدما **قوله** وفيما وان وقع الخشاش الى اخره ش هذه
المسئلة تقدمت في اول الكتاب وانما يتقرر الاشكال فيها على راي الجمهور الذي يرون الى
ذكاة وهي مفقودة هنا وفي الواضحة مثل ما في المدونة قال فيها وان وقع جراد في قدر
جاز اكله الا ان ذلك بمنزلة الذكاة لها ولا يطرح ما في القدر لانه اضاعة مال ويوكل ما في
القدر معه لانه حلال وكذلك ما مات فيه الخنفسا والذباب من الطعام والشراب
فلا باس باكله وكل ما لا دم له مثل العقرب ونحوها ولا يبيعه حتى يبين ذلك للمشتري
وكذلك الضفدع لا يفسد ما وقع فيه من الطعام واما من لا يرى افتقاره الى ذكاة فلا
اشكال عليه وغلط حتى هنا وما اشبه هذا الموضع تدل على ضعف الشا وبلين معا وقد
تقدم نظيره **قوله** ودود الطعام لا يحرم اكله مع الطعام ش يعني ان الدود الذي
يكون من الطعام كالسوس ودود الخل فانه ما دام متصلا بالطعام لا يحرم اكله لعسر
الاحتراز ونفي التحريم لا يستلزم نفي الكراهة فيحتمل ان يكون مكروها عنده ويحتمل
الاباحة وهو ظاهر كلام غيره والاحتمال الاول اقرب الى الصواب فقد خرج ابو
داود عن انس بن مالك قال اتي النبي صلى الله عليه وسلم بتمر عتيق فجعل يفتشه فيخرج منه
السوس وظاهر الكلام انه يحرم اكله اذا انفصل عن الطعام لعدم الضرورة وهو ظاهر
ولعله من المستقذرات التي تحكي بعض الشيوخ انها لا توكل ويحكي الخلاف عن المذهب
جواز الاكل **قوله** والضفادع من صيد الماء الى اخره ش يعني ولا يفتقر الى ذكاة
كما لا يفتقر صيد الماء الى ذكاة على المذهب وفرق بعض العلماء ان اخذ الحيتان
ذكاتها بخلاف ما يوخذ منها ميتا فانه لا يوكل وفرق اخرون فيما يوخذ ميتا بين
الطافي وغيره فمنعوا اكل الطافي واباحوا ما عداه وانما نبه المولف على الضفادع
لانهما تطول حياتها في البر وفي افتقار هذا النوع الى الذكاة قولان فقد مر
الاشارة اليهما اول الكتاب بقوله والمشهور ان السلحفاة والسرطان والضفدع ونحوه
مما تطول حياته في البر بحري كغيره والقايل بالمشهور ابن القاسم والاكثرون والقايل
بالقول الشاذ ابن دينار ومنع الشافعي وابو حنيفة من اكل الضفدع ولهما ان طبيبا
ذكر ضفدعا في دواء عند النبي صلى الله عليه وسلم فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
قتله **قوله** واما الحلزون فكالجراد ش يعني انه ليس من صيد البحر فيفتقر الى الذكاة
وهذا هو المشهور في الجراد وقيل لا يفتقر الى الذكاة فالقايلون بهذا القول اختلفوا في
مبنى هذا القول فمنهم من قال لانه من صيد البحر كما روي عن كعب انه نثرة الحوت
وقيل لانه ليس له نفس سايلة بناء على ان ما هذا صفته لا يفتقر الى ذكاة ومن قال لا
لابد ان يذكى اختلفوا فقيل ان اخذه ذكاته فيفرق بين ما يوخذ منه حيا وبين ما
يوخذ ميتا وقيل لابد ان يفعل فيه فعلا فان كان هذا الفعل مما يعجل موته فهو

ذكاة باتفاق هولاء وذلك كقطع رووسها والقائها في النار او في الماء الحار وان كان مما
لا يعجل موتها به فظاهر كلام ابن القاسم ان ذلك ذكاة وقال اشهب وسحنون ليس ذلك
بذكاة وذلك كقطع ارجلها واجنحتها والقائها في الماء البارد فان صلق ميتا مع حي
قبل او قطعت ارجلها واجنحتها ثم صلقت معا فقال اشهب يطرح جميعها وقال سحنون
يوكل الاحيا وكل ما ذكر في هذه المسئلة من خلاف فهو موجود في المذهب وكذلك ما ذكر
من وفاق فهو مقصور على المذهب والاقرب ان الجراد من حيوان البر وقد رجع كعب الى ايجاب
الجزاء فيه والاقرب ان قطع رجله واجنحته ليس بذكاة لعدم موته بذلك سريعا
قوله والطير كله مباح الى اخره ش قد تقدم تحريم ذوات الحواصل الا ذا الكلب لنجاسته
واما اباحة ذي المخلب وغيره فلقوله تعالى قل لا اجد الاية والصحيح والله اعلم القول
بمنع اكل ذي المخلب وهو مروي عن مالك لما قدمناه عن صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وعن اكل كل ذي مخلب من الطير **قوله** ولا كراهة في الخطاف
على المشهور ش القولان للمذهب والاصل الاباحة كما تقدم والكراهة قال بعضهم لسبابة
كما قيل في اطلاق الحيوان من غير فايدة وفيه نظر **قوله** واما ذوات السموم الى اخره
ش اما اذا لم يومن سمها فلا خلاف في تحريمها قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم
واما اذا امن سمها فالمشهور الاباحة وقد تقدم ما في ذلك من الخلاف **قوله** وحيوان البحر
كله مباح ش يعني ان جميع حيوان الماء مباح سواء كان له شبيه في البر او سواء كان
شبيهه مباحا او محرما الا ما يقوله الا في الخنزير قال الله سبحانه احل لكم صيد البحر
وطعامه وظاهره للمشهور والحلية لجميع ما ذكر وذكر عن الثوري انه لا يباح منه
شيء الا السمك خاصة وما عداه لا بد ان يذبح وعن الليث انه لا يوكل انسان الماء واما
افتقار حيوان الماء الى الذكاة فقد تقدمت الاشارة الى شيء منه والصحيح انه لا يفتقر
الى ذكاة لحديث جابر في الدابة التي وجدت على ساحل البحر الحديث الطويل بكماله و
وما في الموطا من قوله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماوه الحل ميتته **قوله** وفي الخنزير
البحري الى اخره ش الظاهر الاباحة لانه لو كان لشبيهه مؤثرا للزم طرده فيحرم
انسان الماء وغيره مما له شبيه في البر من الحيوان المحرم على انه اختلف في المذهب
في كلب الماء واما توقف الامام في كتاب الصيد من المدونة وتوقف مالك في خنزير الماء
ان يجيب وقال انتم تقولون خنزير كما قال ابن القاسم وانا اتقيه ولا اراه حراما فحمل
غير واحد هنا التوقف منه حقيقة وقالوا سبب ذلك تعارض عموم قوله احل لكم صيد
البحر وقوله ولحم الخنزير قال الباجي ولا سيما على راي من يقول ان المعتبر في العموم حقيقة
اللفظ من غير التفات الى العرف ومنهم من رأى ان الامام غير متوقف فيه حقيقة وانما
امتنع من الجواب فيه انكارا عليهم لتسميته خنزيرا لغة ولذلك قال انتم تسمونه خنزيرا

يعني ان العرب لا تسميه خنزيرا وانما يفسر الكتاب بلغة العرب لا بالعجم وكلام ابن القاسم صريح في الكراهة **قوله** وفي الحمار الوحشي اذا تانس **ش** يعني ان الحمار الوحشي ما دام غير متانس فهو مباح ولا خلاف فيه فاذا تانس وصار يحمل عليه حتى صار لا شبه بينه وبين الانسي فاختلف المذهب هل يكون ذلك ناقلا له عن الحكم الثابت له بالاصل ولا فقال ابن القاسم لا يكون ذلك ناقلا وحكم له بالاباحة باق وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة وقال مالك لا يوكل لانه الانسي ثم ينظر فيه لما تقوم من حكم حمار الانسي هل هو محرم او مكروه والصحيح والله اعلم قول ابن القاسم ولو كان ينتقل عن اصله بالشبهة لانتقل الانسي عن اصله بالتوحش ولا خلاف ان الحمار الانسي اذا توحش لا يوكل

قوله الالة هو الركن الثالث **قوله** ويجوز بكل محدد الى اخره **ش** ظاهره جواز الاقدام على الذبح لما ذكر من غير ضرورة والذي يجب ان يحرر على شيء مما ذكر لانه الى قوله ولو كان معه سكين وهذا قول المذهب وليس بمذهب ولا خلاف عليه عند من المتاخرين قال في المدونة ومثله في كتاب ابن المواز وابن حبيب ومن احتاج ان يذبح بمروة او عظم او غيره فعل ذلك ولو ذبح بذلك ومعه سكين فانه يوكل اذا فرى الاوداج وفي الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته فقد تضمن هذا الحديث الامر بالرفق بالمذبوح وتضمن الامر بحد الشفرة وذلك يدل على انه لا يذبح بغير الحديد الا عند الضرورة من الرفق والادب وفي هذا الباب ما روى البزار عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ان تحد الشفار وان توارى عن البهائم واذا ذبح احدكم فليجهز **وما روي** عن عمر ان رجلا اضجع شاة يحد شفرته ليذبحها فضربه بالدرة وقال اتعذب الروح الا فعلت هذا قبل ان تاخذها وكره ان تذبح شاة واخرى تنظر اليها قال محمد والسنة اخذ الشاة برفق وتوضع على شقها الايسر الى القبلة وراسها مشرف وتاخذ بيدك اليسرى جلد حلقها من اللحي الاسفل بالصوف وغيره فتمده حتى تتبين البشرة وموضع السكين في الذبح حيث تكون الجوزة في الراس ثم تسمي الله وتمر بالسكين مرا مجهزا من غير ترديد ولا تنخع ولا تضرب بها الارض ولا تجعل رجلك على عنقها **قلت** شبعة هذا الاخير الى السنة فيه نظر مع صحيح مسلم عن انس رضي الله عنه قال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبشين املحين اقرنين ذبحهما بيده وسمى وكبر ووضع رجله على صفاحهما **وروي** عن مالك انه اجاز ذبحها واخرى تنظر اليها لما روي في نحر البدن قال ابن حبيب ولا باس بالذبح بالشفرة **قوله** وفي السن والظفر قولان **ش** يعني انه يستثنى من الالة التي تقدم وصفها السن والظفر فيهما قولان احدهما الجواز بهما سواء

سواء كانا متصلين او منفصلين وهو محكي عن مالك وعن بعض اهل المذهب حكاه المازري ولم يسم قائله واختاره ابن القصار والثاني المنع مطلقا وهو قول مالك من رواية ابن المواز وكان ابن القصار انه حقيقة مذهب مالك وهو مذهب النخعي والحسن ابن صالح والليث والشافعي وجماعة غيرهم الثالث التفصيل فيجوز بهما منفصلين ولا يجوز متصلين ذكره ابن حبيب عن مالك واختاره ابن رشد وهو مذهب ابي حنيفة وروي عن مالك انه كرهه بالعظم بخلاف السن وقال بعضهم انه مشهور مذهبه والصحيح المنع بهما اعني السن والظفر سواء كانا متصلين او منفصلين ويلحق بهما العظم لما رواه رافع بن خديج قال قلت يا رسول الله انا لاقو العدو غدا وليست معنا مدى فقال اعجل وارن ما انهر الدم وذكر اسم الله فكل ليس السن والظفر اما السن فعظم واما الظفر فمدى الحبش لكن قوله اما الظفر فمدى الحبشة ابعضهم انه كالتنبيه على ان التذكية بهما منفصلين لان الحبش انما يذكون بالظفر خفيفا لانهم من الحبش ومن السكاكين يجوز بهما الذبح والحاصل ان المدى المذكوره في الحديث ليس المراد منها المدى الحقيقية وانما المراد منهما انهم يتخذون الظفر بمنزلة المدى **قوله** ان يتوهم القائل في الظفر ان يتهم لم في السن التذكية بها متصلا ومنفصلا ويلحق بهما في المنع العظم سواء كان متصلا او منفصلا والظاهر ان بعضهم ذهب الى هذا **واما العقر** وهو الاجازة مطلقا فبعيد لمخالفة الحديث

قوله الصفة هذا هو الركن الرابع **قوله** ان كان غير الراجح الى اخره **ش** يعني ان الذكاة تتنوع كما قدمنا ثلاثة انواع عقر في غير المقدور عليه وهو الذي تقدم الكلام عليه في كتاب الصيد وغير المقدور عليه يدخله النوع الثاني وهو الذبح والنوع الثالث وهو النحر الا انه ينقسم المقدور حينئذ ثلاثة اقسام فمنه ما لا يجوز فيه الا النحر وهو الابل ومنه ما لا يجوز فيه الا الذبح وهو ما عدا الابل ولو كان طويل العنق كالنعام والبقر ومنه ما له الامران وهو البقر وقال الابهري اذا نحر الفيل جاز للانتفاع بعظمه وجلده وعلله الباجي بما ظاهره انه لا يجوز فيه الا الذكاة فيلحق بالابل وكذا الحق الباجي وغيره بالبقر الخيل عند من يرى اكلها **قال** الطرطوشي ويلحق بها البغال والحمير اذا فرعنا على كراهة اكلها **واعلم** ان الذبح في البقر عند مالك افضل من النحر وكذلك يكون الحكم عنده والله اعلم فيما الحق بها ان كان يرى الحق على جواز الامرين فيهما **والدليل** على اصل هذا التقسيم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى مائة من الابل فنحر منها بضعا وستين بيده ونحر علي ما غبر وثبت انه صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين وقال لابي بردة في العناق اذبحها وجاء عنه عليه السلام انه نحر عن ازواجه البقر وروي عنه ايضا انه ذبح عن ازواجه البقر ووقع عند العراقيين تاويل ابن مسلمة الى جواز ما ينحر ونحر ما يذبح سواء كان لضرورة او لغير

ضرورة **قوله** فان نحر ما يذبح الى آخره **ش** يعني فان نحر ما قدمنا ان حكمه الذبح خاصة او ذبح ما قدمنا ان حكمه النحر خاصة وهو مراده بقوله او بالعكس وكان ذلك لضرورة كما اذا وقع بعير في مهواة فلم يصل الى لبته فذبح او وقعت الشاة في مهواة فلم يصل الا الى لبتها خاصة فنحرت جاز اكل ذلك كله ولا خلاف في ذلك اعلمه وقد قدمنا الان مذهب عبد العزيز وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في تمثيل الضرورة هو المثال الذي يذكره الكثير من المؤلفين ونص ملك على ان الناس في هذه المسئلة لا يعذرون وقال ابو الوليد بن رشد وقد قيل ان الجهل في ذلك ضرورة واظنه يشير الى الخلاف الذي بقوله المؤلف الان قال ابن رشد وقد قيل ان عدم ما ينحر به ما سنته النحر ضرورة وكذلك عدم ما يذبح به ما سنته الذبح **قوله** وبغير ضرورة فالمشهور التحريم وقال ابن القاسم توكل الابل **ش** يعني اذا ذبح ما سنته النحر او العكس لغير ضرورة ففيه ثلاثة اقوال المنع وهو المشهور ونص عليه ملك وابن القاسم وغيرهما واباحة الاكل وهو قول اشهب الثالث **التفصيل** فتوكل الابل اذا ذبحت ومن معناها البقر ان ساواها في الحكم ولا توكل الغنم وما في معناها اذا نحرت وهذا قول ابن بكير قال ابن الحاجب في قول ملك بمنع الاكل انه على الكراهة او على التحريم **قلت** والاقرب قول ابن بكير لان الذبح يتضمن زيادة لانه قطع مجموع الودجين والحلقوم والنحر لا يتضمن الذبح لانه انما يشترط فيه قطع الحلقوم مع ودج واحد وسيأتي ان الاقتصار على ودج واحد لا يجزي بخلاف ذبح الابل لما كان في اعالي العنق بعيدا عن اللبة اوجب ذلك تأخير في خروج الروح بسبب عدم خروج الدم وذلك تعذيب ينتج كراهة هذا الفعل كالتذكية بآلة كالة **قوله** وما وقع في مهواة الى آخره **ش** تقدم قريبا ان مثل هذا يجوز فيه تبديل نوعي ذكاة المقدور عليه بلا اخص ولا خلاف في ذلك ان المؤلف لم يذكر هنا الجواز وانما ذكر انه ان فعل الذبح عوض النحر او بالعكس اكل ومراده ما قلناه وهل يجوز حينئذ ان يذكا ذكاة غير المقدور عليه في ذلك قولان المشهور منعه نص عليه في المدونة وكتاب ابن المواز وغيرهما قال ابن حبيب يجوز ان يؤكل بذكاة غير المقدور عليه من طعن في جنب او نحر وما اشبه ذلك وهو قول الشافعي وخرج ابو داود وغيره عن ابي العشراء عن ابيه انه قال يا رسول الله اما تكون الذكاة الا من اللبة او الحلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو طعنت في فخذها لاجزأ عنك وخرجه بعض من اشترط الصحة وقال بعضهم انه لم يصح ولا يدل على صحة قول ابن حبيب وتقدم في كتاب الصيد شيء من هذا **قوله** ومحل النحر اللبة ومحل الذبح الحلقوم **ش** تقدمت الاشارة الى ان النحر لا يشترط قطع الودجين معا كما في الذبح هكذا قال اللخمي ثم اشار في آخر كلامه الى هذه المسئلة الى ما يقتضي انه لا بد من قطع الودجين جميعا ثم اختلف بعد ذلك هل يختص بالنحر على اللبة دون ما عداها كما قال المؤلف او لا ويجزي فعله فيما بين اللبة والنحر والاول هو مذهب اكثر الشيوخ والباجي

وابن رشد وغيرهما والثاني مذهب ابن لبابة واللخمي **وفي** المبسوط والواضحة ان عمر رضي الله عنه امر مناديا ينادي الا ان النحر في الحلق واللبة واخذ اللخمي ان النحر لا يختص على اللبة وقال ابن رشد انما امر عمر ان ينادي يوم النحر لمن يجهل لهذا لانهم ارادوا بالنحر الذكاة اي الا ان الذكاة في الحلق واللبة وعبر عن الذكاة بالنحر لانه حل عليهم ذلك اليوم الاتري ان ذلك اليوم يسمى يوم النحر لما كان اغلب ما يقع فيه النحر قال اللخمي وقال ملك ما بين اللبة والمذبح مذبح ومنحر فان ذبح يجزي وان نحر يجزي واخذ منه ان النحر لا يختص باللبة قال ابن رشد معناه عند الضرورة في المسئلة المتقدمة اذا لم يجد ان يحكه الا في موضع الذبح تحرم فيه وكذلك اذا لم يجد ان يذبحه الا في موضع النحر ذبحه فيه وهو بين من قوله في المدونة **قلت** وكلام ابن رشد ارجح في المسئلة على انه قد يقال اذ بعدها ذا ما اهو بنا عند الغفه **قوله** وتنحر الابل قياما الى آخره **ش** هو ظاهر مع ما فيه من زيادة وكان الانسب ان يذكر هنا جميع ما ذكرناه هناك **قوله** فان ترك الاستقبال اكلت ولو عمدا على المشهور **ش** يعني ان الاستقبال في الذبح والنحر مشروع فان ترك على سبيل النسيان او في معناه الضرورة والجهل اكلت الشاة وغيرها وان كان عمدا فقولان المشهور جواز الاكل قال في المدونة وبئس ما صنع والشاذ انها لا توكل قاله ابن حبيب وقال ابن المواز لا احب ان توكل وحكاه ابن عمر والشعبي والاقرب هو المشهور لانه لم يأت فيها ما اتى في التسمية **قوله** وان ترك التسمية فكالصيد **ش** تقدم كلامه هنا وما يتعلق به والمنقول في المذهب هنا ان التسمية مطلوبة ابتداء فان تركت على سبيل النسيان لم يمنع ذلك من اكلها وان كان على سبيل العمد فقال ملك وابن القاسم لا توكل وظاهره التحريم وقال ابن الجهم وابن القصار يكره اكلها وقال اشهب توكل الا ان يكون متهاونا وقال بعض شيوخ المذهب هو مذهب الشافعي فيما حكيت عنه ومثل قول ملك قال سفيان الثوري والحسن رضي الله عنهم وحكي عن ابي حنيفة وقال الشافعي توكل مطلقا وحكي عن ابن عباس وابي هريرة وابن المسيب وغيرهم وذهب ابو ثور وداود وجماعة الى ان متروك التسمية لا يوكل مطلقا سواء كان على سبيل العمد او النسيان وقد تقدم في كتاب الصيد حديث عدي بن حاتم وظاهره اشتراط التسمية والباب واحد وكذلك ما تقدم في هذا الكتاب من قوله صلى الله عليه وسلم ما انهر الدم وذكر اسم الله فكل وظاهره اشتراط التسمية **واما** قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه فقد احتج به من اشترط التسمية ومن لم يشترطها فالمشترط تمسك بالظاهر وغير المشترط رأى ان قوله وانه لفسق قرينة في ان المراد به ما اهل لغير الله وكذلك ما قدمناه من حديث مسلم في صفة ذبح النبي صلى الله عليه وسلم الكبش وانه سمى وكبر وليس فيه ما يقتضي الوجوب لاحتمال ان يكون ذلك على الندب

الصحيح من حديث عائشة رضي الله عنها سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له يا رسول
الله ان ناسا من البادية يأتونا باللحم ولا ندري هل سموا الله عليها ام لا فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم سموا الله عليها ثم كلوها وهو محتمل لان يوخذ منه الوجوب وعدمه
وفي الموطا ان عبد الله بن عياش بن ابي ربيعة المخزومي امر غلاما له ان يذبح ذبيحة
فلما اراد ان يذبحها قال سم الله فقال له الغلام قد سميت الله قال له سم الله
ويحك فقال له قد سميت فقال له عبد الله بن عياش والله لا اطعمها ابدا وقال في
المدونة يجوز له ان يحرقه وكان ابن عياش عنده تورع عن اكلها لان ذلك هو الواجب
عليه ومنهم من قال انما ترك اكلها لانه اتهمه لقرينة ظهرت عنده منه قال ابن القا
اسماعيل كان بالمدينة عبيد مجوس فخشي ان يكون هذا العبد ان يكون لم يجد الى
الاسلام **قلت** وقد وقع في المذهب في امام صلى بالناس يجهر فيها فلم
يسمعوه يقرا فسبحوا به فلم يجهر وزعم بعد قراءته انه قد اسر انهم يعيدون ويحتمل
ان يكون من هذا الباب فيتخرج منها قول في مسالة المدونة ويحتمل ان تبطل الصلاة
على تقديره صحة قوله لانه ترك الجهر متعمدا وذلك موجب للاعادة في قول واختلفوا
فيمن استاجر رجلا على ذبح اضحيته وان يسمي التسمية فذبح ولم يسمعه وقال قد
سميت هل يستحق الاجر كاملا او لا شيء له منه وتوكل وقيل له ان يغرمه الذبيحة
والاقرب عندي انه لا يستحق الاجر كاملا وقد عابها عليه **قوله** وان كبر معها فحسن
الراجحه **ش** يعني ان كبر مع التسمية كما قدمناه في حديث مسلم وهذه مسالة المدونة
اختصرها المؤلف ولفظها وليقل بسم الله والله اكبر وليس بموضع صلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم ولا يذكر هناك الا الله عز وجل وان شاء قال في الاضحية اللهم تقبل مني
والا فالتسمية تكفيه وانكر مالك قوله اللهم منك واليك وقال هذه بدعة **قلت**
واجاز الشافعية ان يذكر مع التسمية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم على الغالب
مخصوصة ذكرها واستحب بعض اهل المذهب ان يقول في الاضحية اللهم تقبل من فلان
واجاز ابن حبيب ان يقول اللهم منك واليك وقال بعض الشيوخ انما كره مالك ان
تجعل سنة كالتسمية لا ان يقال في بعض الاحوال وقال بعضهم لا باس ان يقال ذلك
قبل الذبح وظاهر لفظه انه حكاه عن مالك وقال ابن حبيب ولو قال بسم الله فقط او
الله اكبر فقط او لا اله الا الله او لا حول ولا قوة الا بالله من غير تسمية اجزا وكل
تسمية لله ولكن ما مضى عليه الناس احسن ومن حديث ابي داود وبن عبد الله
رضي الله عنهما انه قال ذبح النبي صلى الله عليه وسلم كبشين املحين موجيين اقرنين فلما
وجههما قال اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفا وما انا من المشركين
ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا

اهل

يوم الذبح

اول

اول المسلمين اللهم منك ولك عن محمد وامته بسم الله والله اكبر **قوله** واذا فرى
الاوداج والحلقوم فما تقاف **ش** يعني ان الاوداج اذا قطعها وهما الودجان للحيوان
في صفحتي العنق والحلقوم مجرى النفس والمري مجرى الطعام والشراب **قال**
عياض والناس مجمعون على انه اذا قطعت هذه الاربعة تحت الغلصمة صحت الذكاة
وفي مواضع من هذا التاليف يغاير المؤلف بين لفظي الاتفاق والاجماع مغايرة يغلب
على الظن معها انه اراد بالاتفاق اجماع اهل المذهب مع قطع النظر عن غيرهم وانه
اراد بالاجماع اتفاق جميع العلماء فيحتمل ان يكون لم يطلع على نقل الاجماع في هذه
المسالة ويكون فيها خارج المذهب خلاف **قوله** وان ترك المري صحت على المشهور
ش يعني ان من ترك من الاربعة المذكورة المري وحده فالمشهور صحة الذكاة وهو
مذهب المدونة وغيرها من ظاهرها انه لا رجحان في قطع المري على عدمه لقوله
فيها وتمام الذبح فري الاوداج والحلقوم وروى ابو تمام عن مالك اشتراط قطع
المري وروي ان اعتباره اولى من اعتبار الحلقوم لانه ان كان المقصود من الذكاة
ازهاق النفس بسرعة فذلك فيه اظهر منه في الحلقوم وان كان المقصود اخراج الدم
فلا دم في الحلقوم او فيه دم يسير بالنسبة الى دم المري فظهر ان اشتراطه اولى
من اشتراط الحلقوم **قوله** وان ترك الاوداج جملة لم توكل **ش** يعني اذا لم يقطع
شيئا من الاوداج لم توكل وان قطع المري والحلقوم خلافا للشافعي فقد نقل بعضهم
ان الصحيح انها لا توكل لقوله صلى الله عليه وسلم ما انهر الدم وذكر اسم الله فكل
وان كان الحديث انما جاء لبيان الالة لكن في قوله ما انهر الدم ايماء الى ان اخراج
معتبر في الذكاة وهو في الودجين اظهر منه في بقية الاعضاء الاربعة وقد وقع في
بعض الطرق ما انهر الدم وافرى الاوداج وفي بعضها ما افرى الاوداج وذلك
يدل على صحة ما قلنا **قوله** وان ترك الاقل فقولان **ش** يحتمل ان يريد بالاقل هنا
احد الودجين فتكون المسالة مفروضة في قطع الحلقوم مع احد الودجين وفيه
روايتان عن مالك ويحتمل ان يريد بالاقل اذا حصل القطع في كل واحد من الودجين
ولكنه لم يستوعبهما بذلك بل بقي منهما او من احدهما الشيء اليسير وفي ذلك قولان
للمتاخرين المنع نص عليه القاضي عبد الوهاب وما اليه غيره والاباحة حكاها
بعض المولفين عن ابن محرز والذي في تبصرة ابن محرز لم تحرم ذبيحته وذلك محتمل
للكراهة والاحتمال الثاني اقرب الى مراد المؤلف والاشبه انها لا توكل على الاول
لعدم انهار الدم المعهود وانها توكل على الاحتمال الثاني لان الدم يستوي خروجه
اذا استوعبهما بالقطع واذا قطع من كل واحد منهما ولم يستوعبهما **قوله** وان ترك
قطع الحلقوم الراجحه **ش** يعني انه اذا قطع الودجين لم توكل هذه نصوص المذهب

والمرى

من الذكاة

جه

الاحتمال

قال في المدونة فإن فرى الأوداج وحدها أو الحلقوم وحده لم تؤكل وقال في الرسالة
والذكاة قطع الحلقوم والأوداج لا يجزي غير ذلك وأنكر اشتراط الحلقوم من ثلاثة
مواضع الأول منها أشار المؤلف عن اللخمي وأنا فقد عليه ابن رشد وهو قوله في كتاب
اليه
الصيد من المدونة إذا أدرك الصيد وقد فرى الكلب أو البازي أو السهم أوداجه
فقد فرغ من ذكاته وقال قبل هذا بيسير وإن أدرك المنفوذ مقاتله يضطرب فيستحب
أن يفري أوداجه فإن لم يفعل وتركه حتى مات أكله ولا شيء عليه فلو كان قطع الحلقوم
شرطا في تمام الذكاة لاستحب قطعه كما قال في الودجين **الموضع الثاني** ما قاله
في المبسوط عن مالك إذا ذبح ذبيحته فقطع أوداجها فوقعت في ماء أنه لا بأس بأكله
ولو كان قطع الحلقوم شرطا لما اكتفى بقطع الودجين خاصة **الموضع الثالث** إذا جر
القولين في الغلصمة وذلك أن حد الحلقوم هذا الجوزة التي هنالك فلو كان قطع الحلقوم
شرطا لما أجزأ القطع خارجا في أحد القولين وذلك يقتضي أن قطع الحلقوم مختلف
في شرطيته **وأجيب** عن الأول بأن المراد بالذكاة هو ذكاة الصيد ويكفي فيها
إنفاذ المقاتل وقطع الودجين أحد المقاتل فيكتفى فإن قلت لم لم يكتف بإنفاذ
المقاتل إذا كان في غير الودجين بل استحب له أن يفري أوداجه قلت قصارى
ما يلزم أنه سكت عن المستحب في بعض الأمور وذلك غير ضار له وأيضا فمن
البعيد أن يفري الكلب أو البازي أو السهم مجموع الودجين مع سلامة الحلقوم
فلعله إنما اكتفى بقطعهما لاستلزامه قطع الحلقوم وهذا هو الجواب عن الثاني
وأما الثالث فلازم إلا أن يقال قطع ما فوق الخرزة يتنزل منزلة القطع في الحلقوم
لاتصاله بالحلقوم فلا يلزم عليه الاكتفاء بالودجين خاصة **قوله** وفي قطع نصف
الحلقوم قولان **ش** معناه وفي الاكتفاء بقطع نصف الحلقوم قولان وظاهره أن
الخلاف مقصور على النصف وأنه لو قطع الأكثر كالثلثين لارتفع الخلاف وليس
كذلك بل ظاهر الرواية أن الخلاف إنما هو في اغتفار بقاء اليسير منه ولو كان دون
الثلث فقال ابن حبيب يكفي النصف وقال ابن القاسم إذا ذبح الدجاجة والعصفور
والحمام وجهز على أوداجه ونصف حلقه أو ثلثيه فلا بأس بذلك وقال سحنون لا تؤكل حتى
يجهز على الجميع الحلقوم والأوداج فابن القاسم وابن حبيب متفقان على أن بقاء النصف
مغتفر وقال سحنون لا يغتفر منه شيء البتة وبعض من لقيناه يقول لا يلزم ابن القاسم
الذي اغتفر بقاء نصف الحلقوم في الطير أن يقول مثله في غير الطير لما علم عادة من صعوبة
غير
استئصال قطع الحلقوم في الطير وسهولة ذلك في غير الطير والأقرب عندي اعتبار ذلك
فيما قدمناه لقوله صلى الله عليه وسلم ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل **قوله** ولو لم
يقطع الجوزة الراحزة **ش** هو الغلصمة أكثر الحلقوم من جهة الرأس ثم القطع
أما

أما أن يكون في العقدة نفسها أو فوقها فإن كان فيها نفسها وبقيت منها إلى جهة
الرأس دائرة جاز أكلها ولا يختلف في ذلك لأن الذكاة حصلت في الودجين والحلقوم
وإن بقي في الرأس أقل من دائرة فأما أن يكون النصف أو أقل فأجره على القولين
المتقدمين في الحلقوم وإن كان القطع فوقها فمنع ابن القاسم وأصبغ وسحنون في أحد
قطع بعض
قوليه أكلها وروي عن مالك وأجاز أكلها ابن وهب وأبو مصعب وغيره وأجروا أما
الكراهة فحكاها ابن بشير ولا أعلم الآن لمن تنسب والبحث في هذه المسألة راجع إلى
اشتراط الحلقوم وقد تقدم **وأفتى** بعض القرويين بأكلها للفقير دون الغني وسبب
بسببه **وقد** وقعت هذه المسألة بتونس قبل هذا التاريخ عندنا واشتهر
الأمر فيها جماعة من الفقهاء في جواز بيعها فأشار والجواز بيعها إذ أبين البائع
ذلك قال الشيخ أبو محمد قال بعض شيوخنا إن ذبح الجزار لرجل فأجاز الغلصمة إلى البدن
ضمن الشاة على مذهب مالك وابن القاسم ولا يضمن على قول غيرهما وفي ضمانه عندي
نظر لبيانه موضع غير هذا **قوله** ولو رفع الآلة ثم أعاده **ش** يعني أنه إذا قطع
بعض الأعضاء المشترطة فقطعها في الذبح ثم رفع يده ثم أعاده فأما أن يكون ذلك بعد
طول أو عن قرب فإن كان بعد طول لم تؤكل وهو بين إذا كان عمدا أو بتفريط لأنه في
الفعل الأول نفذ مقاتلها والفعل الثاني ذكاة لمن لا ترجى حياته لنفوذ مقاتله
وأما إن كان عن غلبة وكثيرا ما يجري ذلك في البقر فينبغي أن يجري الكلام فيه على ما
إذا عجز ماء المتطهر وإن كان عن قرب فذكر المؤلف ثلاثة أقوال جواز الأكل وهو
مذهب ابن حبيب واختيار اللخمي لأن أكثر ما طلب الفور فيه أو أكثر ما يطلب فيه يغتفر
فيه التفرقة اليسيرة وقال سحنون لا تؤكل وفيه بعد وروي عنه أنه كره أكلها
وأما التفرقة بين الاختيار واعتقاد التمام فمنهم من يحكيه عن سحنون كما قال
المؤلف ومنهم من يقول إنها متناولة عليه وقال الشيخ أبو بكر بن عبد الرحمن إن
العكس أصوب ولا يجزي المختبر كمن سلم على شك ويجزي معتقد التمام إذا تبين له
خلاف ذلك كما لو سلم من الصلاة معتقد الكمال ثم تبين له خلاف ذلك **وذكر**
أنه عرض هذا الاختيار على أبي الحسن فصوبه **قوله** ولو ذبح من العنق أو من القفا
لم تؤكل ولو نوى الذكاة **ش** أما المنع من أكلها إذا ذبح من القفا فلأنه نخعها
قبل قطع الودجين والحلقوم فيقطع في ميتة وكذلك إذا ذبحها من العنق إلا أن
يتيقن أنه قطع مجموع الودجين والحلقوم قبل أن ينخعها قال في العتبية من
رواية أشهب لا يؤكل ما ذبح من القفا **فأما لو ذبح** وأخطأ فانحرف فإنها
تؤكل ومعنى قول المؤلف ولو نوى الذكاة أي لا تنفعه النية إذا ذبح من القفا
أو العنق لأن الذكاة مركبة من الفعل المخصوص مع نية الذكاة فلا تجزي النية على

انفرادها مما لا يجري ذلك الفعل وجوه اذا عري من النية وكذلك اذا ادبح من القفا في
ظلام وظن انه اصاب وجه الذبح ثم تبين له خلاف ذلك لم تؤكل عليه في النوادر وذهب
جماعة من اهل العلم خارج المذهب الى اباحة ما ذبح من القفا **قوله** وما شك
في موته من الذكاة الى آخره **مك** تقدم في كتاب الصيد ما يقرب من هذا الا ان نقل
المؤلف الخلاف في الشك ليس بصحيح والذي قاله غيره واحد وقدمناه في كتاب الصيد
ان الحيوان اما ان تشقق حياته في حال الذكاة او تظن او يشك فيها والاول الاتفاق
انه يؤكل مما لا خلاف في الثالث انه لا يؤكل واختلف في الثاني على قولين والمشهور
المنع من الاكل والشاذ الاباحة هذا هو الاصل المرجوع اليه وربما وقع في الفروع
ما ظاهره خلاف هذا فيجب رده بالتاويل ان امكن **فيه** ان هذا الاحتمال على السير
الظن او الشك قد يعرض في الصحيحة وقد يعرض في المريضة فاما الصحيحة فيستدل
على حياتها بأحد امرين اما الحركة واما سيلان الدم واما المريضة ان لم يوئس
من حياتها اعملت فيها الزكاة وان ايس منها فكذلك وهو الصحيح وفي مختصر الوقار
انها لا تؤكل وان ذكيت والدليل على صحة الاول حديث جارية كعب بن مالك
وقد تقدم واذا فرعنا على ان الزكاة تعمل فيها فان تحركت وسال دمها اكلت
وان كان سيلان الدم وحده لم تؤكل لانه قد يسيل منها بعد موتها وقيل ان تبرد
فلا يكون دليلا على الحياة بخلاف الصحيحة لحصول موجب الشك في المريضة وعدم
حرياته في الصحيحة وان تحركت ولم يسل دمها فالمنصوص انها تؤكل وخرج عدم
اكلها على المنخنقة واخواتها اذا لم تنفذ مقاتلها وييئس من حياتها هل تعمل
فيها الزكاة وفي ذلك خلاف سياتي ان شاء الله تعالى **فيه** الحركة قد تكون
بطرف العين وركض الرجل وتحريك الذنب وفي معنى الحركة استفاضة النفس
وفي خلقها مما لا يكون عادة الا مع الحياة ولا يحتاج الى حصول جميع انواع الحركة بل
يكفي واحد منها وقال الشيخ ابو الحسن اللخمي ان حركات الاسافل اقوى في الدلالة
من حركات الاعالي لان الحياة كثيرا ما تنعدم من الاسافل قبل الاعالي فاذا وجدت
الحياة في الاسافل كانت موجودة في الاعالي بخلاف العكس وهو ظاهر الا ان يقال
الشرط في صحة الزكاة هو مطلق الحياة سواء كانت في الاسافل وفي الاعالي دون
دها في جميع الجسم فان وجد ما يدل على الحياة صحت الزكاة سواء كانت في الاعالي او
في الاسافل **واعلم** ان المعتبر في الحركات في هذا الباب ما عدا حركة
الاختلاج فان حركة الاختلاج قد توجد فيمن حكم بموته وظاهر كلام اللخمي ان تركه
الاعتماد على حركة الاختلاج انما هو من باب الاولى والاحسن **واختلف** في
الزمن الذي تعتبر الحركة فيه فقيل لا بد ان تتاخر عن الذبح وقيل يكفي وجود الحركة
مع الذبح

قوله والموقوذة وما معها الى آخره ش
مع الذبح وقيل يكفي وان سبقت وهو بعيد
مراده بقوله وما معها اي ما معها في التلاوة قال تعالى والمنخنقة والموقوذة
والمتردية والنطيحة وما اكل السبع فالمراد هذه الخمسة دون ما قبلها وما بعدها
والمنخنقة هي التي اختنقت بحبل او ما في معناه وسواء كان ذلك من فعلها او فعل
غيرها والموقوذة التي ضربت بعصا على ظهرها ثم الحق بها ما في معنى الظهر من اي
جهة كان من الجسم والمتردية هي التي تسقط من مكان عال والنطيحة المنطوحة
والتي اكل السبع هي التي اكل السبع بعضها **وها هنا** الا الذي بها علم التفسير
و اعلم ان ما انفذت مقاتله منها او من غيرها للشيوخ فيها طريقان منهم من
يرى ان الزكاة لا تعمل فيها ولا يحكي الا خلافا منصوصا فيه في المذهب وان الخلاف المنصوص
انما هو خارج المذهب **و** هو ما يذكر عن علي وابن عباس والحسن رضي الله عنهم انها
تعمل فيما دام فيه تحرك وانما يتخرج الخلاف فيه في المذهب من احد قولي ابن
القاسم **فيمن انفذ** مقاتل رجل ثم اجهز آخر عليه هل يقتل الاول او الثاني فمن
يرى قتل الثاني دون الاول يلزمه هنا ان يقول بصحة ذكاة ما انفذت مقاتله وبعضهم
يرى ان هذا الالزام لا يلزم لاحتمال ان قتل الثاني من باب حفظ الدماء لئلا
يجترئ الناس عليها بخلاف الحيوان البهيمي **و** من الشيوخ من يذكر الخلاف في ذلك منصوصا
عليه في المذهب وينسبه لابن القاسم ولعله اخذه مما قدمناه لان بعضهم
ينسبه ايضا في المذهب وينسبه لابن وهب وغيره ولا شك ان المؤلف ما سلك
طريق الاول وسكوته الثانية نظر فان قلت لعل المؤلف سلك طريق الثاني فيكون
الخلاف عنده عاما سواء انفذت المقاتل او لم تنفذ ولكنه يلزم ذلك منها مطلقا
لا تعيين معه فاذا انفذت فالخلاف فيه على ما تقدم واذا لم تنفذ فالخلاف
فيه منصوص عليه في العتبية وغيرها والمشهور عنده فيها ان الزكاة غير
نافذة فيها ما تاول مسئلة المدونة **قلت** لو اراد هذا لذكر فيها ثلاثة
اقوال اعمال الزكاة فيما ليس من حياته سواء انفذت مقاتله او لم تنفذ وعدم
صحة الزكاة في الحالين والتفصيل فيتبع اذا لم تنفذ المقاتل ولا تصح اذا انفذت
المقاتل المشهور الا ان يريد ان الخلاف انما هو فيما انفذت مقاتله خاصة دون
ما ليس من حياته مما لا تنفذ مقاتله فان الزكاة عاملة فيه بلا خلاف ويتاول
ما وقع في العتبية كما تاول ما في المدونة وما الحقه بقبيل التاويل على ما
تقتضيه الروايات هناك على ان ما يليه مسئلة المدونة ومسئلته فان ذلك ظنها
منه ان ذي العقول لا يبقى في الحياة ضعيف الا انزال قوله واحاديثها ما لعيلها انها
لا تعيش لسبب ما ويجزم معه انه لا بقاء في الحياة المستمرة **وبالجملة** ان العلم

هي انحاث

ح

حا

بعد من الحياة بجاد لحن الحياة واستنزاله على صحة فا وبه يقول مالك ما لم يكن
قد نخعها ليس فيه الا ان مالكا خالف بين حكم ما انفذت مقاتله بانخاعه وبين
ما انفرقت عنقه ولم ينقطع نخاعه وهو ابين شيا في ان الحكم عنده يفترق
بين ما يعلم عدم حياته من جهة انفاد مقاتله وبين ما يجوز بقاؤه لذلك بين الاسا
وذلك غير ما حكيناه عن العتبية قبل هذا وغيرها وقد جرى في كلام المؤلف
انفاد المقاتل وهي عندهم خمسة انقطاع النخاع وهو المخ الذي في عظم الصلب وقيد
وقطع الاوداج وخرق المصير وانتثار الحشوة وانتثار الدماغ واختلف قول
مالك في انفراق العنق من غير ان ينقطع النخاع فروى ابن القاسم انه ليس بمقتل لكم
في مسئلة المدونة التي ذكرها المؤلف وروى عنه مطرف وابن الماجشون انه مقتل ومر
الخنزير واختلف ايضا في انشقاق الاوداج من غير قطع فقال ابن عبد الحكم ليس بمقتل
وقال اشهب وغيره هو مقتل والخلاف في هذين الفرعين خلاف في حال واما
كسر عظام الظهر فليس بمقتل قال غيره وان خرق المصير لا يكون مقتلا الا اذا
كان في مجرى الطعام قبل ان يتغير واما ان كان في مجراه بعد التغير فليس بمقتل
والفرق ان الاول لا يحصل الانتفاع بالغذا والثاني يحصل معه ذلك فلم يكن مقتلا (معه)
قال ابن رشد وقد كان الشيوخ يختلفون في البهيمة تذبح وهي صحيحة
صحيحة في ظاهرها فيوجد كرشها منقوبا فقال ولقد اخبرني من اثق به انها
نزلت برجل من الجزارين في ثور فرفع الامر الى صاحب الاحكام ابن مكي فشاور
الفقها في ذلك فافتى الفقيه ابن رزق رحمه الله ان اكلها جائز وان للجزار بيعها
اذا بين ذلك وافتى ابن حمدين ان اكلها لا يجوز وان تطرح في الوادي فاخذها
الاعوان ليرموا بها الى الوادي فسمعت العامة والضعفا ان الفقيه ابن رزق
اجاز اكلها فتالبوا على الاعوان وانتزعوها من ايديهم وتوزعوها فيما بينهم
ودعوا بها لمكانة الفقيه ابن رزق رحمه الله في نفوسهم من العلم والمعرفة قال
ابن رشد والذي افتى به هو الصواب عندي قلت ولقد اخبرني غير واحد
ممن اثق به انه كثيرا ما يعتري عندهم البقر بعض الادواء فيعالج بان يشق على
ما يقابل الكرش ثم يشق الكرش فيخرج حينئذ ريح يكون ذلك سبب برء الثور
او البقرة من ذلك الدا على ان الكرش محل الطعام قبل التغير فينبغي ان ينظر
في ذلك وقد جرت عادة الفقهاء في هذه المسئلة على الاستشهاد بقوله (جا الكلام)
تعالى الا ما ذكيتم هل هو متصل او منفصل واجروا الخلاف الذي فيه منه في
المنخنقة واخواتها اذا ابلغ منها مبلغا لا تعيش معه ولم تنفذ مقاتلها على
هذا الاستثناء وكثير منهم يرى ان ما انفذت مقاتله متفق على عدم اعمال الزكاة

فيه

فيه بل هو اذ ذاك مجمع عليه وان الخلاف المذكور عن علي وغيره لم يصح عنه وقد تركنا
ذلك لما فيه من الاطالة ولانه حظ المفسر وان ذلك بالاتفاق وعين تصحيح ونكتفي في
هذه المسئلة الشهيد على هذا القدر قوله ولو ترامت يده الى اخره ش يعني انه اذا
غاب الحديد بقوة قطعه ولم يقصد ابانة الراس فانها تؤكل وكذلك لو قطع الودجين
والحلقوم ثم تمادى عمدا الا انه في هذا مخطئ تارك للافضل لانه لم يحبس القتلة
وفي قوله لانه نخعها بعد تمام الذبح تنبيه على انه لو اراد تركيبها على هذا
الوجه من اول الامر لم تؤكل هذا ان جعلنا قوله عمدا مقابلا لقوله ولو ترامت (ولو)
يده فتكون العمدية ومقابلها وهو ترامي اليد اجنبيا بعد تمام الزكاة وهو قول
مطرف وابن الماجشون وقال بعض الشيوخ عن مالك في المدونة وقال ابن القاسم
واصبغ تؤكل ولو تعمد ذلك اولا وهو نا قال بعض الشيوخ ايضا ونص المدونة
ومن ترامت يده الى ان ابان الراس اكلت ان لم يتعمد ذلك وقال ابن القاسم (ذبح)
لم يتعمد ذلك في ذبحه وبدا بالحلقوم والاوداج اكلت فتعمد ابانها بعد تمام الزكاة
وكره ابن سيرين ونافع والقاسم وسالم وجابر بن سعيد وربيعة اكلها اذا ذبحها من
موضع الذبح فترامت يده فابان الراس وحكي عن عمر وابنه وروي مثله عن ابن
نافع فيتحصل من هذا ان في المدونة ثلاثة اقوال اباحة اكلها سوا تعمد
ذلك ابتدا او ترامت يده وهو مذهب ابن القاسم واصبغ واحد التاويلين عن مالك
ومقابله لا تؤكل فيهما وهو قول ابن نافع والمفصل بين ان يبتدئ ما به بعد
الزكاة فتؤكل او ينتهي ذلك ابتدا فلا تؤكل وهو قول مطرف وابن الماجشون
واحد التاويلين عن مالك وهو اقرب الى الصواب والبحث فيه يقرب من البحث
فيمن امر بمسح راسه فغسله ومعنى قوله يؤكل ما قطع منها بعد الذبح اي ان
التمادي على القطع في العنق على سبيل العمد حتى يبين الراس بعد تمام الزكاة (تمام)
كقطع عضو من اعضائها بعد تمام الزكاة فكما لا يضر قطع عضو من اعضائها
وان كان مكروها بل يؤكل جميعها كذلك لا يضر التمادي عمدا على قطع العنق بعد
تمام الزكاة وهو ايضا انما يتم اذا كانت العمدية بعد تمام الزكاة لا فيما اذا
قصد الى قطع العنق في اول الزكاة وروي عن عطا انه قال فيما يقطع من الشاة
قبل ان تبرد انه كل ذلك العضو وقال عمرو بن دينار ذلك العضو ميتة وهو مخالف
لما عليه الجمهور ولما ذكره المؤلف من قوله وكره تعمده قبل موتها الراس قوله
وذكاة الجنين بذكاة امه ح جرت عادة المؤلفين بنقل لفظ الحديث اذا كان
صريحا او ظاهرا فيما يريدونه ويحتفظوا بذلك اللفظ ولم يغيروه ولا سيما اذا
كان اللفظ مختصرا والمؤلف من شانه الاختصار فلذلك عدل عن عدول المؤلف

عن نقط الحديث وهو ذكاة الجنين ذكاة امه الى ان دخل حرف الجر على الخبر و
ان لفظ ذكاة في الحديث اعني اللفظة الثانية تنقل منصوبة ومرفوعة وان كان قد
انكر بعضهم ان تكون ثم رواية بالنصب وزعم ان الروايات متفقة على الرفع فعلى
رواية النصب قال ابو حنيفة يفتقر الجنين الى ذكاة مستقلة وتكون تلك الزكاة
مثل ذكاة امه لانه زعم ان التقدير هكذا ذكاة الجنين ان يذكى ذكاة مثل ذكاة
امه ثم حذف الفعل ومعموله ونعت المفعول وهو مثل واقيم المضاف اليه مقامه
وانكر ذلك اهل المذهب وغيرهم ممن وافقهم وردوه من ذلك حذف الموصول وبعض
صلته وذلك انه والفعل بعدها وذلك لا يجوز قالوا وانما النصب على اسقاط
حرف الجر وهو في كما قال سعيد بن المسيب ذكاة ما في بطن الذبيحة ذكاة امها والبا
ويجوز التقدير ذكاة الجنين حاصلة في ذكاة امه او بذكاة امه فاشار المولف بان
الجر هنا كالجواب عن مقالة الخصم **و**اما رواية الرفع فهو المتمسك بها اهل المذهب
وحملوا الكلام على حقيقته وبان وجها المخالف على ان ذلك من باب ما نزل فيه الخبر
منزلة المبتدا كقوله زيد زهير وعمرو حاتم وذلك عيسى بن مريم قول الحق على قراءة
من رفع وعيناك عيناها وقال اهل المذهب ان مثل هذا انما يقع في باب
التشبيه وهو مجاز وشرط الحمل عليه حصول القرينة ورد الخصم ان القرينة هي
قوله اولا ذكاة واخبر عنه بقوله ذكاة امه يعني ان ذكاة الجنين مثل ذكاة
امه ولو اراد ما قلتم لقال ذكاة الام ذكاة لجنينها **واجيب** بمنع صلاحية
ما ذكره للقرينة وبتقدير المنع فيه وجود الاحتمال الا ترى ان اللفظ محتمل للوجهين
كما قررنا **و**اجاب بعضهم بانه من تقديم الخبر وان الاصل ان يقول ذكاة امه
ذكاة الجنين قال بعض المحدثين احاديث هذا الباب ضعيفة كلها والصحيح
الموقوف منها على ابن عمر وخرجه مالك في الموطا **ونصه** كان ابن عمر يقول
اذا نحرت الناقة فذكاة ما في بطنها ذكاتها اذا كان قد تم خلقه ونبت شعره
فاذا خرج من بطن امه ذبح حتى يخرج الدم من جوفه وقد تضمن ايضا تمام
الخلق ونبات الشعر وقال الشافعي لا يشترط نبات الشعر وظاهره انه يكفي
الاكمال الخلقة وهو مذهب الثوري وابي يوسف والاوزاعي وروي قول مالك في
اشتراط تمام الخلق ونبات الشعر عن جماعة منهم علي وابن عمر وابن المسيب
وابن شهاب ومجاهد وطاوس والحسن وقتادة وقال عبد الله بن كعب بن مالك
كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون اذا اشعر الجنين فذكاته ذكاة
امه قال اهل المذهب ولا بد من اجتماع تمام الخلق ونبات الشعر ولا يكفي احدهما
قوله ولو خرج حيا الى اخره يعني انه اذا خرج الجنين حيا انفرد بحكم نفسه

نفسه ولم يوكل الا بذكاة مستقلة فان لم يدرك حتى فات بنفسه فلا يخلو ان يترك
اختيارا حتى مات او يبادر فيموت والاول لا يوكل ووجهه ظاهر والثاني فيه قولان وظاهر
كلامه ان القولين بالاباحة والتحريم ونص ابن حبيب على ان ذكاة مثل هذا مستحبة
وهو قريب من الاباحة وحكى ابن المواز عن مالك انه ان استهل بنفسه كره اكله
وفي المبسوط عن مالك ايضا اذا خرج يتحرك فيستحب ذبحه فان استهل بنفسه فلا باس
اكله فان صح وجود القولين كما فهمنا عن المولف كان هذا قولا ثالثا والاول القول
بالتحريم اذا فات بنفسه انما هو ليحيى بن سعيد وكذا اذا خرج ميتا او ابعد
عليه ولم يدرك والاقرب قول مالك في المبسوط لان غرض المسالة فيما علم انه لا يعيش
بعد خروجه فصار منسحبا عليه واستغنى ذكاته لان ما خرج عنه حي يستحب ذلك
فيه فهذا احرى وكره اكله اذا فات بخلاف يحيى بن سعيد فيه هذا ما التقت كتبته
ثم رايت ابن عبد الغفور نقل عن ابن كنانة انه اذا استخرج حيا وكان مثله لا
يعيش لو ترك لم يحل ذكي او لم يذك قال ونحوه لابن القاسم **فيتحصل** في
المسالة اولا قولان احدهما انه لا يقبل الزكاة والثاني انه يقبلها واذا قلنا
بالثاني ففات بنفسه ففي اباحة اكله وتحريمه وكراهيته ثلاثة اقوال قالوا
واذا شك في دوام حياته بعد الخروج فحكمه حكم ما يغلب على الظن دوام حياته
فيفتقر الى ذكاة والا لم يجز **و**اما ان القته الشاة او غيرها حيا فنص ابن القاسم
واليه يرجع كلام مالك وابن كنانة واصبغ وابن حبيب ان كان مثله يحيى
اكل بعد ذكاته وان علم انه لا يحيى او شك في ذلك لم يوكل وان ذكي وذلك انه
اذا زايل امه قبل ذكاتها صار مستقلا بنفسه فان رجيت حياته اعتبر فيه
ما يعتبر في ساير الحيوان من الزكاة وان لم ترج ذكاته لم تنفع فيه الزكاة لانها
مشروطة بان تقع في حي **قوله** واما ما لا نفس له سايلة الى اخره فقد
تقدم الكلام على كيفية ذكاة الجراد وما في معناه واما الحلزون فكالجراد

الضحايا

قوله الاضحية
قال الاصمعي فيها اربع لغات اضحية بضم الهمزة وكسرها والجمع فيهما
اضاحي بتشديد الياء وبتخفيفها والجمع ضحية على فعلية وجمعها ضحايا واضحاة
والجمع اضحى كما يقال ارطاة وارطى ويقال في جمعها ايضا اضاحي **قوله** وفي
وجوبها قولان ظاهر كلامه ان القول الثاني مستحب او سنة مطلقة
والقول بانها مستحبة وليست بسنة حكاه بعض المتاخرين ولم يسم قايله
ولعله اخذه من لفظ المدونة كما فعل المولف والقول بانها سنة هو مذهبه
في الموطا وفي كتاب ابن المواز وهو الذي يناظر عليه اصحاب الخلاف من اهل المذهب

وبن عمر عيبر وأحد أنه المشهور او الاشهر وبن عمر بعضهم انه متفق عليه في المذهب
وما وقع من الالفاظ التي تدل على الوجوب محمول على ما سياتي وبالجملة
ان في نقل المذهب في هذه المسألة ثلاث طرق للاشياخ منهم من يحكي ان المذهب كله
على انها سنة وما وقع في الروايات مما ظاهره خلاف ذلك فمؤول ومنهم
من يحكي ان المذهب على قولين احدهما وهو المشهور انها سنة والثاني انها واجبة وهذه
الطريق اقرب الى نصوصهم والذي عليه الاكثر والطريق الثالث ان في المذهب
ثلاثة اقوال هذان القولان وقول ثالث انها مستحبة **و**القول بانها سنة هو
مذهب ابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وابن عباس وبلال وابي سعيد الخدري وسويد
ابن غفلة **و**من التابعين سعيد بن المسيب وعطا وعلقمة والاسود وذهب اليه
الشافعي واحمد واسحاق وابي ثور **و**القول بانها واجبة ذهب اليه ربيعة وابو حنيفة
والاوزاعي والليث والثوري واختلف عن مالك وابو هريرة **وفي** صحيح مسلم عن
البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اول ما نبدأ به في يومنا
هذا ان نصلي ثم نرجع فننحر فمن فعل ذلك فقد اصاب سنتنا ومن ذبح فانما هو لحم
قدمه لاهله ليس من النسك في شيء وكان ابو بردة قد ذبح فقال عندي جذعة خير
من مسنة فقال اذبحها ولن تجزئ عن احد بعدك وقد تمسك من قال بانها سنة بقوله
صلى الله عليه وسلم من فعل ذلك فقد اصاب سنتنا وتمسك من قال بالوجوب بقوله
صلى الله عليه وسلم اذبحها ولن تجزئ عن احد بعدك واجاب الاول بان قوله اذبحها وهو امر
فيحمل على الوجوب والثاني بان لفظ الاجزاء انما يستعمل في الوجوب ولكل واحد من
المذهبين طرق كثيرة وفي ايرادها واسولتها واجوبتها طول لسائله **قوله** لان
فيها يستحب لمن قدر ان يضحي الى اخره **ح** فكانه يشير الى القولين بالوجوب وسقوطه
في المدونة وهو يوهم الا وجود لهما ولا لواحد منهما في غير المدونة فاما السقوط
فمن قوله يستحب وهو نص في عدم الوجوب وظاهر في انها فضيلة لا سنة كما تقدم
نقل هذا القول واما الوجوب فانما اخذ من المدونة ايضا من قول ابن القاسم
كما اشار اليه المؤلف تخريجا ونقا وثبتا ومنهم من قدح في التخريج ايضا فان كثيرا ما
يطلقون التأثيم في ترك السنن وربما ابطلوا الصلاة بترك بعض السنن وكذلك
ايضا يقولون في تارك بعضها يستغفر الله كما قال ذلك في المدونة في تارك الاقامة
والسورة التي مع ام القرآن **والحاصل** ان الاستغفار والتأثيم في الفاتحة
ليس مقصورا على ترك الواجب او فعل المحرم بل اعم من ذلك كما في الصور التي
ذكرنا فلا يدل على الاخص الذي هو ترك الواجب وبعضهم ياخذ الوجوب من المدونة
من قوله والضحية واجبة على كل من استطاع واخذ الوجوب ايضا من قول ابن حبيب

ان

والضحايا

والضحايا بأ نعني الحلال سنة واجبة وتاركها ماثوم وهو في الاخذ منه والاعتراض
عليه كقول ابن القاسم المتقدم وفي الموازية في تارك ذبح الضحية حتى زالت ايام
النحر قد اساء في تعريبه وقال انه خير كثير في نسيانه وهو ايضا من نوع ما تقدم تخسر
اختلف العلماء بلوم تعريبه وجوبا هل هي افضل من الصدقة ام لا **فقال في**
المدونة ولا يدع احد الضحية ليتصدق بثمنها وكذلك قال ابن حبيب هي افضل من الصدقة
وان عظمت الصدقة فقال مالك من الصدقة افضل ولعل هذا الخلاف ينبني على الخلاف
انها سنة او فضيلة **قوله** ونجتنب بالتزام اللسان الى اخره **ح** لما ذكر قبل وبل
مسألة المدونة كان اوجبها تكلم هنا على ما ذا تجب به الاضحية حتى يفرق بين القولين
غيره ابن وجعلوا من ثمرة الخلاف جواز البيع او عدمه ولزوم البدل ان طرا عيب
او الموت **واعلم** ان مراد المتقدم حيث من هذا الوجوب او الايجاب هو ما
يوجبه المكلف على نفسه ويلزمه اياها والفرق بين ما اوجبه الشرع او نذره
اليه على الخلاف المتقدم في حكم الاضحية وبين ذلك ان متعلق الوجوب فيما اوجبه
الله تعالى هنا هو امر مطلق وهو ذبح شاة يوم العيد سليمة من العيوب
ومتعلق الوجوب فيما اوجبه المكلف على نفسه امر معين كالتزامه ان يضحي
بشاة معينة وهو مغاير للاول يؤخذ كل واحد منهما بدون صاحبه واذا عرفت
هذا تبين لك ان مراد المؤلف من تشبيه هذا التعيين في الاضحية بالتقليد والا
شعار في الهدي هو ان هذا التعيين يمنع من جواز ابدال هذه الاضحية بغيرها
ويقوي هذا قوله باثر هذا الكلام واذا اوجبها جاز ابدالها بخير منها
لا ان مراده التشبيه انها تجزيه اذا الفاها اعيب قبل الذبح وبعد التعيين كما
يجري ذلك في الهدي بعد التقليد والاشعار والعرف ظاهر لان التعيين في الهدي
ليس مما اوجبه المكلف على نفسه وانما هو شيء امر به المكلف وتعين بسببه
الهدي فصار من اجل ذلك كانه وجب عليه معينا والاصل في المعينات عدم لزوم
الخلاف **واما** التعيين في الاضحية فانما جاء من سبب المكلف والتزامه
فلا يرفع ما طلب منه الشارع فعله يوم الاضحية من ذبح شاة سليمة من العيوب
وبهذا يزول عنك ما يستغرب به بعضهم هنا ويقول ان القول بانها تتعين
بقول ونية مخالف للمدونة **وبذكر** مسألة ما اذا اضجع الضحية للذبح
فاضطربت فانكسر رجلها او اصابت السكين عينها فقالوا انها لا تجزي
ويقول يلزم على قول من قال انما تتعين بالنية انها تجزي هنا لانه لا نية اقوى
من اضجاعها للذبح **وهذا** لا يلزم لانا بينا ان المعتبر في البابين مفترق
وانما بسببه التعيين في الاضحية ما لو الخطأ هو وطأ من امرأته فقبل ان ينوي العود ه

اشترى رقبة بعينها ان يكفر بها عن ظهاره والزم ذلك بلسانه فاصابها عيب قبل ان
يعتقها فانها لا تجزى لان الذى نذره الزمه انما هى تبتيلها فى حال كونها
سالمة من العيوب والتزامه عتقها قبل ذلك عن ظهاره ليس بمسقط لما اوجب
الشرع عليه وكذلك القول فى الاضحية **وابين** من هذا ان لو اشترى بعيرا بعينه ان
يجعله هديا عن نحو الميقات مثلا وتلفظ بذلك ثم اصابه عيب قبل تقليده
واشعاره فانه لا يجزيه لان ذلك التعيين ليس مما طلبه منه وانما هو شىء اوجبه على
نفسه وهذا معنى الوجوب فى كلام المتقدمين عندى وظاهر كلام المؤلف وغيره
واحد من المتاخرين ان الوجوب والتعيين عندهم على خلاف ما قلناه ولذلك قال المؤلف
فيهما اى فى التزامه باللسان وفى التزامه بالنية عند الشراء الا ان المؤلف يزعم
ان المعروف انها تتعين وغيره يزعم ان المشهور انها لا تتعين وهو ظاهر المدونة
عندهم قال القاضى اسماعيل وهو احد من يقول ان الضحية تتعين بالنية والقول
ولو ان رجلا اضجع اضحيته فذبحها قبل صلاة الامام لوجب عندى ابدالها لانه حين
اضجعها فذبحها قبل ان يقطع اوداجها فقد اوجبها الضحية بالنية والفعل فقال
ولو ان رجلا اشترى اضحية بلسانه فقد اوجبها اضحية لم يجز عندى ان يبدلها ولا
يجز منها شيئا لانه قد اوجبها بالنية **قلت** اما قوله فى هذه وظاهره انه
لو جاز ان يبدلها لبطل التزامه وذلك مما لا يسوغ لانه من نذر **الطاعة** واما
قوله فى الاول بايجاب البدل ففيه نظر وينبغى ان يجرى على الخلاف فى [illegible]
المعين لان هذا قد التزم ان يضحى بمعين فاذا كان ذبحه قبل الامام متعمدا اوجب
عليه البدل وان كان على سبيل الخطا فالاقرب الا شىء عليه **و**معنى قول المؤلف
بالتزام اللسان اى مع النية واما التلفظ باللسان من غير نية فلا عبرة به وكذلك
النية على انفرادها اذ لم يصحبها لفظ ولا فعل يقوم مقام اللفظ ولذلك
قال المؤلف او بالنية عند الشراء **قوله** وبالذبح **هو** معطوف على اول كلامه
اى انها تجب بالتزام اللسان او بالنية عند الشراء وبالذبح **قوله** واذا لم يوجبها
الى اخره **يعنى** انه كان عنده ان الراجح فى المذهب والمعروف انها تتعين بما ذكر
فتجب به وان ذلك فيها كالتقليد والاشعار فى الهدى وحكم الهدى فى اعتبار جواز
البدل وغير ذلك قد تقدم فى كتاب الحج فالضحية بعد وجوبها تعطى احكامها اذا لم
يوجبها بشىء مما ذكر فاذا لم يوجبها جاز ان يبدلها بخير منها لا بدونها وسكت
عن حكم ابدالها بمثلها وحمله فى المدونة مثل اذا ابدلها بخير منها فقال وله ان
يبدلها بمثلها او بخير منها فساوى بينهما فى الاباحة وينبغى ان يكون ابدالها
بخير منها مستحبا ومعنى قول المؤلف ولعله على الكراهة ونعم منعه ابدالها
بدونها

بدونها انما هو على الكراهة واستدل على الكراهة بقوله والا فمقتضاه جواز الترك
اى وان لم يكن هذا معنى الكلام فمقتضى المذهب جواز ترك الاضحية راسا بناء على
ان ظاهر المذهب من القولين المشهورين عدم وجوب الاضحية وذلك مستلزم
لاجازة بدلها بدونها قطعا وايضا فانها اذا لم تتعين وجاز بدلها بخير منها او
بالمساوى فلا مانع من بدلها بدونها اذا كان فى ذلك الدون قدر الواجب فى الاجل
وهو الظاهر فى اللفظ الا ان لفظ المدونة الظاهر فى المعنى من كلام المؤلف على ما
جرت به عادة المذاكرين فى فهم المدونة وعندى انه فى المدونة لم يصرح بالجواب
فى هذا القسم لان لفظ التهذيب **قلت** فان باعها واشترى دونها ما يصنع بها
وبفضلة الثمن قال قال مالك لا يجوز ان يستفضل من ثمنها شيئا والكلام من بيت الزى
جاء فى مثل هذا يحتمل ان مالكا تكلم على من عين ثمنا يشترى به اضحية ثم
اشترى بدون ذلك الثمن واستفضل بقيته ويحتمل ان يكون تكلم على ما اذا باع
اضحية واشترى ببعض ثمنها وفضلت له فضلة الا ان الاول اظهر وفيه **حديث**
حكيم بن حزام الذى اشار اليه فى المدونة والعتبية وذكره ابن حبيب ولاجل
هذا الاحتمال اختصر البرادعى المسالة على لفظ السؤال والجواب وهكذا الغالب
من حاله اذا كان الجواب محتملا يختصر المسالة على ذلك لا على ما يفهم ولم يجز ان
بيان الكراهة عند مالك حاصلة فى ذلك القسم على الاحتمالين معا واما على الا
حتمال الثانى فظاهر واما على الاول فلانه اذا كره ان يستفضل من الثمن الذى
اخرج ثمنا للاضحية قبل ان يجره بيع الاضحية ليستفضل من ثمنها احرى لانه اقوى
فى تعيين القربة **هذا** ما يتعلق بلفظ المدونة وكلام المؤلف الا ان الظاهر
فى النظر جواز الاستفضال فى مثل قضية حكيم بن حزام ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعثه ليشترى له اضحية بدينار فاشترى اضحية فاربح فيها دينارا
واشترى اخرى مكانها فجاء بالاضحية والدينار الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ضح بالشاة وتصدق بالدينار وهذا الحديث وان علله الترمذى
بالارسال الا ان المرسل عند اهل المذهب حجة **والاظهر** من مقاصد الناس فى مثل
هذه الصورة انما هو تفصيل الاضحية لا صرف مجموع الثمن فى اضحية فيجب الحمل
على ذلك حتى يظهر جدا بخلافه **واما** كراهة الاستفضال التى فى مسالة المدونة
فلا تستلزم الرجوع فى بعض ما نوى به القربة ونظائر هذا مكروهة الفقهاء
وفى العتبية اذا اشترى اضحية ثم تركها واشترى افضل منها فاتا يوم النحر
والاولى باقية فانه يذبح الافضل منهما كانت الاولى او الاخرة قال بعض
الشيوخ كالمتمم لمسالة المدونة فان باع الاضحية واشترى افضل منها بدون

الثمن تصدق بما استفضل من الثمن وبما زادت قيمة التي باع على التي ضحى بها وان
اشترى افضل منها او مثلها باقل من الثمن الذي باع به تصدق بما استفضل من الثمن
وان اشترى دونها بمثل الثمن او اكثر تصدق بما بين القيمتين لا اكثر منه والصدقة
في جميع هذه الاقسام مستحبة وهو منصوص لابن حبيب في بعض الوجوه ولبعضهم
في الرواية خلاف لبعض ما ذكر هذا الشيخ **قوله** فلو مات استحب لورثته ذبحها او ما
اوجبه **ش** يعني ان من مات عن اضحيته اشتراها ولم يذبحها فلا يخلو اما ان يكون
اوجبها اضحية على ما تقدم واما الا يكون اوجبها فان لم يكن اوجبها بل اشتراها
على ان يضحي بها فان ذلك لا يجب على الورثة وانما يستحب لهم انفاذ ما قصد الميت كما
في ساير القرب التي مات ولم يفعلها قال بعض الشيوخ ولا خلاف في ذلك وان مات
بعد ما اوجبها اجرى الحكم فيها على ما تقدم في صحة هذا الايجاب وانه كالتقليد
والاشعار في الهدي فيلزم الورثة ذبحها عند القائل بذلك ولملك في المختصر وكتاب
الموازية من مات عن اضحية قبل ان تذبح فانها تورث **و** في النوادر عن اشهب اذا مات
عن اضحيته وهي حية فلا يضحى بها عنه وهي ميراث وكان ظاهر هذا خلاف الا انه
لا يبعد تاويله على ان اراد نفي الوجوب ويمكن ان يبقى على ظاهره لان في امرهم
بذبحها عنه الضحية عن الميت قبل ان يخاطب بها **قوله** ثم في جواز قسمتها الراجح
ش يعني انه اذا مات بعد ما اوجبها اضحية وذبحها الورثة عنه او استحب
لهم ذلك ففعلوه او مات بعد ان ذبحها فاختلف هل يقسمونها بينهم كالميراث
وهو مذهب ابن القاسم او ياكلونها جميعا من غير قسمة وهو محكي عن ملك واشهب
واختيار سحنون وقال ابن حبيب ان شاؤوا اقتسموها لانهم يرثون منها ما كان لهم
ثم ينهون عن بيع انصبائهم منها وان شاؤوا اجتمعوا على اكلها وذلك بعد ان
يطعموا منها كما كان يطعم قال وهكذا فسر لي مطرف وابن الماجشون عن ملك
وما قال ابن حبيب في هذا راجع الى قول ابن القاسم لانه لا خلاف في جواز اجتماعهم
على اكلها وانما الخلاف في جواز القسمة **قال** المؤلف بناء على ان القسمة
تمييز حق او بيع يعني فان قلنا انها تمييز حق جاز ان يقسموها اذ لا يترتب على
ذلك محظور وان قلنا انها بيع منع قسمتها لامتناع بيع لحم الاضحية في قول الوارث
وهذا الاجرا صحيح **و**كذا الرّاشنا اليه في الرواية الا ان القول بان القسمة بيع في
قسمة القرعة ضعيف جدا على ما يتبين في موضعه ان شاء الله تعالى **و** اعلم ان
ظاهر كلام المولف وغيره من المتاخرين ان الورثة قال ملك اذا مات وقد ذبحها
يعني الاضحية كانت لاهله ياكلونها ولم تبع قال ابن رشد يريد لاهل بيته يا كلونها
على ما كانوا وورثته كانوا او غيرهم حمل ابن رشد كلام ملك على ظاهره ولا يبعد ان
يريد با لتا ويل الا ما
قاله المولف وغيره

تنبيه

كتاب

مذهب

ح ... يختص بها دون ... ابن رشد ... ان ... ورثته ... على ... ومن ... رواية ... منه ... قال

وغيره **قوله** وتباع مطلقا في الدين كما يرد العتق والهدي **ش** مراده بقوله
مطلقا انه سوا مات قبل ان يوجبها او بعد ما اوجبها ولا يدخل فيه ما اذا مات
بعد ذبحها لان ذلك لم يجر له ذكر في كلام المولف وانما الحقناه بكلامه في الفرع
الذي قبل هذا تكميلا للفايدة هناك ولانه الفرع الذي ذكره المتقدمون فيه القولين
السابقين واما في هذا الفرع فلم يدع اليه ضرورة بل ذكره مخل بفهم كلام المولف
ومخالف في الروايات نص عليه ملك في المختصر وكتاب ابن حبيب ونص عليه ابن القاسم
في العتبية الا ان ذلك مشكل وكان ينبغي ان يتعلق حق الغرماء بلحمها كما يتعلق
دينهم بها وهي حية ولتشبيهه من تشبيه لحمها بام الولد بعيد لان ام الولد انما سقط
حق الغرماء فيها لان من احاط الدين بماله ليس ممنوعا من وطي جاريته ولا من
شراء جارية للوطي ولا من النكاح فكما لم يمنع من ذلك وفعل ما يجوز له كان الحمل
مقصودا لانه من اثار ما اذن له في فعله بخلاف العتق واما شراء الشاة للاضحية
ممنوع منه في حق الغرماء فينبغي ان يردوا فوات الشراء بالذبح اولى **قوله**
وما اجزته عن عيب لا تجزي به صنع به ما شاء **ش** ويقع في بعض النسخ صنع بها على
التثنية ولا خفا على الاول ان المراد به ارش العيب خاصة وان المراد على الثاني
ارش العيب والشاة نفسها **فاما** الارش فلا فرق بين ان ياخذه قبل الذبح ان
اطلع عليه او بعده **و اما** الشاة فهل يصنع بها ما شا لانها لم تجزه اضحية
او لا يجوز له بيعها لانه خرج مخرج القربة وهذا الثاني قول ملك في الواضحة والاول
منقول عن اصبغ وهو ظاهر كلام غير واحد من المتاخرين **و من هنا** المعنى
اذا ذبحت الضحية يوم يوم الاضحى قبل ذبح الامام **قال** ابن القاسم لا يجوز
ان تباع وان كان لا تجزي لقول النبي صلى الله عليه وسلم لابي بردة في العناق هو خير
نسيكتك فسماها اجزاء ولم يجزه نسكا والنسك لا يجوز بيع لحمه واشار
غيره من الشيوخ الى عبر هذا وان النبي صلى الله عليه انما سماها مما لم يجزه نسيكة
لان ذابحها قصد الى ذلك ونيته لا ان الشرع جعلها نسكا الذي ترا الى قوله صلى الله
عليه وسلم ومن ذبح فانما هو لحم قدمه لاهله ليس من النسك في شي فلو امتنع
بيعه لكان في شي من النسك وهو خلاف نص الحديث ونص ابن القاسم ايضا على
منع بيع ما ذبح من الاضاحي يوم التروية وانكره ابن رشد بعد تسليمه مذهب ابن
القاسم وهو ظاهر ايضا ويتعلق بقول اصبغ ومن وافقه ما اضطرب فيه شيوخ
الاندلسيين **و**هو من اشترى شاة ليضحي بها فوجدها عجفا لا تنقى هل له
في ذلك مقال ان يردها مذبوحة ان شاء وليس له ردها وياخذ قيمة العيب
خاصة الى غير ذلك من الاقاويل اخرنا عنه خشية السامة **قوله** وعن عيب تجزي

الى اخره *ش* يعني ان الارش اذا اخذ عن عيب وذلك العيب لا يمنع الاجزاء فاما ان يكون قد اوجبها اولا والاولى يصنع بالارش ما يصنع بالثمن من اكل وصدقة وما في معنا هذا الظاهر قوله فكلحمها والثاني فيه قولان احدهما انه مثل ما لو اوجبها احتياطا لانه ممنوع من ابدالها الاجزى منها على ما تقدم والثاني انه يفعل به ما شاء لان المامور به قد حصل وهو لم يلزم هذه الشاة ولا اوجبها ولا وجب ثمنها فيقدر ارش العيب على ملكه هذا ما اشار اليه المولف وغيره من المتاخرين والذي نص عليه ابن القاسم في الواضحة من رواية اصبغ وهو مذهب ابضا في العتبية انه اذا وجد عيبا لا يرجع بمثله بعد الذبح انه يتصدق بالثمن قال ابن القاسم وذلك بخلاف ما يرجع به من قيمة عبد بعيب قد اعتقه هذا يصنع به ما شاء سواء كان مما يجوز في الرقاب ام لا فظاهر قوله انه يتصدق به خاصة ولا ينتفع كما ينتفع بلحمها وهو خلاف ما قاله المولف الا ان يئول كلام المولف على حذف المضاف اي وكثمن لحمها اذا بيع على ما سيأتي لان مذهب ابن القاسم انه يتصدق بالثمن ولكنه بعيد لانه من حذف ما لا دليل عليه **واما** تفرقة ابن القاسم بين ما يرجع به من ارش عيب الاضحية وبين ما يرجع به من عيب العبد المعتق وانه يتصدق بالاول ويفعل بالثاني ما شاء فاشار بعضهم الى ان ذلك خلاف سؤال لان معنا ذلك انه اخرج الثمن ليشتري بها اضحية فكانه التزم القربة بالثمن وفي مسئلة العبد انما اشتراه ليملكه وبعد الشراء اعتقه ولو اشتراه بنية العتق لتصدق بارش العيب كما انه لو اشترى الشاة ليملكها لا للاضحية ثم ضحى بها لم يومر بالصدقة بارش العيب **قوله** وكلبنها وصوفها وولدها كذلك *ش* ظاهر تشبيهه ان اللبن والصوف والولد هذه الثلاثة اما ان تؤخذ من الضحية التي اوجبها فتكون كلحمها على ما تقدم واما ان تؤخذ من اضحية لم يوجبها فيكون فيها القول الاول المتقدم في ارش العيب **ولنذكر** ما في المذهب من الروايات في ذلك فهو المعتمد عليه هنا قال ابن القاسم في المدونة لم اسمع من مالك في لبنها شيئا الا ما اخبرتك انه كره لبن الهدي قال وقد روي في الحديث لا باس بالشرب منه بعد ري فصيلها فان لم يكن للضحية ولد فارى الا يشرب منه الا ان يضر بها فيحلبه وليتصدق ولو اكله لم ار عليه شيئا وانما انهاه عنه كما انهاه عن جز صوفها قبل ذبحها فظاهر كلامه ان شربه مكروه اذا لم يكن لها ولد وهو اجرى في الكراهية اذا كان لها ولد ونقل غيره واحد عن اشهب ان له شرب لبن الاضحية وبيعه وزاد بعضهم ويحرمه ولدها خلاف لبن الهدي ويقرب منه كلام ابن حبيب قال له شرب لبن الاضحية وان تصرف به فحسن وذكر فيه قولا اخر بالفرق بين ان يكون لها ولد فيكره شربه وبين الا يكون لها ولد فيجوز

وذكر ابن وهب

وذكر ابن وهب عن مالك في المبسوط **فيتحصل** في لبنها ثلاثة اقوال الكراهة مطلقا والاباحة والتفصيل والاقرب مذهب اشهب ولا خفاء في الفرق بينه وبين الهدي لان الاضحية لا تجب الا بالذبح فان قلت عدم التعيين لا ينافي كراهة الانتفاع باللبن لان الكراهة موجودة في ابدالها وبيعها قبل الذبح قلت لان الثمن هناك ماخوذ عن جزء منها وهنا اللبن غلة فليس فيه رجوع في الصدقة وقد اجاز جل اهل المذهب شراء منفعة الصدقة مع كراهتهم عينها **واما** صوفها فقد تقدم فيما نقلناه عن ابن القاسم انه نهى عنه قبل الذبح وتشبيه اللبن به وظاهره الكراهة وله في المدونة قبل ذلك بيسير ولا يجوز ان يجز صوفها قبل الذبح وظاهره التحريم وقال اشهب له ان يجزه قبل الذبح ومثله لابن نافع ومن مذهب ابن نافع كراهة شرب لبنها وهو اختلاف قول والاقرب عندي الكراهة لان فيه جمالا لها وهو مما يقصد في الهدايا والضحايا واذا فرعنا على المنع فقال ابن المواز ذلك اذا لم يطل ما بين شرائها وذبحها فان طال ما بينهما حتى نبت صوفها قبل ذبحها فلا باس ونقلت كلامه على المعنا فان جزه وقلنا بالمنع فقال ابن القاسم عن مالك لا يبيعه وقال اصبغ ومثله لسحنون في المبسوط انه يجوز بيعه وهو الظاهر لان المنع انما كان على سبيل الكراهة **ورايت** في جواب اصبغ عن الحجبر ابن الصايغ ما معناه ان من اشترى شاة ونيته ان يجز صوفها لينتفع به بالبيع وبغيره جاز له ذلك سواء جزه قبل الذبح او بعده وهو عندي صحيح **واما** ولدها فقال ابن وهب في المبسوط يذبح ولد الاضحية معها اراه ذلك واجبا عليه وقال مالك في غير كتاب انه مستحب وقال ابن حبيب ما ولدته قبل الذبح ان شاء ذبحه وان شاء تركه وقال اشهب لا يذبحه ولا يجوز نقل ذلك عنه **ورايت** لفظة لا يجوز مضروب عليها في نسخة صحيحة من النوادر فيتحصل فيه اربعة اقوال وقول ابن وهب بعيد واقربها قول مالك بالاستحباب بناء على عدم التعيين ولكنه جزء مما نوى القربة به فيقرب الى تمام ما نوى **واما** اشهب فقيل عنه انه منع التقرب به لانه لم يكمل سن الاضحية فاشبه من ضحى بدون الجذع من الضان وفيه نظر **واما** ابن حبيب فنزاه كولد الموصى بعتقها اذا ولدته في حياة الموصي **والجامع** ان الولادة حصلت في زمان يجوز الرجوع عن الوصية والاضحية **قوله** وفيها ولا يجب ذبحه ان خرج قبل ذبحها لان عليه بدلها لو هلكت ثم امر ان يحيي والاول المشهور *ش* وظاهر كلام المولف انه اختلف قول الامام في وجوب ذبح الولد مع امه فكان اولا يقول لا يجب ذبحه ثم رجع الى الوجوب وامر بمحوه عن الوجوب وان الذي امر بمحوه هو المشهور بل يقتضي كلامه اذا تاملته انه امر بمحو جميع ما اثبته اولا واذا كان

كذلك لم يعلم ما الذي رجع اليه هل الوجوب او السقوط مطلقا كما قدمناه عن ابن
حبيب او التوقف والذي هو في المذهب انما هو قول مالك واذا ولدت الاضحية فحسن
ان يذبح معها ولدها فان تركه لم ار ذلك واجبا عليه لان عليه بدلها مذ ان هلكت
قال ابن القاسم ثم عرضناها على مالك فقال امح واترك منها ان ذبحه معها فحسن
قال ابن القاسم ولا ارا عليه ذلك واجبا على ان لفظ المدونة في هذه المسئلة ليس بما
جرت عادة المولف بجلبه لانه انما يذكر من الفاظها ما هو محتمل للوجهين او ظاهر
في احدهما يكون ترجيحا فيذكره على لفظه في الاصل او قريبا من لفظه ليتم له ما
اراد اخذه من المدونة **واما** مثل هذه المسئلة فلا لان الاشكال عند الشيوخ
فيها انما هو من حيث انه امره بمحو قوله وان تركه لم ار ذلك عليه واجبا واما
ان ذبحه معها فحسن مع ان الذي امر بمحوه والذي امر بابقائه سوا في الدلالة
على واشار الشيخ ابو اسحاق التونسي الى ان اقتران عدم الوجوب باستحسان
الذبح دليل على ضعف ذلك الاستحسان بخلاف ما اذا بقي فحسن ان يذبح ولدها
معها مجردا عن عدم وجوب الذبح والذي يفهم تاكيد ذلك الاستحسان وهذا
التاكيد هو الذي رجع اليه مالك والمعنى الاخر هو الذي رجع عنه وهو الذي
اختاره ابن القاسم واثبت اللفظ الدليل عليه فقال لا ارا ذلك عليه واجبا
وقول المولف اما لو ذبحت فكلحمها **ش** معناه ان الولد اذا خرج بعد ذبحها
فانه لا يرجع الى ملكه وانما يتصرف كما يتصرف في لحمها ولا يجب التذكير استحب لها
يخالف فيه اذا انفصل عنها في حياتها لانه هنا كولد الهدي بعد التقليد
والاشعار فان قلت المانع عند اشهب اذا خرج قبل ان تذبح امدا انما هو
عدم بلوغه سن التضحية وذلك داخل هنا **قلت** الفرق اذا خرج في حياة امه
ثم انفصل عنها في زمان لم تتعين للقربة فاذا اراد ذبحه حينئذ صار لحمه
ارادان يضحي بدون السن المشروع **واما** اذا انفصل عنها بعد تعيينها هو
ذبحها فانما خرج بعد ان سرى فيه حكمها فلم يكن له الرجوع عنه ولا تركه الى ما
اخر لان في ذلك تعريضا من غير فائدة **قوله** ولو اطلعها عنده عوارا ونحوه لم يجزه بدلا عن
الهدي بعد التقليد **ش** قد تقدم الكلام على ما تتعين به الاضحية وهل الحاقها
بالنية واللفظ كتقليد الهدي واشعاره وتقرر ايضا ان من ثمرة تعيينها عند بعضهم
سقوط بدلها بطرو العيب والموت عليها قبل الذبح **ولا شك** انها اذا لم تتعين
فانه يجب بدلها اذا اطلع عليها **واما** قول المولف وكذلك لو ضلت الى اخره **ش**
فيعني به ولكونها لا تتعين يكون الحكم كذا فالاشارة بقوله وكذلك الى عدم التعيين
الذي هو لازم من وجوب بدلها اذا اطلع عليها عورا وغيره من العيوب والملازمة
ظاهرة

احد عدم الوجوب

انه

عى

ظاهرة وتقدم الكلام على قوله الا ان هذا قد انثم وقال بعضهم اما على مذهب
اسماعيل القاضي ومن وافقه على انها تتعين بالنية وان ذلك يجوز فيها كالتقليد
والاشعار في الهدي فينبغي اذا وجدها في ايام الذبح ان يذبحها وان كان قد ذبح
بدلها قال وكذلك ينبغي اذا مضت ايام الذبح **قوله** فلو ذبح اضحية غيره غالطا
الى اخره **ش** يعني ان من ذبح اضحية غيره عن نفسه غالطا عنه فانه يطلب فيها
بحسب مالكها وبحسب ذابحها فاما مالكها فلا تجزي عنه لانه لم يذبحها ولا نائب
عنه واما ذابحها ففي اجزائها عنه ثلاثة اقوال الاول وهو قول مالك والمشهور انها
لا تجزي عنه لان القربة من غير محل والثاني وهو احد قولي اشهب انها تجزي ووجهه ما اشار
اليه محمد بن المواز بعد هذا والثالث وهو قول ابن حبيب ان فاتت على وجه لا يكون
لمالكها الا اخذ قيمتها خاصة ولا يجوز له خيار في اخذ لحمها اجزت عن ذابحها لانه
حينئذ يصير كانه مضى لملكه وان بقي لربه فيها الخيار لم تجز لانها بصير ذابحها كانه ملكها
الان بعد الذبح **واما** قول محمد بن انها تجزي اذا اخذ ربها قيمتها فهو راجع الى قول
اشهب وكذلك هو في الموازية انما ذكره على انه تفسير لقول اشهب لا على انه
خلاف له اذ لا يمكن ان يقول اشهب انها تجزي ذابحها اذا اختار ربها اخذ لحمها وكذلك
اشار ابن المواز الى قول ابن القاسم بعدم الاجزاء انما هو اذا اخذ لحمها واما اذا
اخذ قيمتها فانها تجزيه قال فيما روى عن ابن القاسم انها لا تجزي مطلقا انه من مسائل
المجالس وما خرج على غير تدبر ولاجل ما قلناه من ان قول محمد تفسير لما بعده
المولف قولا رابعا وذلك صواب من فعله كما نبهنا عليه فيما سلف لا كما يتسامح فيه
غيره واحد من عد كلام المفسرين اقوالا فتصير اقوال الاقامة باثنتها والاصح
عندي هو المشهور واحتجاج محمد فيما ذكر المولف عنه بمن اعتق عبدا ليس له فيه
شبهة ملك عن ظهاره ثم استحق واختار ربه اخذ القيمة ان عتقه عنه ان هذا هو
الحكم فيمن اعتق عبدا ليس له فيه شبهة ملك البتة بل من عبد لغيره انه غيره
فاعتقه ثم جاء مالكه فوجده ميتا فاجاز فعله على ان ياخذ قيمته **نعم** تمنع
الحكم في هذه المسئلة وان عتقه عنه انما ذلك انما هو فيمن اشترى عبدا من سوق
المسلمين شرا صحيحا ثم اعتقه عن ظهاره ثم استحق واجاز ربه البيع ان هذا يجزيه
وهو الذي نص عليه محمد في كتابه فانما رد هنا الاحتمال لان كلام المولف قابل له
نحن قد نسلم في مسئلة العتق ولكن الفرق بينها وبين مسئلة الاضحية ظاهر
وذلك ان الفقهاء يرون المشتري في مثل هذه الصورة كالمالك حقيقة و
يعطونه حكمه في جميع المسائل او في اكثرها الا ترى انه لو هلك العبد عنده
بامر من الله تعالى لم يلزمه شي ولم يرجع هو بالثمن على من باعه وكذلك لو

هو

ولد

وكونه لو قيل هو هذا العيب خطأ في احد القولين وذ لم يبين ولما ادعاه عليه في
كتاب الاستحقاق قال محمد في كتابه وكذلك اعتذا ولدها ثم جاء ربها فاخذ قيمتها
بهذا القول ان جعلت واختار رد ما اخذ القيمة قال محمد وكذلك مستحق الجارية له اخذها
وحل فلا ابوها فان تركها اجزت قلت اما عزه فاطهرت نقصها ولكنه ليس فيه حجة
له وانما يشبه ما نحن فيه اذا وجد الاضحية حية ثم حيث احدها مالكها من بوجه نقص
فيها كعيب شاو حيث بعينه لذا الجما وقلنا بعدم الاجزاء فالمنصوص انه لا يبيع لحمها
وقد تقدم نظيره اذا ضحا بمعيبة **قوله** وشرطها ان تكون من النعم ﻫ تنبيه على
خلاف الحسن بن حي فانه اجاز الاضحية بالوحش وقال تجزي بقرة الوحش عن سبعة
والظبي عن واحد **وحجة** الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه انما ضحوا
واهدوا بالابل والبقر والغنم ولم يتجاوزوا ذلك الى غيرها فوجب الاقتصار على ذلك
قوله وفيما تولد من انثى منها قولان ﻫ من الاولى الداخلة على الظاهر لابتداء
الغاية والثانية الداخلة على المضمر الاقرب فيهما انها لبيان الجنس والضمير راجع
الى النعم يعني انه اذا ضرب الوحش النعم لم يجز بما تولد بينهما قال ابن شعبان
اتفق اصحابنا على ذلك وان كان بالعكس وضربت الوحش في النعم فقولان النهي ووجهه
القياس على الذي قبله والجامع انه متولد عن مجموع الجنسين والاباحة وهو اختيار
ابن شعبان ووجهه ان اكثر الاحكام مبنية على ان الولد تابع لامه دون ابيه **قوله**
والافضل الضان ثم المعز ﻫ هذا مذهب ملك وذهب غيره الى تفضيل الابل ولاشهب
نحوه في المختصر من اهل منى على اهله في ذبح الاضحية منهم واحتج اهل المذهب بان
الاحاديث كلها دلت على ان اكثر ما ضحى به رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه انما هو الغنم
فوجب رجحانها على ما عداها **خرج مسلم** عن عايشة رضي الله عنها ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكبش اقرن يطأ في سواد ويبرك في سواد وينظر
في سواد فاتي به ليضحي به فقال يا عايشة هلمي المدية ثم قال اشحذيها بحجر ففعلت
ثم اخذها واخذ الكبش فاضجعه ثم قال بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد
ثم ضحى به **زاد** النسائي ويأكل في سواد **وخرج** ايضا عن انس رضي الله عنه قال ضحى رسول
الله صلى الله عليه وسلم بكبشين املحين اقرنين ذبحهما بيده وسمى وكبر ووضع رجله على
صفاحهما **وكذلك** حديث البراء **و**عقبة بن عامر **و**مجاشع بن مسعود وغيرهم لولا
الاطالة لذكرناها **قوله** وفي افضلية الابل على البقر على العكس ﻫ الاحسن ان لو
قال وعلى العكس وانما احتاج الى ذكر العكس ليعلم منه صورة القول الثاني لان نفي
افضلية الابل على البقر اعم من حصول المساواة بينهما ومن افضلية البقر على الابل
وهو العكس فلو قال وفي افضلية الابل قولان لما علم هل القول الثاني حصول المساوات او التفضيل

او تفضيل البقر على الابل والقايل بان الابل افضل من البقر هو ابن شعبان والقايل
بان البقر افضل من الابل هو القاضي عبد الوهاب وابن الجلاب وكلا القولين محتمل الا
ان البقر اقرب الى الغنم في طيب اللحم **قوله** وفي افضلية ذكورها او التساوي ﻫ انما
احتاج الى ذكر التساوي لما قدمناه في قوله على العكس والقولان للمذهب الا ان قوله بلا
تفضيله هو الذي عليه الصحابة وهو الموافق لحديث عايشة واشهر المتقدمين وهذا انما
هو فيما بين ذكور الجنس الواحد واناثه والاناث الضان افضل من ذكور المعز ثم كذلك في
قوله وكذلك الفحل والخصي ﻫ يعني انه اختلف في الافضلية بينهما او المساواة كما
في الفرع الذي قبله والقايل بالافضلية هو ملك وابن حبيب وروي الامران عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال الا ولي التوسعة في ذلك قال بعض الشيوخ ولا خلاف في اختيار سمينها وطيبها
وفضيلة ذلك قالوا واختلف في تسمينها فالجمهور على جوازه وفي البخاري عن ابي امامة
كنا نسمن الاضحية بالمدينة وكان المسلمون يسمنون وحكي عن ابن شعبان كراهية ذلك لئلا يتشبه
باليهود **قوله** والاقرن والابيض افضل ﻫ قال ابن وهب فيما ذكره عنه ابن حبيب عن عدد
من الصحابة والتابعين انهم يستحبون ان تكون الاضحية بكبش سمين عظيم فحل اقرن املح
ينظر في سواد ويمشي في سواد ويشرب في سواد وقد تقدم ذلك في بعض هذه الصفات
في حديث عايشة وانس **واختلف** عبارة اللغويين في تفسير الاملح فقال
الاصمعي هو الابيض لون الملح وهو بياض يشوبه شيء من سواد **و**قال ابو حاتم هو
الذي يخالط بياضه حمرة وقيل هو الاسود تعلوه حمرة **و**قال الكسائي هو الذي فيه
بياض وسواد والبياض اكثر وقال الخطابي هو الابيض الذي في خلال صوفه طاقات
سود وقال الداودي هو المتغير الشعر بالسواد والبياض كالشهبة وقال
ابن الاعرابي هو النقي البياض وهذا القول هو الموافق لما ذكر المولف من افضلية
قوله واقل ما يجزي الجذع من الضان والثني من غيرها ﻫ كل من قال ان الجذع يجزي
قال انه لا يكون الا من الضان هذا قال بعض الشيوخ وذكر غيره عن الاوزاعي انه قال
يجزي الجذع من الابل والبقر والمعز وفي كتاب الحج ان ابن عمر انه كان لا يجيز الا الثني
من كل شيء وخرج مسلم من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تذبحوا الا مسنة الا ان يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضان
وهو اقرب مما يقوله اهل المذهب وهو نص لما روي عن ملك احب اليه من الجذع قال ابن
الاعرابي ان المعز والابل والبقر لا تضرب فحولها حتى تثني والضان تضرب فحولها
اذا جذعت **وخرج** ابو داود عن عاصم بن كليب عن ابيه قال كنا مع
رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له مجاشع من بني سليم فعزت الغنم
فامر مناديا فنادى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول ان الجذع يوفي مما يوفي

منه الشيء وقد تقرر سن الجذع والثني في الزكاة الا البقر فان سن الثني منها ما دخل
في الرابعة **قوله** واكملها الجودة والسلامة مطلقا **ش** هذا مما لا خلاف فيه وانما
ذكر المؤلف هذا توطئة الى الكلام على العيوب وحديث مسلم المذكور قبل هذا مما يدل
على ذلك وفيما جاء في الرقاب سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الرقاب افضل فقال
اغلاها ثمنا وانفسها عند اهلها وهذا مستمر وان لم يرد القصر الى الضحايا **فقد**
روى اشهب وابن نافع سئل مالك عن تغالي الناس في الضحايا فقال اني اكرهه وخير الهدي
هدي محمد صلى الله عليه وسلم واصحابه يشتري كما يشتري الناس وان غلت وربما غلت الاشيا
فتناولت على ذلك واما الذي يجد بعشرة دراهم فيذهب فيشتري بمائة درهم فاني
اكرهه **وخرج** الترمذي عن عطا بن يسار قال سالت ابا ايوب الانصاري
كيف كانت الضحايا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الرجل يضحي بالشاة عنه
وعن اهل بيته حتى تباهى الناس فصارت كما ترى قال هذا حديث حسن صحيح **قوله** ولا تجزي
العرجاء البين ظلعها الى اخره **ش** هذه الاربعة مذكورة في حديث البراء وهي مجمع عليها
هكذا قيل **و**لابي حنيفة في العرجاء تجزي قال عبيد بن فيروز قلت للبراء بن عازب
حدثني ما كره او نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هكذا بيده ويدي اربع لا تجزي في الاضاحي العوراء البين عورها والمريضة البين
مرضها والعرجاء البين ظلعها والكسير التي لا تنقي وفي طريق اخرى بدل الكسير
والعجفاء التي لا تنقي قال فانا اكره ان يكون نقص في الاذن والقرن قال ما كرهت فدعه
ولا تحرمه على احد واستكثر ما دون هذه العيوب مما لا شيء فيه انه لا تجزي بها
انه اتفاقا في الحاق ما هو اشد منها بها كقطع الرجل واليد واما المساوي فالحقه
بها الجمهور لصحة القول بالقياس عندهم ونفاه بعضهم ممن يقول بالقياس على انه
جاءت احاديث تتضمن النهي عن عيوب اخر **نذكر منها** ما له تعلق بكلام
المؤلف عند المرور به واما العرجاء البين ظلعها وهو عرجها كما يقع في بعض النسخ
ففسره اهل المذهب بانها التي لا تلحق الغنم وهو معنى المدونة عندي وان كان
بعضهم حملها على خلاف هذا **و**اما العوراء البين عورها فهي التي لا تنظر الا بعين
واحدة وسواء كانت العين التي لا تنظر بها قائمة او منقورة هكذا ذكر بعض الاشياخ
لسيبين وقال محمد عن مالك ان كان بعينها بياض على الناظر يسير لا يمنعها ان تنظر
او كان على غير الناظر لم يمنع الاجزاء وان منعها كثير لكونه على الناظر فهو
العوراء وظاهر كلام اشهب ان نقص نظرها شيئا لم تجز ان يضحى بها **و**اما المريضة
البين مرضها فهذا الوصف معلوم بالحس وهو الوصف الذي عم النقيضا بها اكثر
الاحكام والخلاف الذي يوجد بينهم في بعض المسائل من هذا النوع انما هو خلاف في

تحقيق

تحقيق هل وجد المرض البين ام لا **و**اما العجفاء فمعناها الهزيلة واختلف في معنى
قوله صلى الله عليه وسلم التي لا تنقي كما يقع في بعض النسخ والا تنقي على انه لا مخ في
عظامها **و**قال ابن حبيب هي التي لا شحم لها والاول هو المنقول عن اهل اللغة **وقال**
سحنون في التي قعدها الشحم لا باس بها **قوله** وكذلك قطع الذنب والاذن ونحوه المشهور [على]
بنا على التعدية او القصر والقول **ش** نسبه بعضهم لابن القصار وابن الجلاب وغيرهما
من العراقيين **و**اما قول المؤلف على التعدية او القصر فيعني به ان المشهور قال بالتعدية
وقياس ما لم يتعرض اليه ذكره في الحديث على ما ذكره فيه فالحق مقطوعة الذنب والاذن
والشاذ قال بقصر العيوب على ما جاء في حديث البراء وان كان ممن يقول بالقياس
لمانع منه هنا وهو اشارته بقوله صلى الله عليه وسلم بيده وتلفظه بلسانه وذلك نص
على الحصر وانه لا يلحق بها ما عداها **وقوله** في الحديث المتقدم فانا اكره
ان يكون نقص في الاذن كالنص على ما ذهب اليه ابن القصار وانها هي من شرط القياس [محمد]
وجود الجامع بين قطع الاذن والذنب وبين واحد من الاربعة المذكورة في الحديث وتامل
ما الذي اراد المؤلف بقوله ونحوه **قوله** ويغتفر اليسير الى اخره **ش** هذا الفرع وما
بعده مبني على المشهور والقول بالتعدية واغتفار اليسير هو مذهب المدونة وغيرها
وانه يجوز الاقدام على ذلك ابتداء **وفي** العتبية من رواية اشهب وابن نافع سئل
عن الكباش تطول اذنابها حتى تسحبها فيقطع الراعي منها قدر قبضة لتخلفه
فتجتنب في الضحايا قال نعم ارى ان تجتنب اذا وجد غيرها ومعلوم ان قدر القبضة
من الذنب الذي يسحب بالارض اقل من الثلث **فالذي** يتحصل من هذا ان في قطع اليسير [ودون]
من الذنب قولين بالاباحة والكراهة **و**اما قول المؤلف وفي الثلث قولان **ش**
فظاهره ان القولين في الثلث من الذنب والاذن معا والذي في الرواية ان ابن حبيب [وهب وابن]
جعلاه كثيرا وقال ابن المواز في الاذن النصف عندنا كثير من غير حد فاخذ من هذا
غير واحد من الشيوخ ان الثلث عنده يسير خلاف مذهب ابن حبيب وابن وهب
واما الذنب فنص ابن المواز وابن حبيب على ان الثلث منه كثير ولا اعلم من نص على
يسارته على ما ياتي من لفظ المدونة او ما اختاره بعض المتاخرين من يسارة النصف
واما من سهم ان النصف من الذنب كثير وذهب الى يسارة الثلث ولا اعلمه **قال**
الباجي الصحيح ان ذهاب ثلث الاذن في حيز اليسير وذهاب ثلث الذنب في حيز الكثير
لان الذنب لحم وعصب والاذن انما هو جلد لا يكاد يستضر به لكن ينقص الجمال كثيرا
وما ذكر المؤلف عن المدونة ظاهره انه عام في الاذن والذنب والذي في التهذيب انما
هو واما جدع الاذن او جلها فلا تجزي **وما** سمعت مالكا يوقت نصفا
ولا ثلثا **قوله** والسمن على الجرقاء الى اخره **ش** **قال الجوهري** الجرقاء من الغنم

التي في اذنها خرق وهو حسن يره قال وشرقت الشاة اشرقها شرقا اي شققت
اذنها قال وشاة مقابلة اذا قطعت من اذنها قطعة لم تبن وتركت معلقة من مقدم
فان تركت من اخر فهي مدابرة والحديث الذي تضمن هذه هو ما خرجه النسائي عن علي بن
ابي طالب رضي الله عنه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه ان نستشرف العين والاذن
ولا نضحي بعوراء ولا مقابلة ولا مدابرة ولا شرقا ولا خرقا وفي رواية ولا بتراء وفي طريق
اخر نهى رسول الله صلى الله عليه ان نضحي بمقابلة او مدابرة او شرقاء او جدعاء اعلم
ان حديث البراء المتقدم وحديث علي لم يخرجهما مشترطو الصحة ومع ذلك فان اشارته صلى
الله عليه وسلم بيده في حديث البراء يجري مجرى العموم في الاذنان يضحي بما عدا ما فيه احد
العيوب الاربعة وحديث علي هذا خاص والخاص مقدم والله اعلم قوله ويتقي كسير القرن
الدامي ش هذا قول ابن القاسم وروايته عن مالك وقال اشهب لا يضحي بمكسورة القرن ان
كان يدمى فان فعل اجزاه وقال ابن حبيب انما هو كسر القرن الاسفل وينبغي ان يكون هذا
خلاف في تحقيق مناط لان المعتبر انما هو المرض البين فان حصل منع الاجزاء والا فلا ولا
تبعد الكراهة والاقرب في هذه الصورة مذهب اشهب والله اعلم قال ابو عمر وجمهور
العلماء يجيزون الضحية بمكسورة القرن ونقل عن مالك مثل ما حكاه عنه المؤلف واما قول
المؤلف ما لم يكن مرضا فمعناه مرضا بينا لا مطلق المرض قوله بغير اذن الراخره ش
يعني ان الشاة لا يغتفر النقص فيها سواء كان خلقة او طاريا وذكر المؤلف ان السكا
هي التي ليس لها اذنان وفي المدونة انها الصغيرة الاذنين وذكر الجوهري فيها الوجهين
ومما تقرر ان هذا الفرع وما اشبهه انما هو على المشهور في الحاق ما في معنى العيوب
الاربعة بها قوله والصمعاء جدا كالسكا بخلاف الجما ش الصمعاء الصغيرة الاذنين الصغيرة
كذلك قال الجوهري فيهما وقال بعض اهل اللغة الملتصقة الاذنين فاذا كانت صغيرتهما
جدا كانت كالسكا وهي التي ليس لها اذنان على ما تقدم وذكر عن ابي حنيفة فيها قولان
احدهما مثل قول مالك وهو قول الشافعي والاخر انها تجزي واما الجما التي ليس لها
قرن فحكى بعضهم الاجماع على اجزائها في الاضحية وجعلها حجة في مكسورة القرن و
قوله والبشم والجرب كالمرض ش البشم هو التخمة فان امرضها ذلك مرضا لم تجز
وكذلك الجرب نص عليه اشهب كما قلنا وان كان في المدونة اطلق الكلام فيه ومراده
ما اشرنا اليه وفي معناه الدبرة والجرب اذا كان عنهما مرض بين قال محمد لا تجزي
يابسة الضرع كله وان ارضعت ببعضه فلا باس قوله وفي السن الواحدة الراخره
ش يريد ان ذهبت الاسنان ففيه قولان مشهوران انها لا تجزي واذا فرعنا
عليه فهل يلحق به في السن الواحدة او لا يلحق به ففي ذلك قولان فاما القولان
الاولان فقد اطلق المؤلف القول فيهما ومعناه اذ ذكر في الاثغار والكسر اذ لا خلاف

النهي عن

وهي

جل

الحكم

اذ ذكر

اذ ذكر ليس بمانع في الاثغار ولا على ايضا خلافا في المذهب ان ذلك مانع في الكسر
والقلع واما الخلاف اذا كان من كسر فظهيره في كتاب ابن المواز مانعا ورءاه في كتاب
ابن حبيب مانعا وهو الظاهر عندي لان ذلك يضعف الحيوان في العادة واما القولان في
السن الواحدة فالصحيح منهما انه ليس بمانع وهو قوله في كتاب محمد لان ذلك لا يشين
ولا يضعف وفي المبسوط انه مانع وذكر المؤلف السنين هنا غير مناسب لعادته في الا
ختصار لان من المعلوم قطعا ان من يرى ذهاب السن الواحدة مانعا يراه في الاثنين
ومثله ذكره الكل مع الجل ولعله قصد الى نقل الرواية على ما هي عليه قال ابن حبيب
ان طرحت ثنيتها ورباعيتها من غير اثغار لم تجزه وظاهره ان غيره من سائر
الاسنان لا يلحق بهما فان صح هذا كان قولا ثالثا ووجهه ان الانتفاع بهما اكثر من
غيرهما وكذلك الشين الحاصل بزوالهما قوله وفي الهرم كبرا قولان ش اعلم ان
الخلاف في هذا الفرع ينبغي ان يكون خلافا في حال فان منعها الهرم من الحركة كما يمنع
المريضة البين مرضها كان مانعا والا لم يكن مانعا والقول بانه ليس بمانع هو قوله
في كتاب ابن المواز وقال اصبغ باجزائه ما لم تكن بينة الهرم قوله وقال الباجي ولا نص
في المجنونة وراءه كالمرض ش يعني انه لم يجد للمتقدمين فيها نصا واختار هو
انه ان كان جنونها لازما كان مانعا واشار غيره من الشيوخ الى التفرقة بين الدائم منه
فيكون مانعا وما يعرض احيانا فلا يكون مانعا وهو معنى كلام الباجي لان مطلق المرض
لا يكون مانعا على ما تقرر قوله **المامور** حر مسلم غير حاج

مستطيع

ش يعني ان المامور بالاضحية هو من اجتمعت فيه القيود الاربعة فان اختل بعضها
لم يؤمر بها على ما قال المؤلف قوله بخلاف الرقيق ومن في البطن ش يعني اذا
انعدم القيد الاول وهو الحرية سقطت الاضحية وسواء كان الرق حقيقة كالقن
او كان فيه عقد حرية كام الولد والمدبر والمكاتب ومن في معناهم لان ما
بايديهم من الاموال للسادات انتزاعها الا ان يضحي عنهم ساداتهم او يامروهم بذلك
فيضحون مما في ايديهم محسن قال في كتاب ابن حبيب وفي العتبية قال اشهب
ليس لمالك ان يضحي عن امهات اولاده قال ان شاء وهو من ذلك في سعة وكان الحسن يضحي
عن ولده واما من في البطن فلا يضحى عنه وهو مذهب الجمهور لانه كالمعدوم
وانما يلحق بالموجود بين في الاحكام اذا خرج واستهل **وفي** الموطا لم يكن ابن عمر
يضحي عما في بطن المراة وشك بعضهم في ذلك وقال مالك في كتاب محمد لا يضحي عن ابويه
المسلمين قوله والمستطيع من لا يجحف بماله ش وفي العتبية لمالك في اليتيم له
ثلاثون دينارا يضحي بنصف الدينار قال نعم قال ابن حبيب لا باس من ماله في بدنه من
وصي او غير وصي ان يضحى عنه منه **قوله ويقبل** قوله في النفقة عليه سرا وخرج

الدارقطني عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له مال
ولم يضح فلا يقربن مصلانا قال والصواب انه موقوف على ابي هريرة وكونه خرج عن ابي عائشة
قالت قلت يا رسول الله استدين واضحي قال نعم قال فانه دين مقضي وقال اسناده ضعيف
ولا اشكال في عدم سنيتها من غير المستطيع لانتفاء شرطها الاسلام واما الحاج فلا
فلا اضحية عليه عند مالك وغيره ويستحب العمرة قال الشافعي وابو ثور هو كغيره
بناء على ان الادلة عامة في الحاج وغيره ومالك يرى ان الاضحية لغير الحاج انما هو تشبيه له باهل
منى فاذا كان يرجع الى الاصل فزال التشبيه وهذا الذي اشار اليه المؤلف من ان الحاج لا
اضحية عليه يعني هو المشهور ومذهب المدونة ... وهي على الناس كلهم الحاضر
والمسافر الا الحاج فليست عليه فيفيد وجوبها وهل يحمل هذا الكلام على نفي مشروعيتها اولى ظاهرها
في حق الحاج في المبسوطة لابن القاسم نفيها وعن اشهب في غيرها ان المشروعية
باقية وان من اراد من اهل منى ان يضحي فله ذلك وظاهر كلام ابن كنانة ان اهل منى لا
يضحون من حج منهم ومن لم يحج وهو شرود قوله فيضحي عن الصغير قال يعني لاستمرار
الاوصاف فيه ثم ان كان له مال كانت عليه في ماله وان لم يكن له مال فعلى الاب على انه
اختلف المذهب هل يلزم الانسان ان يضحي عمن يلزمه ان ينفق عليه من ولد ووالد
فذهب ابن حبيب الى ذلك وفي العتبية ان ذلك غير لازم وليست الاضحية كالنفقة وقد
اختلف ايضا في الزوجة ففي المدونة لا يلزم الزوج ان يضحي عنها ان لم يدخلها في اضحيته
قوله ولا يشترك فيها الا في الاجر قال ذهب الاكثرون الى جواز الاشتراك في الاضحية
على معنى ان يخرج سبعة ثمن بقرة او بعير فينحروه عنهم حتى قال الطحاوي اتفقوا
على جواز البدنة عن سبعة وذهب مالك والليث الى منع الاشتراك وحج بعضهم
القول الاول في المذهب من احد القولين هنا بجواز التشريك في هدي التطوع وهذا هو
الصحيح عند من تقدم ايضا ... في الهدي والحجة في ذلك حديث جابر بن عبد الله
المتقدم في الحج وخرج الترمذي عن ابن عباس قال كنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم في سفر فحضر الاضحى فاشتركنا في البقرة سبعة وفي البعير عشرة
قال حديث حسن غريب قال المؤلف لكن له ان يشرك في الاجر من
نفقته من اقاربه وان لم يلزمه بخلاف غيرهم قال يعني ان التشريك الممنوع عند
اهل المذهب انما هو اذا اخرج الشركاء ثمنا كما اشتروها او كانت شركة بينهم
واما ان يذبح الرجل شاة عنه وعن اهل بيته فانه يشركهم في ثوابها ولا يسقط
عنها الضحية من يلزمه ان يضحي عنه فاما من تلزمه فيجزيه في ذلك حديث ابي ايوب الذي
حكيناه قبل هذا يدل على صحة ذلك واعلم ان الشاة تجزي عن اهل بيته عند مالك
على الوجه الذي فسرنا سواء كان عددهم دون السبعة او فوق السبعة كما هو

ايضا

ايضا ظاهر حديث ابي ايوب واستحب مالك في المدونة العمل على حديث ابن عمر
انه كان يقول البدنة عن انسان والبقرة عن انسان وظاهر كلام المؤلف ان الشرط
في جواز الاشتراك في الضحية انما هو وجود القرابة بينهم وبين المضحي وكونهم في
نفقته خاصة وانه لا يحتاج الى ذلك لكونهم ساكنين معه وقال في المدونة ولا يشترك
في الضحايا الا ان يشتريها فيذبحها عن نفسه وعن اهل بيته فكان المؤلف فهم من قوله
بيته انه هم قرابته سواء سكنوا معه ام لا وقال ابن حبيب له ان يدخل في اضحيته من
من بلغ من ولده وان كان غنيا واخاه وابن اخيه وقريبه اذا كانوا في نفقته
وبيته فظاهر هذا انه لا بد ان يكون مساكنا لهم وانهم لو كانوا منفردين عنه لم
يجز ان يدخلهم في اضحيته ولو كان ينفق عليهم وهكذا اشترط بعض الشيوخ ان يكونوا
ساكنين معه قال الباجي وعندي انه يصح التشريك لاهل بيته بنيته وان لم يعلمهم
بذلك ولذلك يدخل فيها من صغار ولده من لم يصح له نية وفيما احتج به نظر
لان شرط حصول القربة وحصول الثواب عليها وجود القصد اليها واما الصغار فانما
سقط ذلك عنهم لعدم القصد من كثير منهم مع انها عبادة مالية والولي هو المخاطب
باخراجها كالزكاة قال غير واحد والشركة في هذا مقصورة على الاجر وبراءة الذمة
ولا تتعدى الى ملك اللحم بل هو باق على ملك المضحي قوله والاولى ذبحه بنفسه لها
قال اما ان كان رجلا فظاهر وقد تقدم حديث اشترها بيده رضي الله عنهما
في ذلك واما المراة فقال ابن المواز وتلي المراة ذبح اضحيتها بيدها احب الي
وكان ابو موسى الاشعري رضي الله عنه يامر بناته بذلك وقد تقدم في كتاب الذبائح
حكم ذبح المراة وما وقع لمالك من كراهيته قوله ولو استناب من يصح منه القربة
جاز قال يعني لما روي من استنابته صلى الله عليه وسلم عليا على نحر بعض بدنه
قال مالك في كتاب محمد ولا تولي ذبح اضحيتك غيرك ولكن تليه بنفسك
قال محمد الا من ضرورة او ضعف قال ابن حبيب او كبرا ورعشة به ونحوه فيولي ذبحها مسلما
غيره قال محمد وان امر مسلما غيره من غير عذر فبئس ما صنع ويجزيه وقال
عنه ابن حبيب انه يؤجر سعة فاحب الي ان يعيد ذبحها بنفسه هاهنا وهو من التواضع
لله سبحانه كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم قوله ولو قصد الذابح عن نفسه ففي اجزائها
قولان قال القول بالاجزاء لمالك والقول بعدم الاجزاء لاصبغ والفضل بن مسلمة
قال اصبغ طريقة في الفقه اذا قصد الذابح بها عن نفسه لا تجزي عن
مالكها وتجزي عن الذابح ويضمن قيمتها كمن تعدى على اضحية رجل فذبحها عن نفسه
قال الفضل بن مسلمة لا تجزي عن واحد منهما فصار فيها ثلاثة اقوال قال ابن
رشد وليس ذلك بصحيح يعني قول اصبغ والفضل لان الذابح لم يتعمد في الذبح وانما

بل

بامور بها وربما حصل مستنيب له في ذلك لم يوجب أن تكون النية في ذلك نيته كمن امر رجلا ان يوضيه فوضاه فالنية في ذلك نية الامر الموضى لا نية المامور الموضى
قلت يمكن ان يفرق بينهما بدليل انه لا يصح ان يكون من غير اهل الصلاة كالحايض فالنية في جانب الامر والوضوء حاصل في اعضايه فمجموعه انما هو في طرف الامر والمامور كالالة فلا اثر لنيته **قوله** ولا تصح استنابة الكافر ولو كان كتابيا على المشهور **ش** القول بعدم الصحة هو مذهب ابن القاسم في المدونة والقول بالصحة لاشهب وهو الذي مال اليه ابن رشد بناء على ما اختاره فوق هذا ان المعتبر انما هو نية الامر وحده دون نية المامور **ويستفاد** من المشهور في هذه المسلة جواز اكل ما ذبحه الكتابي لمسلم وقد تقدم ان في ذلك قولين **واذا** فرعنا على المشهور ان استنابة الكتابي لا تصح في الضحية فقد ذكر بعضهم عن مالك ان من امر رجلا يذبح له ضحيته وهو يظن انه مسلم فذبح فتبين انه نصراني انه يعيد اضحيته فان علم النصراني او اليهودي بنفسه وكانه من المسلمين الذين يدخون ضمن ذلك وعاقبه السلطان **قوله** وفي تارك الصلاة قولان **ش** تقدم في كتاب الصلاة ذكر تارك الصلاة والخلاف في كونه كافرا وهذا الخلاف جار على ذلك واذا كان الاولى في ذبح غيره الا يتولاه الا اهل الصلاح كما اشار مالك فالاضحية اولى بذلك **قوله** والاستنابة الراجح **ش** الذي قدمه من الكلام على النيابة انما هو اذا كانت منصوصا عليها **و** هذا حكم النيابة اذا كانت معلومة من جهة العادة كمن ذبح اضحية والده وصديقه وظاهر كلام المولف ان هذا المعنى ان حصل من قريب فلا خلاف في الاجزاء وان حصل من اجنبي فقولان احدهما الاجزاء **وللشيوخ** في نقل المسلة طرق المولف ومنهم من عكس ورد الخلاف انما هو اذا ذبحها ولده او من هو في عياله ومنهم من نفى الخلاف ورد ان ما وقع لهم من الاجزاء محمول على من هو من عياله بمنزلة ان يدخله في اضحيته ان كان قريبا وان كان اجنبيا فمحمول على انه الصديق القايم بامور المفوض اليه وما وقع لهم من عدم الاجزاء فمحمول على ان هذه الاوصاف لم تحصل **ونحن نذكر** ما في المذهب للمتقدمين في ذلك والبك الترجيح بين الطرق وقال في المدونة واما من ذبح اضحيتك بغير اذنك فاما ولدك او بعض عيالك ممن فعله ليكفيك موونته فذلك يجزي عنك واما غير ذلك فلا يجزيك وقال ابن القاسم في كتاب ابن المواز ولو ذبح لك جارك اضحيتك بغير امرك اكراما لك فرضيت لم يجزك الا ان يكون مثل الولد او من بعض عيالك ممن يجوز ذلك عنه قال عنه ابو زيد او لصداقة بينهما ان وثق به حتى يصدقه انه ذبحها عنه وقال اشهب لا يجزيه وان كان ممن

في عياله

اصل كرو منهم من اشار الى ح

عياله وهو ما من قال الشيخ ابو محمد كلام اشهب من غير كتاب محمد **ولهذه** المسلة نظير في كتاب النكاح الاول من المدونة اذا زوج الولد اخته البكر بغير امر الاب لا يجوز الا ان يكون ابنا قد فوض اليه الاب جميع امره او قام بشانه فيجوز فاجازه الاب **و** قد اكثر الشيوخ من الاعتراض على سحنون في المدونة والكلام عليهما محل على موضعها **قوله** ويأكل المضحي الراجح **ش** معنى كلامه انه يجمع بين الاكل والاطعام والصدقة هو الافضل وان الاقتصار على واحد من هذه الثلاثة جايز اذ الاقتصار على اثنين منها وفيه مناقشة لان من المجموع الذي حكم عليه بالافضلية ان يطعم منها نيا ومطبوخا ولا يشترط ذلك في تحصيل الفضل بل ينبغي ان يطعم نيا او مطبوخا واختلف المذهب هل الافضل الجمع بين الاكل والصدقة حتى لو تصدق بها كلها كان تاركا للافضل وهو قول مالك في ما حكاه عنه ابن حبيب او الصدقة في جميعها افضل لمن سمحت نفسه بذلك وهو قول ابن المواز وقال القاضي عبد الوهاب عن بعضهم انه قال الاكل منها واجب وكان الاول اقرب لقوله تعالى وكلوا منها واطعموا القانع والمعتر لانه صلى الله عليه وسلم امر ان يقطع له من هديه من كل بدنة قطعة وجعل وشرب من مرقه واكل وهذا وان كان من الهدايا فالاضحية تلحق بها في اكثر الاحكام **وفي الصحيح** من حديث جابر وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل الضحايا بعد ثلاثة ايام ثم قال بعد كلوا وتصدقوا وادخروا ولكنه من الامر الواقع بعد الحضر فيمكن ان يقال فيه بالاباحة وان كان الصحيح عند الاصول انه دال على ما يدل عليه لو لم يات بعد الحضر من وجوب او ندب الا ان حديث ثوبان قال ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم اضحيته ثم قال يا ثوبان اصلح لهم هذه الاضحية فلم ازل اطعمه منها حتى قدم المدينة قال ابن حبيب ويستحب ان يكون اول ما ياكل يوم النحر من اضحيته قاله عثمان وابن المسيب وابن شهاب قال ابن شهاب ياكل من كبدها قبل ان يتصدق **قوله** ويكره للكافر على الاشهر **ش** يعني انه اذا بني نياه الى الاطعام فيجوز ان يطعم الغني والفقير والقريب والاجنبي **وهل** يتعدى ذلك فيطعم الكافر في ذلك قولان احدهما وهو الاشهر انه لم يكره وهو قول مالك الاخر والثاني وهو قول مالك المشهور الاول ان ذلك جايز وظاهر قول المولف لا فرق بين ان يكون الكافر كتابيا او مجوسيا وفي كتاب ابن المواز خفف ابن وهب ان يطعم منها اهل الذمة وقال انما النهي في المجوسي وكذلك في المبسوطة **وقال** في الحديث ولا تطعموا المشركين من ضحاياكم انما ذلك في المجوسي وفي غير اهل الكتاب واشار ابن حبيب الى ان من اباح ذلك انما هو في الذي يكون في عيال الرجل كابيه ومملوكه وضيفه ومن غشيه في منزله **و** اما ان تهدى الى منازلهم فلا يجوز ذلك وقال وكذلك فسره مطرف وابن الماجشون

بحوم اصل

وقال اصبغ عن ابن القاسم واختار القاضي ابن رشد ان محل الخلاف بالكراهة والاباحة انما هو فيما يبعد البيع واما من في عياله او من في ضيعته او من في معناهم مما ذكرنا فلا خلاف في اباحة اطعامهم منها على عكس ما قال ابن حبيب وهو صحيح وظاهر العتبية والاقرب الاباحة لموافقتها البراءة الاصلية الا ان يقترن بذلك تعظيمهم الكافر او استهانة بالقربة فيكره ذلك او يحرم **قوله** وفي تحريم الصدقة الراجح **ش** لما كان الاولى عنده الجمع بين الصدقة والاطعام والاكل اخذ يحدث فيما في المذهب في ذلك فذكر ان في قدره ثلاثة اقوال والمشهور كما قال عبد الحق التحديد ومن حده بالثلث او بالنصف فبالاستحسان وقال بعضهم من ذهب الى الثلث فلقوله صلى الله عليه وسلم كلوا وادخروا وتصدقوا ومن ذهب الى النصف فلقوله سبحانه فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر قال ابن حبيب وليس لما ياكل منها حد ولا لما يطعم ويجوز منه ما قل او كثر قاله مالك وقال ابن المسيب والحسن وقتادة اذا اطعم منها الربع اجزاه قال وهذا وما روي عن غيرهم من الثلث هو من باب الاستحسان لا ضيق فيه وليس عليك ان تطعم منها القانع والمعتر والبائس الفقير وهو كاصناف الزكاة **قوله** وبدل البيع **ش** بل على الالتزام بالمنع منه ابتدا وهو مذهب مالك وجماعة وعن ابي حنيفة اجازة بيعه وتمسك اهل المذهب بما في الصحيح من نهيه صلى الله عليه وسلم في الهدايا ان يعطى الجزار شيا من لحمها وقال نحن نعطيه من عندنا وفي العتبية ان رجلا سال مالكا عن دهنه بشحم اضحيته شرك النعل فنهاه عن ذلك وكرهه **وانما** كرهه مالك لان الدهن يحسنها فاذا اباحها كان بتحسينها داخلة من الثمن وفي كتاب ابن حبيب عن مالك لا يبيع جلد اضحيته بجلد غيره قال ولو جاز ذلك جاز بدله بقلنسوة وشبهها وقال ابن المواز ولا يدفع جلودها لمن يعملها على النصف وكذلك العقيقة وكذلك صوفها ووبرها اذا جز بعد الذبح وهذا كله جار على اصل المذهب في المنع من بيعها بعد الذبح **ثم** اختلف المذهب في الموهوب لحمها والمتصدق به عليه هل يمنع من بيع ذلك لان مقاراه ان ينزل منزلة الواهب والمتصدق وهما كانا ممنوعين من البيع ومنا سا على الوارث وهو قول مالك في كتاب ابن المواز او يجوز ذلك كالصدقة على الفقير وكالزكاة اذا بلغت محلها وهو قول اصبغ في كتاب ابن حبيب واليه يميل ابن رشد **و**في العتبية سيل مالك عن الرجل يبيع جلد اضحيته لا منه اتراه يتبعه قال لا ابن رشد واراه انما منع الامة من ذلك لغرارة السيد على انتزاعه منها فاذا باعته صار كان السيد **هو** البائع وما قاله محتمل وقد اختلف اختيار جماعة من اهل عصرنا في ذلك حتى الف بعضهم على بعض ووقفت على تلك التواليف **قوله** واجارة الجلد

كالبيع

كالبيع خلافا لسحنون **ش** وكذلك قال سحنون ايضا في جلد الميتة قال الشيخ ابو محمد بعد الدباغ وهو ادلها هو عندي لان الاصل ان كل من ملك منفعة ذات فله ان ينقل ملكه عنها الى غيره بعوض وبغير عوض الا ان يقال ان المنفعة في هذا تابعة للرقبة فيما ان المضحي لم يملك ذات الجلد ولا يجوز له بيعه وكذلك منفعته **قوله** واذا فات فتلاثة الراجح **ش** لما ذكر حكم بيعه ابتدا وانه يفسخ مع القيام تكلم الان في حكمه بعد الفوات فذكر فيه ثلاثة اقوال احدها انه يتصدق به وهو مذهب ابن القاسم والقول الثاني انه يصرف الثمن فيما يصرف فيه المثمون فان كان المبيع جلدا اشترى به ماعونا او طعاما وان كان لحما اشترى به طعاما وهو مذهب سحنون والقول الثالث يصنع بالثمن ما شا وهو مذهب ابن عبد الحكم والاول رد الى الصدقة عليه لانه فيفعل في الثمن ما يفعل في تراثه ولذا اذا بيعت ولم يوجد البائع او يتيسر منه ما انه يتصدق بثمنها عنه وفيما نقول لان ابن الوليد لا يجوز نقل الملك عنها بوجه والا لجاز ذلك وانما تمنع الصدقة وخصة خاصة وهذا هو الذي راعى في القول الثاني الا انه امره ان يصرفه فيما كان يصرف المثمون محافظة على الاصل واما القول الثالث فمراعاة لمذهب ابي حنيفة بعد الفوات **واعلم** ان معنى قول ابن القاسم يتصدق بالثمن انما هو اذا كان المضحي قد تولى البيع بنفسه او تولاه غيره بامره واما ان تولاه غيره بغير امره كما اذا باعه اهله وقد تولوا الثمن ولم يتاجروا به فلا ينص ابن القاسم في العتبية ان ذلك لا يلزمه **قال** ابن رشد ومعناه اذا صرف الثمن فيما لا غنا عنه واما ان صرفه فيما لا بد له منه فعليه ان يخرج من ماله ويتصدق به وما قاله ابن رشد صحيح ومعناه ايضا ان يتصدق بالاقل من الثمن او مما صار به كما قال غيره وادى في المحجور يبيع سلعة من ماله ويصرف ثمنها في مصالحه وينقض بيعه ويرجع على المشتري بالسلعة فان المشتري يرجع على المحجور بالاقل من الثمن او مما صون المحجور من ماله **و**ينبغي اذا اسقط عن المضحي الصدقة بالثمن الا تسقط عن الاهل الذين تولوا البيع **قوله** ولو اختلطت بعد الذبح او جزءها فقيل جواز الاخذ العوض قولان **ش** القائل بالاجازة هو مالك على ظاهر ما حكاه عنه ابن المواز في رؤوس الاضاحي تختلط عند الشواء الا انه كره لها اكلها قال اذ لعل غيره لم ياكل متاعه ومتاعه خير وظاهره انه لو علم او ظن به انه اكل وكان متاعه احسن وكان من متاع غيره لجاز له اكل متاع غيره والقائل بعدم الاجازة يحيى بن عمر **قال** في رجلين اختلط لهما شاتين بعد الذبح انهما تجزيانهما من الاضحية ويتصدقان بهما ولا ياكلان منها شيا والاول اقرب لان مثل هذا لا يقصد به المعاوضة ولانها شركة ضرورية فاشبهت

شركة الورثة في لحم الضحية موروث ثم قال ما لم ولو اختلطت برؤوس الغير إن كان
خفيفا لأنه ضامن لما يضمن لحوم الأضاحي بالتعدي والزرع لم يبد صلاحه ومن سرقت
رؤوس أضحيته في الفرن استحب له أن لا يغرمه شيئا وكأنه رآه بيعا وقال أصبغ
وابن الماجشون له أخذ القيمة ويصنع بها ما شاء وقال عيسى أحب إلي أن يأخذ الثمن من السارق
ويتصرف به ولابن القاسم أيضا في قول عيسى فيمن دفع جلد أضحيته لمن يدبغه فادعى أنه
سرق منه قال إن كان يثق به فلا يأخذ منه شيئا وإن كان يتهمه أخذ منه قيمته ويتصرف
به قال وهو أحب إلي وهذا الأصل مختلف فيه هل القيمة فيما لا يجوز بيعه يتنزل منزلة الثمن
فلا يجوز أخذها كما لا يجوز بيعه أو لا يتنزل منزلة الثمن لخروجه عن ذلك ولذلك أشار ما لم إلى أن القيمة
هنا كالقيمة في الزرع الذي لم يبد صلاحه وقد اختلف المذهب فيمن أم الولد تقتل
هل يلزمه فيها قيمة أم لا واحتج ابن الماجشون إلا أن له أخذ القيمة في الاستهلاك بأن من
حلف لا يبيع سلعة فاستهلكت لم جاز له أخذ القيمة فيها ولا يحنث وهذا مختلف فيه
سيأتي الكلام عليه في موضعه إن شاء الله قوله وأما قبله فالمنصوص إذا قسمت فالآخذ
الأقل أبدله بمساوي الأفضل وقيد بالاستحباب ش معنى هذا اللفظ أن الضحية إذا اختلطت
ولم يعرف كل واحد منهما ماله بعينه فالمنصوص لأهل المذهب أنها تقسم فمن أخذ
أفضلهما ضحى به ولا شيء عليه ومن أخذ أدناهما فلم يضح به وأبدله بمساوي الأفضل الذي ضحى
به غيره وقيد غيره أو ظاهر هذا المنصوص أعني تكليف آخذ الأدنى بمساوي الأفضل
بأن ذلك على الاستحباب لا على الوجوب لما تقرر أن منع إبدال الضحية بأدنى منها إنما
هو على الكراهة لا على التحريم كما قال المؤلف أول الكتاب ولعله على الكراهة لأنه لا
تتعين إلا بالذبح واعلم أن لفظ المنصوص في كلام المؤلف هنا ليس كما يعهد له من
أكثر المواضع بأن ينص أهل المذهب أو بعضهم على لفظ صريح في معناه ويقع في بعض الأ
قاويل في مسألة أخرى ما يخرج منه خلاف ذلك الصريح وإنما مراده بالمنصوص هنا
ما هو منقول وظاهر في معناه ولذلك كان مقابله هو قوله وقيد بالاستحباب
ومعناه أن ظاهر المذهب إيجاب بدل الأدنى بمساوي الأفضل ولكن قيده الشيوخ
بالاستحباب لا أنه قول مخرج لذلك المنصوص والفرق بين المنصوص على المعنى الأول
والثاني أنه في الأول يكون في المذهب قولان بالنص والتخريج وفي الثاني لا يكون في المذهب
إلا قولا واحدا ولذلك كان الصواب في ضبط المؤلف وقيد بالقاف والياء المكسورة المشددة
والدال كما يقع في بعض النسخ وقيل بالفاء عوض الدال وهذا المعنى الذي حملت عليه
عليه كلام المؤلف هو المنصوص في المذهب ويعز على المؤلف خلاف كلام عبد الله بن عبد
الحكم قال إذا اختلطت أضحيتا رجلين فلا بأس أن يصطلحا فيهما بأن يأخذ كل
واحد منهما كبشا يضحي به وظاهره سواء كانا متساويين أو أحدهما أجود وعلى هذا
المعنى

لعله رؤوس الفران

من

إذا

هو

المعنى حمله الشيوخ ونص المؤلف رآه قابلا لأن يرد على المعنى وبين ما استغنى عنه
هذا حكم الأضحيتين تختلطان وأما لو اشترى رجلين شاتين ليضحيا بهما فأخذ
كل واحد منهما ما ضحى بها وهما متساويان فقال سحنون في العتبية لا بأس بذلك قيل له
فلو كانت إحداهما أسمن من الأخرى وكره ذلك واستشكل بعض الشيوخ تغييره الأجزاء
إذا لم يأخذ لفضل الزيادة ثمنا لآخذ الأدنى قيل له فإذا وقع هل تجزيه قال لا تجزيه
ما لم يأخذ لفضل الزيادة ثمنا واستشكل بعض الشيوخ تغييره الأجزاء إذا لم يأخذ لفضل
الزيادة ثمنا فإن الكراهة إنما هي من جهة أنه ضحى بالأدنى قال وينبغي أن يتصدق بقيمة
الأعلى على الأدنى سواء أخذ لذلك ثمنا أو لم يأخذ قال هذا الشيخ الذي كان ينبغي لهما
أن يفعلاه ابتداء أن يبتاعا ما الأسمن ويبيعا الأدنى وهو الذي باع الذي أخرج الأسمن
بنصيبه من ذلك مثل الذي ضحى به رفيقه أو أسمن وإن زاد على الثمن من ماله قلت
الظاهر في مسألة سحنون هذه أنه لا يلزم آخذ الأدنى أن يضحي بغيره لأنه إنما دخل أولا
على أن يضحي بالذي يخرج له منهما إما الأعلى وإما الأدنى كما في مسألة المؤلف لأن
آخذ الأدنى فيها يضحي بدون ما دخل عليه أولا ونواه وفي العتبية إذا اختلطت
أضحية رجل بغنم آخر فهو له شريك لها بجزء من مبلغ عددها إن كانت مائة
كان له جزء من مائة جزء وجزء فإن شاء أن يتعجل أخذ شاة من وسطها ليست
من أعلاها ولا من أدناها وهذه المسألة تشبه مسألة كتاب الغرر من المدونة
في الرجل يشتري عدلا بالبرنامج على أن فيه خمسين فيجد أحدا وخمسين ولكل
واحدة منها تفسير لا يليق ذكره بهذا الموضع قوله الوقت
قوله وأيام النحر ثلاثة ش هذا مذهب الجمهور أنها ثلاثة وقال الشافعي إنها
أربعة وقال سعيد بن جبير وجابر بن زيد النحر في الأمصار يوم واحد وفي منى
ثلاثة أيام وقال ابن سيرين لا ضحايا يوم واحد وقال النخعي النحر يومان وهذا اليوم
الأول وقال قتادة يوم النحر وستة أيام بعده وقال الحسن البصري النحر
إلى آخر يوم من ذي الحجة وروي عن أبي سلمة وسليمان بن يسار فحصل من ذلك
أنهم أجمعوا على أن اليوم الأول من ذي الحجة محل النحر وعلى أن زمان النحر ينقضي
بانسلاخ ذي الحجة واختلفوا فيما بين ذلك واحتج أهل المذهب بما روي أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال أيام النحر بمنى ثلاثة أيام ومعلوم أنه لم يرد الرمي لأن اليوم
الرابع من أيام الرمي قالوا والمسألة مجمع عليها عند الصحابة رضي الله عنهم ولأهل
المذهب وغيرهم حجاج أضربنا عنه لضعفه قوله ش ومبدؤها كما ذكر يعني
أن زمان النحر ثلاثة أيام ومبدؤها مختلف فيه بين العلماء أخذ يبين ما هو
المذهب في ذلك فذكر أنه بعد صلاة الإمام وذبحه في المصلى وإنما يكون هذا

ن
عدلا

كان

لمن عبر الامام ومراده هنا بالمصلى محل صلاة الامام واما ان لم يذبح فيجوز
مبادرا انقضا الصلاة قال حذيفة بن اسيد رايت ابا بكر وعمر فكانا لا يضحيان
مخافة ان يرى انها واجبة قال المازري وهذا ما لم يؤخر الامام الذبح تاخيرا
يتعدا فيه فيسقط الاقتدا به وقال ابو حنيفة المراعا في ذلك الفراغ من الصلاة
ولا يراعا الذبح وقال الشافعي المراعا مقدار ما يؤتى فيه الصلاة ويفدوا الخطبتان
فان نحر بعد ذلك الوقت حلت الذبيحة سوا صلوا او لم يصلوا واحتج اهل المذهب
على انه لا بد من مراعاة ذبح الامام لما في الصحيح من حديث جابر قال صلى بنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم النحر فقال فنحروا وظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم نحر فامر
رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان نحر قبله ان يعيدوا ولا ينحروا حتى ينحر النبي صلى
الله عليه وسلم وهذا كان في اشتراط تقدم نحر الامام لانه صلى الله عليه وسلم امر من نحر
قبله ان يعيد ولم يعذره في كونه ظن ان نحره انما وقع بعد نحره ومثل حديث
جابر ما وقع في بعض طرق حديث البرا بن عازب ان خاله ابا بردة ذبح قبل ان
يذبح النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان هذا يوم اللحم فيه مكروه واني عجلت
نسيكتي لاطعم اهلي وجيراني واهل داري فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعد نسكا
ولابي حنيفة ما في الصحيح من حديث جندب بن سفيان قال شهدت الاضحى مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلما قضى صلاته بالناس نظر الى غنم قد ذبحت فقال من ذبح قبل الصلاة
فليذبح شاة مكانها ومن لم يكن ذبح فليذبح على اسم الله واما قول المؤلف ومن
ذبح قبله اعاد فلحديث جابر وابي بردة المذكورين الا ان قال الباجي المشهور
عن مالك انه لا يجزيه قوله فيمكن ان يكون فيه خلافا عن مالك قوله فان لم يبرزها
فتحرى الذبح قبله قولان ش يريد ان المشروع للامام ان يبرز اضحيته الى المصلى
فيذبحها هناك ليقتدي الناس به ففي الصحيح من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان ينحر ويذبح بالمصلى فان لم يبرزها تحرى الناس ذبحه وذبحوا فان اخطوا بان تبين
ان ذبحهم وقع قبله فهل يجزيهم او لا في كتاب ابن المواز انه لا يجزيهم وذهب ابو
مصعب انه يجزيهم على ان ظاهر كلامه انه لا يلزمهم ان يتحروا ذبحه لانه اخطا السنة
ومال اليه بعض الشيوخ وهو يظهر من كلام المؤلف ان الجواز في جواز الذبح اسد من
غير تحر قوله فان لم يكن ذبح الى اخره ش يعني انه اذا لم يذبح الامام تحرى الناس اقرب
الائمة اليهم وقد مر ان الامام اذا لم يذبح جاز للناس ان يذبحوا من غير توقف
وقد نص اشهب ان الامام اذا اخر الذبح ذبح الناس ولم يستنظروه والذي
قدمناه هو الصحيح واشار اليه بعضهم وانما قال في المدونة وغيرها يتحرون ذبح
اقرب الائمة اليهم فيمن لا امام لهم لا فيمن لهم امام وترك الذبح فان تحروا فاخطوا

بالمدينة فنحر

جندب

فنص

نص ابن القاسم في المدونة ومطرف وابن الماجشون في غيرها على الاجزاء وانكره ابن
المواز وحكى عن اشهب عدم الاجزاء والفرق على المشهور بين الخطا وبين الذي
قبله ان الخطا في هذا غيرها نع من الاجزا وانه مانع في الذي قبله هو العذر على
تحصيل العلم بذبح الامام اذا كان في البلد وعسره اذا كان في غير البلد لعموم الاجزاء
على ان كثيرا من العلماء يجيزون الذبح لمن لا امام لهم ابتداء من غير مراعاة ذبح احد
قال ابن المواز اذا ذبح عن المسافر اهله فانما يراعا ذبح امامهم لا ذبح امام البلد
الذي هو به قوله والامام اليوم العباسي او من يقيم مقامه ش يعني حيث ذلك وقيده
بقوله اليوم وهذا الاشكال فيه اذا كان هو متولي الصلاة وكذلك من يقيمه وهو الامير
اذا كان ايضا يتولى الصلاة بنفسه وان كان يتولى الصلاة غير الامير فظاهر كلام ابن
رشد ان المعتبر هو امام الصلاة وهو الظاهر لان ولايته على الصلاة يستلزم الولاية
على توابعها عكس ابن الولاية قال اللخمي ما معناه المتغلبون هم ولا من يقيمونه
في الذبح ويكون حكم لا امام لهم فيتحروا اقرب الائمة اليهم وفيه نظر لان المنصوص نفوذ
احكامهم واحكام قضاتهم وقيل لعثمان رضي الله عنه وهو محصور انه
يصلي بالناس امام فتنة وانت امام العامة فقال ان الصلاة من افضل ما يفعله الانسان
فاذا احسن الناس فاحسن معهم واذا اساوا فاجتنب اساءتهم قوله ولا يراعا
قدر الصلاة في اليومين على المشهور ش وظاهر كلامه ان الخلاف انما هو في مراعاة
قدر الصلاة لا فيما قبل وقت الصلاة وانه لا يذبح قبل طلوع الشمس باتفاق وليس
كذلك بل من يراعي وقت الصلاة لا يراعي طلوع الشمس الا استحبابا قال ابن المواز لا
يراعا في اليوم الثاني والثالث ذبح الامام ولا غيره ولكن اذا ارتفعت الشمس وحلت
الصلاة ولو فعل ذلك بعد طلوع الفجر اجزاه وقال اصبغ اذا طلع الفجر جاز الذبح في
هذين اليومين والصحيح هو المشهور لان في يوم النحر كان معلقا على الصلاة مع
ذبح الامام لا على زمان الصلاة وقد فقد ذلك في اليومين بعد يوم النحر فوجب ان يكون
الذبح من اول النهار قوله ويراعا النهار على المشهور ش القولان لمالك وبعدم مراعاة
النهار قال ابو حنيفة والشافعي وكذلك القولان في العقيقة والهدي ولاشهب ان ذلك
يجزي في الاضحية ولا يجزي في الهدي واحتج للمشهور بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في
ايام معلومات والمراد ذكر اسم الله عند الذبح والاحتجاج انما يتم بعد تسليم
ان اليوم المراد النهار دون الليل قوله والاول افضل وفي افضلية ما بعد الزوال على اول
ما بعده قولان ش واما تفضيل الدفعة الاولى من النهار الاول على ما بعده مطلقا
فلا خلاف فيه وانه الموافق لفعل النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وهو معنى الاول لا
مجموع اليوم الاول ولا تناقض كلامه واما قوله وفي افضلية ما بعد الزوال الى اخره

ومن هذا الفرع

بعد

افضلية

والظاهر ان القولين في النصف الاخر من اليوم الاول على النصف الاول من اليوم الثاني
وعدمها وهكذا القول فيما بين الثاني والثالث فيبقى افضلية اليوم الاول على الثاني
هو مساواة ما بين النصف الاخر من اليوم الاول مع النصف الاول من اليوم الثاني لان
المتبادر الى الفهم من نفي الافضلية حصول المساواة اما قلنا من الظاهر الاول
فهو مذهب ابن القابسي واللخمي رأيا ان القولين يجريان في الايام الثلاثة وخالفهما
ابن رشد وزعم انه لا يختلف في رجحان اليوم الثالث على اخر اليوم وانما الخلاف فيما
بين اليوم الاول واليوم الثاني على الوجه الذي اشرنا اليه وما حكاه عن المولف
من الظاهر الثاني فالمنقول خلافه قال ابن المواز افضل هذه الايام الاول ولم يفرق
بين اوله واخره وكذلك فهم من ذكرنا فيما بين اليوم الثاني والثالث قال ابن حبيب
وقت ذبح الضحايا في ايام الذبح من ضحى الى زوال الشمس ويكره بعد ذلك الى العشي فمن
ضحى حينئذ اجزاه قالوا واما من لم يضح الى العشي اليوم الثالث فهذا يوم حينئذ
فالخلاف اذا انما هو في رجحان كل واحد من الزمانين في فضل الاول او مساواته
مع الثاني والظاهر من ذلك كله فضل جملته على ما بعده وكذلك الثاني مع الثالث
لانه من المسارعة والمسابقة الى الخير و فـ فرضنا ان اخر قولي ملك جواز
الذبح ليلا فكيف بالنصف الثاني من النهار والله اعلم قوله العقيقة
ذبح الولادة واصله شعر المولود ش يعني ان هذه اللفظة تستعمل في الشاة
التي تذبح في الولادة ولذلك ينبغي ان تضبط الدال بالكسر ويحتملان يريد الذبح الاول
الذي هو المصدر ولذلك يستلزم المذبوح فيضبط حينئذ بالفتح والاول اولى ثم
ذكر ان هذه الحقيقة الشرعية مجاز لغوي وان اصلها في اللغة شعر المولود وظاهر
كلامه يشترط ان ذلك يكون المولود من الادميين وفي اللغة اعم قال الجوهري وكل شعر
كل مولود من الناس والبهائم يولد عليه حقيقة وعقيقة وعقة بالكسر
والظاهر انه من باب استعمال اسم احد المتلازمين في الاخر ويقال عق عن ولده يعق اذا ذبح
عنه يوم اسبوعه وكذلك اذا حلق عنه عقيقته وهذا الذي ذكر المولف وشرحناه
هو المعروف وانكر ذلك بعض الايمة وقال انما العقيقة الذبح نفسه وهو
قطع الاوداج والحلقوم قال ومنه قيل للقاطع رحمه عاق وهذا الذي ذكره محتمل
ويلزم عليه التخصيص وعلى الاول المجاز ثم العلماء على جواز استعمال هذه
اللفظة في ذبح الولادة من غير كراهية وعلى هذا كتب الفقه وصححوا حديث سمرة بن جندب
عن رسول الله صلى الله عليه كل غلام رهين بعقيقته يذبح عنه يوم السابع ويحلق
راسه ويسمى وتركوا حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال سئل رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن العقيقة فقال لا احب العقوق وكانه كره الاسم قالوا يا رسول

الله

عنه
ان يضحي
شرعا
احد
سمرة بن

الله ينسك احدنا عن ولده فقال من احب منكم ان ينسك عن ولده فليفعل عن الغلام
شاتان وعن الجارية شاة قوله وهو مستحب الى اخره ش لما تكلم الكلام على حقيقتها
شرعا ولغة تكلم في حكمها وجنسها وسنتها وغير ذلك فـ ذكر ان حكمها الاستحباب
وذهب الشافعي الى انها سنة وحكاه بعض الاندلسيين عن ملك ثم كان سابع ابنه
يوم الاضحى وليس عنده الا شاة واحدة انه يعق بها ولا يضحي وظاهره عنده ان
العقيقة اكد من الاضحية لولا ابهم ذلك ولولا انه يرجوا ان يجد في بقية ايام الاضحى ما
يضحي به ويتاول على ذلك انه لو كان السابع احد ايام الذبح لعجز عن ابتياع الشاة وترك
العقيقة وذهب الحسن وداود الى وجوبها وذهب ابو حنيفة الى انها مباحة
وقال بعض اصحابه انها بدعة واحتج من قال بالوجوب بحديث سمرة بن جندب
المتقدم وبحديث سلمان بن عامر الضبي ان رسول الله صلى الله عليه قال في الغلام
عقيقة فاهريقوا عنه دما واميطوا عنه الاذى وهذا امر واحتج الحنفية
بحديث عمرو بن شعيب المتقدم وروى ملك في الموطا ما يقرب من معناه ولكن في
سنده مجهول ولا حجة لهم فيه لان الكراهة انما هي في الاسم الذي بينها الراوي وهذا
الحديث ايضا احتج اهل المذهب والاقرب انما مذهب الشافعي وبه يحصل الجمع بين
احاديث العقيقة لان في بعضها الامر وفي بعضها تعليق ذلك الحكم الى ارادة المكلف
الى ما انضاف الى ذلك من حديث علي وابن عباس وانس ان رسول الله صلى الله عليه
عق عن الحسن والحسين و ظاهر قول المولف للذكر والانثى مما يجزي اضحية ان الشاة
تكفي وهذا مذهب ابن عمر وذهب الشافعي وابو حنيفة الى انه يعق عن الذكر
شاتين وعن الانثى بشاة وذهب الحسن الى انه لا يعق عن الانثى واحتج اهل
المذهب بحديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عق عن الحسن كبشا
وقال ايضا حديث [illegible] وقال بعض المحدثين وكلاهما صحيح واحتج الشافعي
بحديث عائشة ان رسول الله صلى الله عليه امرهم بشاتين متكافئتين
وعن الجارية بشاة قال الترمذي هذا حديث صحيح خرجه النسائي وحديث ام كرز
لا يضركم ذكرانا كانوا او اناثا يعني الشاة قالوا وهذا الحديث اولى لان سماع ام كرز
من النبي صلى الله عليه كان عام الحديبية وهو متاخر عن حديث ابن عباس وانس
لان الحسن ولد عام احد والحسين ولد في العام الذي بعده وظاهر
كلام المولف ايضا يقتضي ان سنها سن الاضحية وانها لا تكون من الوحش وانها
يتقى فيها من العيوب ما يتقى في الاضحية وهو صحيح ولا خلاف فيه في المذهب والقولان
الثاني في البقر والابل لملك فالقول بجوازها من البقر والابل قياسا على الاضحية
والقول بانها خاصة بالغنم لان المذكور في احاديث هذا الباب انما هو الغنم ويسير

عن الغلام

في شيء منها تفرقة الابل والبقر على كثرتها والايجاب تعين وعلى القول الاول يكون
ترتيب الفضل فيها مثله في باب الاضحية قال ملك في المبسوط يعق عن اليتيم من ماله قال
الباجي فظاهره انه لا يلزم احدا من الاقارب غير الاب ان يعق عن المولود قوله
ووقتها السابع الى اخره ش الضمير المضاف اليه وقت عائد على ذبح الولادة والذي
عليه جمهور العلماء هو ما قاله المؤلف انه يوم السابع لا قبله وعن الشافعي يعق عنه
في ايام سابعه شاة ان تهيأ ذلك وان لم يتهيأ لهم ففي سابعه قال ابا س ان يعق بعد
ذلك وحديث سمرة بن جندب المتقدم حجة للجمهور في ذلك والمستحب عند جمهور
اهل العلم ذبحها قبل الزوال ويكره ذبحها بعده الى العشي الا ان تدعو الى ذلك ضرورة
فان مات المولود قبل سابعه سقط حكم العقيقة واما قوله ولا يعد ما
ولد فيه بعد الفجر على المشهور ش معناه ان المولود ان ولد قبل الفجر احتسب له
صبيحة ذلك اليوم من السابع وان ولد بعد الفجر فقولان المشهور منهما انه لا يحتسب
بذلك اليوم وهو مذهب المدونة والشاذ انه يحتسب به وقد اختلف في الوجه
الاول الذي جرده المؤلف عن الخلاف على قولين احدهما كما قال انه يحتسب به وهو
المشهور والثاني لا يحتسب به ولا يحتسب الا من غروب الشمس التي بعد الولادة سواء كانت
ليلا او نهارا قاله ابن الماجشون في ديوانه واما الوجه الثاني الذي ذكره المؤلف
فيه الخلاف فنقله المشهور صحيح واما الشاذ فظاهره انه يحتسب بيوم الولادة
مطلقا سواء كانت الولادة اول النهار او اخره وهذا القول انما يعرف لعبد العزيز
بن ابي سلمة والقولان في المذهب قولان اخران غيره احدهما انه ان ولد في شباب
النهار قبل الزوال حسب ذلك اليوم وان لم يولد الا بعد الزوال الغى ذلك اليوم
وهذا القول كان يقوله ملك ثم رجع عنه والقول الثاني من هذين القولين هو
مذهب اصبغ انه يلغى اليوم فان حسب بسبعة ايام من تلك الساعة الى مثلها
اجزا قال بعض الشيوخ وهو قول حسن والانسب من هذه الاقوال بل هو
المشهور لان السابع حقيقة انما يجيء على تقدير الغاء جزء اليوم والليلة قوله
وفي الذبح ليلا وبعد الفجر ما في الاضحية ش يعني انه يختلف في اجزائها في هذين
الوقتين كما اختلف في ذبح الاضحية ليلا وفيما بعد الفجر وقد قدمنا ما في ذلك
في كتاب الاضحية والما ينشا من الخلاف هنا على المشهور واما على المشهور
من الغاء جزء النهار فلا ويجري ايضا ذبحها ليلا على الشاذ انها لا تفوت بغروب
الشمس من السابع ويجوز ذبحها فيما قرب من السابع نص عليه ملك في العتبية
قوله فان فاتت ففي السابع الثاني والثالث قولان ش والقول بفواتها
هو المشهور وقد علمت ما حكيناه الان عن العتبية وحكى ابن وهب عن ملك انها

عقه

احل
بيوم السابع

وانه

ترجح

اصل
فان لم تذبح ففي السابع الاول
... السابع الثاني ... صح

ترجح في السابع الثاني خاصة وحكاه الابهري ايضا فيتحصل في المذهب اربعة
اقوال ولم تتقدم حديث سمرة بن جندب وفيه يذبح عنه يوم السابع وسماها رسول الله
صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن شعيب نسكا فكما اسماها وعين زمانها وجب ان
تلحق بالاضحية وهي تفوت بفوات زمانها ومن هذا المعنى العقيقة عن الكبير
وانكر ذلك في العتبية وقال انه من الاباطيل وقال بعضهم يلزم من وجوب العقيقة
ان يقول يعق عن الكبير وروي انس ان النبي صلى الله عليه وسلم عق عن نفسه بعد
ما جاءته النبوة قوله وفي كراهة عملها وليمة قولان ش مراده بعملها وليمة
ان يصنع بها طعاما ويدعو الناس الى اكله كما يدعون الى طعام الوليمة والذي كره
ذلك ملك وابن القاسم في العتبية والذي اجازه ابن حبيب في ظاهر كلامه وعلى
القول بجواز طعامها للفقراء افضل من الاغنياء ويجوز اطعام الاغنياء ولو اكلوها
ولم يطعموا احدا لاجزاهم وقد قال ابن حبيب وتحسين ان يوسع
بغير شاة العقيقة لاكثار الطعام ودعا الناس فروي ان ابن عمر ونافع وابن جبير
كانوا ابدعون الى الولادة وقال النخعي كانوا يستحبون ان يطعموا على العقيقة
تاول بعض الشيوخ انه مراد ابن حبيب ان يدعو الناس الى ما صنعوه من المزيد على العقيقة
لا على العقيقة نفسها ويكون موافقا لقول ملك وابن القاسم وكذلك بعض الشيوخ حكاه
لابن حبيب نصا قوله وفي كراهة التصرف بزنة شعر المولود ذهبا قولان ش
ظاهر كلامه ان القولان هنا بالكراهة والاباحة اما القول بالاباحة فذكره ابن الجلاب واما
واما الكراهة فلا نص في المذهب الا ما حكاه ابن رشد في العتبية من رواية
ابن القاسم سئل ملك عن حلاق الصبي يوم السابع والتصدق بوزن شعره فضة
قال ليس ذلك من عمل الناس وما ذلك عليهم فقال بعضهم ليس ذلك مما التزم الناس
العمل به وراوه واجبا لانه يكره بل هو مستحب من الفعل وكذلك حكى غيره الاستحباب
وقال ابن عبد البر ان اهل العلم يرون ذلك اكرم من العقيقة فرجح من تركها لعلة
ذات بيده وكره ابن حزم ابن كراهة ذلك وبالجملة ان في المذهب ثلاثة اقوال الكراهة
والاباحة والاستحباب وخرج الترمذي عن علي رضي الله عنه قال عق رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن الحسن شاة وقال يا فاطمة احلقي راسه وتصدقي بزنة
شعره فضة قال فوزناه فكان وزنه درهما او بعض درهم قال الترمذي ليس
اسناده بمتصل قوله ولا باس بكسر عظامها كالضحية ش يعني انه يجوز كسر
عظام الضحية وكذا عظام العقيقة لانها ملحقة بها في اكثر الاحكام وقالت
عائشة وعطا وابن جريج وحكاه بعضهم عن الشافعي انه لا تكسر عظامها وانما
تقطع من المفاصل ومن حديث جعفر بن محمد عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم

هو

القو... في

في العقيقة التي عقتها فاطمة عن الحسن والحسين ان تبعثوا الى القابلة برجل وكلوا واطعموا ولا تكسروا منها عظما ولا تلطخ ولا يلطخ المولود بدمها **قوله** لان ذلك فعل الجاهلية ولم يتعرض المؤلف الى استحباب تلطيخ راس المولود بزعفران وقد ذكره ابو محمد في الرسالة وذكره غيره عن بريدة قال كنا في الجاهلية اذا ولد لاحدنا غلاما ذبح شاة ولطخ راسه بدمها فلما جاء الاسلام كنا نذبح شاة ونحلق راسه ونلطخه بزعفران **وخرج** البزار عن عائشة رضي الله عنها قالت فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يجعلوا مكان الدم خلوقا مثله

والله اعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله **تم الجهاد ويتلوه الايمان** (?)

كتاب الايمان والنذور

الايمان جمع يمين قيل كان اذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم بيمينه على يمين الاخر والقسم بتحريك السين بمعنى اليمين واقسمت اي حلفت قال بعضهم واصله من القسامة وهي الايمان تقسم على الاولياء والحلف بكسر اللام وسكونها بمعناه هذا معناه لغة ولا يحتاج الى تعريف بحد ولا رسم لاشتراك الخاصة والعامة في معرفته **واما** النذور فجمع نذر وربما جمع بضم النون والذال وتقول نذرت نذرا وانذر بفتح الذال في الماضي وضمها وكسرها في المستقبل ومعناه الالتزام وسياتي حكمه ان شاء الله تعالى **واما** حكم اليمين بالله تعالى وصفاته فلم يتعرض له المؤلف بتنصيص وقال غير واحد من اهل المذهب انه من حيث هو هو مباح ما لم يقترن به ما يخرجه عن ذلك كاليمين على انفاد مسلم من ظالم فانها تجب او فعل محرم او مكروه فانها تحرم او تكره ومن الشيوخ من زعم ان المذهب رجحان ترك اليمين واحتج بما قال مالك كان عيسى عليه السلام يقول يا بني اسرائيل ان موسى كان ينهاكم ان تحلفوا بالله الا وانتم صادقين الا واني انهاكم ان تحلفوا بالله كاذبين او صادقين والصحيح نقلا ونظرا هو الاول وقال ابن عمر اكثر ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحلف بهذا اليمين لا ومقلب القلوب وقال ابو سعيد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد في اليمين يقول والذي نفس ابي القاسم بيده **قوله** واليمين الموجبة للكفارة الى اخره **ش** انما خص هذا النوع من الايمان بالكلام من سائر الايمان لان ثمرة اليمين وهي البر والكفارة في الحنث مختصة به واما ما جرت عادة الفقهاء باطلاق اسم اليمين عليه لتعليق الطلاق والعتاق فانما ذلك في الحقيقة التزام لا يمين ولذلك لا تدخل حروف القسم عليه وسياتي ذلك مبينا من كلام المؤلف واخرج منه يمين اللغو والغموس بسقوط الكفارة فيهما على ما سياتي ان شا الله **ثم** شرع في ذكر مثل هذه الايمان ولا خلاف في المذهب في

في جواز

جواز الحلف بكل اسم دال على الذات الكريمة كلفظة الله وعلى الذات باعتبار صفة من الصفات العلية سوا كان من صفات المعاني او من صفات الافعال وغير ذلك وان كان المؤلف لم يذكر الا الاسم الدال على الذات باعتبار صفة الفعل وهو قوله والرزاق ولعله قصر به الاختصار لانه اذا جاز الحلف به جاز فانه يجوز بغيره من الاسما الدالة على الذات باعتبار صفة المعاني احرى ثم ذكر المؤلف صفات المعاني وهي العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وفي معناها الحياة والبقا وقع التردد فيه بين اهل الاصول هل هي منها او لا وذكر الوحدانية والقدرة والوجود وفي معناه البقا ثم الحق به العزة والجلال والعظمة لانها راجعة الى العزة ونبه في المذهب بتفصيل في الحلف بعزة الله وهو نص عليه سحنون وغيره ان اراد العزة التي هي صفة من صفات الله تعالى فالحلف بها جائز والكفارة لازمة وان اراد بعزة الله تعالى ما جعله الله على عباده المؤمنين كقوله سبحانه سبحان ربك رب العزة فالحلف بها لا يجوز ومن حلف بها لا كفارة عليه وكذلك العهد والميثاق والكفالة والذمة فانها راجعة الى الكلام وظاهر كلام المؤلف نفي الخلاف فيما اذا قال وعهد الله ليس كذلك قال ابن حارث اتفقوا اذا قال علي عهد الله انها يمين تجب فيه الكفارة واختلفوا اذا قال وعهد الله فذكر عن ابن المواز انه لا لزوم وعن الزهري انه اللزوم وان قال علي عهد الله اعطيك عهد الله فلا كفارة واختلفوا اذا قال اعاهد الله واجرى عليه اذا قال ابايع الله واختلف في حاش لله ومعاذ الله وظاهر قوله بخلاف ما يتحقق وقوله وكره اليمين بعمر الله ان اليمين بالصفات المتقدمة الذكر جائز بل لا يراعى بصفات المعاني وهو المشهور في المذهب وفيه قول اخر بالكراهة لان اليمين لم يرد ولا هو في معنى ما ورد وخرج بعضهم هذا القول من القول بالكراهة في الحلف بعمر الله وامانة الله وفي هذا التخريج نظر لان الكراهة انما هي كما اشار اليه المؤلف في الاطلاق خاصة والا فمعنا لعمر الله بقاوه والحلف به ابين في الجواز من ان تقوم على ما علم في علم الكلام واما الامانة فمقصل فيها انتهى كما تقدم في العزة وهو الذي اشار اليه وفيه الكفارة ان قصد الصفة اي صفة الله تعالى فان قلت هل يوخذ من قول المؤلف هنا اذا لم يرد اطلاقه ان مذهبه في علم الكلام الوقف في الاسما على ما ورد خاصة وانه لا يجوز عنده الاطلاق بما لم يرد وان كان ذا معنى موهم قلت لا يوخذ ذلك لان لعمر الله حقيقة في العمر وذلك انما يصح في حق الحادث وكذلك الامانة محتملة كما اشار اليه فصار اللفظان معا من قبيل المحملات فليس هذا النوع محل الخلاف وانما محل الخلاف ما كان صريحا او ظاهرا في معناه وكان معناه صحيح ولكن اللفظ غير وارد الا

قوله والمشهور الكفارة في القرآن الى اخره **ش** رواية علي بن زياد مقابلة المشهور وهو مذهب ابي حنيفة والمشهور موافق الشافعي والاظهر رواية علي وكذلك قال انما هو الحروف والاصوات وهو الذي يخطر ببال الحالف حال اليمين ولا سيما ان كان الحالف عاميا او ممن لم ينظر في علم الكلام قال ابن مسعود لكل اية يمين وظاهر كلام المولف يقتضي رواية علي بن زياد الحلف بالقران والمصحف والذي عنه في النوادر اذا حلف بكتاب الله والمعنى في الجميع واحد واما الغلظة المصحف فلا يشك في رواية علي لان مسماه حقيقة انما هو الجلد وما حوا عليه والذي انكر رواية علي هو ابن ابي محمد وكانه يقول فيهم عند القول بخلق القران ولا يلزم ذلك لما قلناه واما قول المولف وقيل الحق فذكر بعضهم في معنى الجمع بين القولين وهو كلام صحيح في نفسه ولكنه خارج عن محل الخلاف فان محل الخلاف انما هو لمن لا نية له جيدا ومن كانت له نية ونسبها على ما ذكر ان حنث وهو بان على المشهور وفيه زيادة اتحاد الكفارة مع تعدد اليمين وسياتي الكلام على هذه الزيادة في محله ان شاء الله **قوله** والنذر لا مخرج له مثل على نذر فيه كفارة يمين **ش** **اعلم** ان كلام المولف في هذا الفصل ظاهر في ارادة حصر ما يجوز الحلف به وما لا يجوز الحلف وما تلزم فيه الكفارة وما لا تلزم وذكره النذر الذي لا مخرج له في هذا الفصل دليل على انه جار مجراه لانه لو كان مكروها او حراما لتعرض لبيان ذلك كما فعله في اليمين وكذلك لم تغل عنه الا الاباحة فان قلت حمله على الاباحة يلزم عند الشافعي مع ما يقوله بعد هذا و نذر الطاعة فانه لازم قلت لا يلزم ذلك لان كلامه هناك في النذر المعتبر وكلامه هنا انما هو في النذر الذي لا مخرج له فلم يتحد المحل الذي هو شرط في التناقض على ان على كلام المولف اشترا كما بوكر في محله واما ما يلزم بالنذر المبهم وهو النذر الذي لا مخرج له فاختلف العلماء في ذلك فقال مالك كفارة يمين قال بعض الشيوخ وهو مذهب الاكثرين ونقل الباجي وغيره من اهل المذهب ان للشافعي قولين احدهما لا ينعقد والثاني ينعقد ويجب اقل ما يقع عليه اسم والذي فهمت من كلام الغزالي ان القولين انما هما في من يقول لله علي ان اصوم او نذرت لله ان اصوم وهو الذي لا مخرج له وليس من المبهم في شيء وعن ابن عباس اغلظ الايمان فان لم يجد فالتي تليها فان لم يجد فالتي تليها فسر بالرقبة ثم الكسوة ثم الاطعام وروي عن ابن عباس مثله وروي عنه مثل قول الجمهور وروي عن جابر بن زيد ان لم يسم شيئا ولا نواه صام يوما ويطعم كفتين **واحتج** اهل المذهب بما اخرجه مسلم من حديث عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كفارة النذر كفارة يمين فحملوا النذر المذكور

في الحديث

الحديث على النذر الذي لا مخرج له لانه اذا كان طاعة لزم الوفا لا لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصي الله فلا يعصه وايضا فان عقبة راوي الحديث روى في كتاب مسلم ان اخته نذرت ان تمشي الى بيت الله حافية فامرني ان استفتي لها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستفتيته فقال لتمش ولتركب قالوا وان كان نذر معصية حرم الوفا بها لقوله صلى الله عليه وسلم ومن نذر ان يعصي الله فلا يعصه وهذا الكلام لا يسلم من الاستدراك وفي بيانه وبيان ما يتعلق به طول وما اخرجه ابو داود من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من نذر نذرا ولم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين به **قوله** واليمين بغير ذلك مكروه وقيل حرام **ش** اكثر الطلا ثمم في هذه المسالة يدل على التحريم وربما وقع لفظ الكراهة فيحتمل ان يكون على ظاهره ويحتمل ان يراد به التحريم وظاهر الوجوب وهو مستلزم لتحريم اليمين بغير الله **قوله** واما اليمين بنحو اللات والعزى الى اخره **ش** فلا شك في تحريم اليمين بهذا النوع خرج ابو داود سمع ابن عمر رجلا يحلف لا والكعبة فقال اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من حلف بغير الله فقد اشرك ولا خفا بدخول الحلف باللات والعزى تحت هذا الوعيد والصحيح من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف منكم فقال في حلفه اللات والعزى فليقل لا اله الا الله ومن قال لصاحبه تعال اقامرك فليتصدق بشيء فان الحالف باللات والعزى ان كان يقصد التعظيم كما يقصد الحالف بالله فذلك كفر كما قال المولف وغيره لان مساواة الانداد والازلام للاله واللات والعزى نظرا اعني في تكفير الحالف بهما اذا قصد التعظيمهما واما اذا لم يقصد الحالف باللات والعزى التعظيم فظاهر كلام المولف انه ليس بكفر لانه قابل به قوله كفر وهو ايضا نص في كلام غيره واشار بعض علماء المشرق الى انه لا وجود لهذا القسم مستدلا بان القسم بالشيء هو التعظيم له واكد بما في الصحيح من حديث ثابت بن الضحاك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء عذبه الله به في نار جهنم **قوله** ولا كفارة في لغو اليمين بالله **ش** هذا مما لا خلاف فيه وقد قال الله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم واختلف العلماء في اليمين اللغوية ما هي فالمذهب ما اشار اليه المولف وهو اليمين على ما يعتقده فيتبين خلافه الى اخره وهو مذهب ابي حنيفة والقائل في المذهب ما سبق اليه لسانه هو اسماعيل القاضي والابهري وهو اختيار اللخمي ومذهب الشافعي وقال بكلا القولين جماعة من السلف وقال ابن عباس في رواية

كا ورس هو ان يحلف الرجل وهو غضبان وعن سعيد بن جبير هو ان يحلف على فعل
معصية فيجب عليه ان يتركها ولا كفارة عليه الى غير ذلك من الاقوال خارج المذهب
وعبارة المؤلف هنا بالاعتقاد خير من عبارة من عبر عن هذا المعنى باليقين
والا فهو مذهب الشافعي ومن وافقه لانه اسعد بظاهر قوله تعالى ولكن يواخذكم
بما عقدتم الايمان ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وعن عائشة رضي الله عنها ان هذه
الاية نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله وقد تقرر في علم الحديث ان قول الصحابي ان هذه
الاية نزلت بسبب كذا يجري مجرى المسند واما قول المؤلف وعن عائشة رضي الله عنها
القولان فظاهره انه روي عنها كل واحد منهما اي من قول ملك والشافعي والمعروف
عنها انما هو قول الشافعي ولهذا جعلها مثل قول مالك بعد البحث عن دليل الامام تاوله
بعض الشيوخ من دخول ملك تحت كلامها وفيه نظر ولما كانت اللاغية في المشهور
على نحو ما فسره المؤلف وكان ذكر هنا نيا في المستقبل كما بينا تا في الماضي صح
وجود اليمين اللاغية باعتبار الزمن الماضي والمستقبل معا كما اشار اليه المؤلف
واكثر كلام الشيوخ يقتضي انحصارها في الماضي والحال وانها لا تتنافى في المستقبل
والحق اهل المذهب النذر الذي لا مخرج له باليمين بالله في حكم اللغو والاستثناء
بقوله ان شاء الله ش **وقوله** ولا في الغموس وهو اليمين على ما يعلم خلافه ش
وسميت يمين غموس لانها تغمس صاحبها في الاثم وقيل لانها تغمسه في النار
والاول اولى لانه سبب حاصل في الحال بخلاف الثاني ولو عبر هنا بالاعتقاد
لكان اقرب من العلم لكثرة استعماله اياه في العلم وقلما يستعمل لفظ العلم
في الاعتقاد وعلم ان التحقيق خلاف الامرين معا حتى يقول وهي اليمين على ما يعلم
او يعتقد خلافه **اذا عرفت** هذا فاعلم ان متعلق هذا الاعتقاد والله اعلم
قد يكون ماضيا وقد يكون مستقبلا اما في الماضي فظاهر واما في المستقبل فكمن
يحلف على عدم طلوع الشمس غدا وكيمين الكفار فيما حكى الله عنهم بقوله سبحانه
وتعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت وهذا الظاهر في حق من
كان يعتقد منهم عنادا وانما ذكرنا هذا لان بعض الشيوخ خص لمثل الغموس
باعتبار الماضي خاصة وليس كذلك ثم اختلف العلماء في تعليق الكفارة بهذا اليمين
فاسقطها ملك وابو حنيفة والى ما قلناه اشار الشيخ ابو اسحاق واوجبها
الشافعي وقد تنازعوا في قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان هل المراد
من هذا العقد ما كان مضاد الحل وهو مذهب الاولين والمراد به ما عقده
القلب ولم يجر على اللسان من غير قصد وهو مذهب الشافعي ويترجح بالاية الاخرى
قوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم واحتج من احتج من اهل المذهب بحديث

هذه

اللعان

اللعان واختلاف المتبايعين وما اشبههما قال لان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمتلاعنين
احدكما كاذب فهل منكما تائب فلو كانت الكفارة تلزم الكاذب منهما
لبينها وقلنا لم يبين الكاذب فنوجبها وايضا فعل الحجر كان مستمرا عندهم
فلا يحتاج الى بيانه ش **قوله** وفيها ومن حلف الى اخره ش نص المدونة على ما في التهذيب
قال ملك ومن قال والله ما لقيت فلانا امس وهو لا يدري القيه ام لا ثم علم بعد
انه لقيه انه كما حلف بر وان كان خلاف ذلك اثم وكان كتعمد الكذب وهي اعظم من ان
تكفر يقول المؤلف فغموس موافق لقوله في المدونة واما قوله والا فتنوسلم يعني
من الاثم فغير موافقه لقوله في المدونة بر نظر وعلى ما حمله المؤلف حملها ابن عتاب
لفظ العتبية فيما يشبه مسئلة المدونة وحملها غير واحد من الشيوخ لفظ المدونة
على انه وافق البر في الظاهر لا ان الجراءة بالاقدام على الحلف شاكا اسقط عنه
لان ذلك لا يلزم منه الا التوبة وهو ظاهر في العقد الا انه بعيد من لفظ المدونة
واكثر واهذا بما قاله في المدونة بعد هذه المسئلة بيسير والغموس الحلف على
تعمد الكذب وعلى غير يقين وهي اعظم من ان تكفر ولم يفصل بين ان يتبين الامر
على وفق ما حلف عليه او على خلافه وهذا التاكيد ليس يصح لان هذا الكلام
مطلق والاول مقيد فوجب حمله عليه وايضا فان مقصوده من الكلام الاخير انما
هو في تفسير الايمان الى ما تلزم بسببه الكفارة والى ما لا تلزم كما هو بين من كلامه
والامر فيه على وفق ما حلف عليه وعلى خلافه والجامع انه في كلا المسئلتين اقدم
على حلف غير جائز ويجري على قول من يرى ان اليمين على الشك اخف من الاثم في اليمين
على خلاف المعتقد جزما ان يكون اليمين هنا اخف منها في الشك واعلم ان نسبة
المؤلف هذا الكلام لنفسه كما فعله في غير هذا الموضع دليل على انه لم يره لغيره
من اهل المذهب ونقل الشيخ ابو محمد بن ابي زيد في ثاني ترجمة في كتاب النذور من
النوادر عن ابن المواز بعد ان حكى عن ابن حبيب كلاما في الغموس قال وقال ابن
المواز ولذلك الحالف على شك او ظن فان صادف ذلك كما حلف فلا شيء عليه وقد
خاطر فعطفه الظن على الشك دليل على انه اراد به الحقيقة العرفية وكذلك عقب
الشيخ ابو محمد هذا الكلام بكلام يدل على ما قلناه وقول ابن المواز لا شيء عليه
تريد مما تقدم عن المدونة فينبغي ان ينظر فيه وهذا كله اذا اطلق اليمين واما ان
قيد بان يقول في ظني او ما اشبه ذلك فلا شيء عليه واشار اليه في العتبية سقط هنا
الراي الفصل **ومما** يتردد فيه هل هي من ايمان الغموس ام لا اليمين التي يجعلها
الانسان تسكينا لغيره وطمانينة لغيره وهو ما ان يقطع بها حق غيره ام لا والاول
يجمع على انها يمين الغموس لقوله صلى الله عليه وسلم من اقتطع حق امرئ بيمينه حرم الله
عليه الجنة

ل

واوجب له البنا رو الثانية اختطر وهما اهل المذهب اختطرا باشهرها المحكي بعض الشيوخ
عن ابن القاسم انها على نية الحالف وان كان مستحلفا وحكي عنه وعن مطرف وابن وهب على نية
المحلوف له وقال سحنون وابن الماجشون فان كان مستحلفا فعلى نية المحلوف له وان كان متطوعا
فعلى نية الحالف وقال اصبغ ذلك سواء في الوجهين على نية المحلوف له قلت وفي ظاهر
رواية يحيى مخالفة لما ذكرناه اولا عن الاجماع ومدلول الحديث المتقدم والذي تسكن
النفوس اليه هو مذهب ابن الماجشون وسحنون **قوله** ولا لغو في طلاق الى اخره ه يريد
ان اليمين في الشرع انما هي حقيقة فيما يدخل عليه حروف القسم كما تقدم وما
سوى ذلك من الطلاق والعتاق والصدقة فليست يمينا شرعا وانما هي التزامات وان كان
وجد في كلام بعض السلف اطلاق اسم اليمين عليها فذلك مجاز واذا تقرر اليمين وجب
ان يكون المراد من قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انما هو اليمين الشرعية
دون الالتزامات لوجوب حمل الكتاب على ما هو المعروف في زمن الخطاب قال بعض الشيوخ
ولا خلاف في المذهب في ذلك قال ويجي على مذهب من حمل الكتاب اوجب كفارة اليمين في
الحلف بالمشي والصدقة وما اشبه ذلك مما فيه قربة وكان عدا ان يكون اللغو في ذلك
قلت وقد وقع لابن الماجشون في المبسوطة ما ظاهره ان اللغو يجري في غير اليمين
وما في معناه وهي مسئلة المبسوطة قال ملك في اخوين كانا شريكين اشترى
احدهما ثوبا فدفع ثمن الثوب الى اخي البايع وهو يحسبه البايع ثم لقيه البايع فساله
عن الثمن فقال دفعته اليك فقال والله ما اخذت منك شيا فقال امراته طالق ان
كنت لم ادفع اليك الثمن فقال ويحك لعلك الى اخي فسل الى اخوه فقال نعم دفع
الي فقال ما كنت ظننت اني دفعت الا اليك فقال مالك هو حانث قال ابن
الماجشون لا شي عليه انما احل ليمينه انه دفعه اليك فيما ارا وانه لم يحبسه
عنه فكيف يحنث ها هنا وقول ابن الماجشون هذا صحيح بنا على اصل المذهب
في اعتبار الحالف وما يتبادر وقت الحلف ذهنه اليه ولا شك ان اكثر الحالفين
انما يحلفون على اعتقادهم لا على ما في نفس الامر والوجود بصدق الحالف
او بكذبه ولذلك تجد الجهلة يتخاطرون على ذلك ويتراهنون **قوله** ومن قال لشي
هو علي حرام الى اخره ه اختلف العلما في تحريم شي من المطعوم والمشروب
والمنكوح وما يستخدم فذهب مسروق والشعبي الى انه لا يلزم شي بسبب ذلك
لا كفارة يمين ولا غيرها وحكي عن ابي حنيفة والاوزاعي لزوم كفارة يمين في لزوم
تحريم المطعوم والمشروب وقاله الاوزاعي في تحريم المراة و المذهب انه لا يلزم شي
بسبب ذلك الا المراة فانه اذا حرمها لزمه الطلاق على ما يتفسر فيه ان شا الله
والاصل عدم اللزوم كما قال مسروق وقد قال تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم

الكذب هذا

[هامش: ... العرف والعادة ... يحلف ... نفس الامر] [هامش: حكم]

هذا طلاق وهذا اجرا الاية الا ان اهل المذهب يرون ان التحريم من كنايات الطلاق وقال
زيد بن اسلم في قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى اخر القصة انما
كفر النبي صلى الله عليه وسلم في تحريمه ام ولده لانه حلف بالله لا يقربها يريد وتحريم
ام ولده لا يوجب كفارة لولا اقتران اليمين به وقيل في تفسير الاية غير ذلك **قوله**
وكذلك هو يهودي الى اخره ه هذا مذهب مالك والشافعي وقال ابو حنيفة هو
القياس والاستحسان ان تنعقد يمينه وتلزمه واحتج اهل المذهب ومن وافقهم بان
الاصل براءة الذمة وايضا فقد جرى مثل هذه الالفاظ في الاحاديث وليس في
شي منها تعرض للكفارة وذلك يوجب قوة الظن بسقوطها فمن ذلك ما تقدم من قوله
صلى الله عليه وسلم في الحالف باللات والعزا فليتصدق وكذلك حديث ثابت بن الضحاك
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما
قال والحالف يوافق على انه ليس بكافر وكذلك حديث بريدة عن ابيه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من قال اني بري من الاسلام فان كان كاذبا فهو كما قال وان كان صادقا فلن
يرجع الى الاسلام سالما واما قول المولف وليستغفر الله فلما تضمنته هذه الاحاديث
من النهي عن ذلك وينبغي ان يضيف الى ذلك النطق بالشهادة لما تضمنه الحديث الاول
قوله ولو قال احلف او اقسم الى اخره ه ظاهر كلام المولف ان قايل ذلك ان نوى بالله
لم يختلف في وجوب الكفارة واحرى اذا تكلم بذلك وانما الخلاف عنده اذا تجرد قوله
احلف او اقسم عن زيادة لفظا ونية والقول بلزوم الكفارة اذا لم يقل بالله
ولم ينوه انما يحفظ لابي حنيفة خارج المذهب والمراد من حكاه من المذهب وزعم
بعضهم ان الكفارة مع النية هنا انما هي على القول بانعقاد اليمين بالنية وليس
بشي لان ذلك الخلاف انما هو اذا اعتقد بقلبه ولم يكن هناك لفظ النية ولفظ
القسم هنا حاصل وانما احتيج الى نية المقسم لانه ليس كل مقسم به تجب الكفارة
في القسم به وحكى بعضهم ان سحنونا ذكر في السليمانية قولين في القايل اقسم بالله
واشهد بالله او اعزم بالله ولعل القايل هنا بسقوط الكفارة انما ذلك عند تجرد هذا
اللفظ عن نية الحلف ويراه مع ذلك محتملا للخبر وللقسم والاصل براءة الذمة
فاسقط الكفارة لذلك وفي كتاب ابن المواز ومن قال لغيره اعزم عليك بالله الا
تفعل فلا شي عليهما وقال ابن حبيب من قال لرجل اعزم عليك بالله لتفعلن
فهو كقوله اسالك بالله فينبغي له ان يجيبه ما لم تكن معصية وهو من قول الله سبحانه
واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وكذلك ان يسيل بالرحم فان لم يفعل فلا
كفارة على واحد منهما وهذا مثل ما تقدم لابن المواز ومثله في المدونة الا ان ابرار
المقسم زيادة خرجه البخاري عن البرا بن عازب رضي الله عنه قال امرنا رسول

[هامش: حلف فقال اني] [هامش: بالله]

الله صلى الله عليه وسلم بابرار المقسم **قوله** ولو قال اشهد ما اخذ احد على احد
الى اخره **ش** القايل في ذلك بكفارة اليمين بالله هو ابن وهب والقايل لعتق ما ابن
القاسم في رواية عيسى عنه وهو في كتاب ابن المواز ايضا مثله ليعرف في المبسوطة وزاد
عليه عشرة نذور لله وسبب الخلاف النظر الى الاشبه في المحلوف به او الى ما يترتب
على المحلوف به فابن وهب نظر الى الاول وابن القاسم نظر الى الثاني وهذه المسئلة من
باب الالتزامات لا من باب الايمان وصورتها كما اشار اليه في الرواية ان يقول على
اشهد ما اخذ احد على احد واذا كان هذا معنى المسئلة فليست اليمين بالله ولا بغيرها
من الايمان مما يلزم وانما التزم حقيقته ما يترتب عن الايمان والموجب في اليمين بالله
ليس بالاشهد فوجب صرف مقتضى هذه اليمين لما يترتب على اشهد اليمين العرفية او الى
ما يترتب على اشهد الايمان مطلقا اي الايمان وقعت فلو لم ترد الا ان تمام اذا لم يكن
للقايل ذلك نية ان يطلق نساءه ويعتق رقيقه ويتصدق بثلث ماله ويمشي الى الكعبة
وهذا والله اعلم اشهد ما اخذ احد على احد بعينه اما لان الايمان البيعة عنده او لغير
ذلك قال ابن القاسم في رواية عيسى عنه الا ان يكون نوى عزل الطلاق والعتاق فمن ذلك فليكفر
ثلاث كفارات ولا شيء عليه قال بعض الشيوخ يريد بهذه الكفارات الثلاثة
العرفية والمشي وكفارة اليمين بالله وهذا الذي قاله هذا الشيخ قوي في المعنى لان القايل
بعد المحاشات لا بد ان يكون داخلا في اللفظ الا انه بعيد من لفظ ابن القاسم لا سيما
الصرفة والمشي في العرف كفارة وايضا فان هذا الشيخ جعل كفارة اليمين مما تدخل
هذا اللفظ بعد المحاشات ولا تدخل قبل المحاشات وقد رايت لغيره حمل الكفارة
على ظاهرها واعلم ان مراد المولف بقوله او جميع الايمان هو ما يلزمه في اليمين
اللازمة لقوله فيما الايمان اللازمة فالجميع اتفاقا وكانه يقول اما اختلف فيه في مسئلة
اشهد ما اخذ احد على احد متفق عليه في الايمان اللازمة وذلك ظاهر من كلامه الا انه
فيه شيا من جهة النقل لانا لا نعلم احدا من المتقدمين والمتاخرين بعد البحث عن اقوالهم
اوجب في اشهد ما اخذ احد على احد كفارة الظهار ولا صوم سنة وفي كفارة اليمين
بالله فيها ما قدمناه الان ومما يناسب ذكره ما رواه عيسى عن ابن القاسم فيمن
قال بايعت الله ونحوه معه ما رواه اشهب عن مالك فيمن قال اعاهد الله عهد الا ابني
به الا افعل كذا ثم فعله فقال يكفيه بالطعام عشرة مساكين واحب الي ان يزيد او
يتقرب الى الله سبحانه **قوله** فلو قال الايمان تلزمه الى اخره **ش** اما ايمان البيعة
فمعناه الايمان التي كان يا خذها الحجاج على المسلمين لعبد الملك بسم الله
وبالطلاق وبصدقة المال وغيره ذلك قال الباجي وقد رايت ذلك في بيعة اهل المدينة
ليزيد بن معاوية وفيما بعدها بعهود الخلفاء قلت وهي اليوم جارية على السنة

اعراب

اعراب افريقية يقولون البيعة تلزمني لا فعلن كذا وكذا واشار ابن المواز وغيره الى لزوم
الحالف بها ما جرت عادة الاولين بادخاله تحت هذا اللفظ ما لم يحاش بقلبه شيا
من ذلك وقال اصحاب الشافعي ان لم ينو بها الايمان التي رتبها الحجاج لم يلزمه شيء فان
صرح بطلاق فيها وعتاقها لزمه وان لم يصرح ونوى الايمان التي فيها الطلاق والعتاق انعقدت
يمينه بها ولا تنعقد في اليمين بالله والعتق عند بعضهم ان كنايات الطلاق عاملة واليمين
بالله لا كفارة لها لان تعلق الكفارة بها لحرمة اللفظ وليس للفظ الكناية حرمة حتى لو
قال على يمين ان فعلت كذا لم يلزمه شيء ان فعل وقد تقدم في المسئلة التي قبل هذه ما هو
العوض عن هذا الكلام بان معنى هذا الكلام عند اهل العرف التزام جميع ما ترتب عليه
الايمان التي توخذ للخلفاء وواما الايمان اللازمة فقد كثر استعمال اهل الزمان لها وقبل ذلك
بنحو ثلاث مائة وخمسين سنة ولا يوجد لمن تقدم على ذلك عليها كلام وقد اضطربت اراء المفتين
من ابتداء ذلك التاريخ فما بعده فيها اضطرابا شديدا والف بعضهم على بعض فنقل بعضهم
عن الابهري رحمه الله انه لا يلزم الحالف بها الا الاستغفار ومثله عن ابي عمرو بن عبيد
البر والروايات له خلاف ذلك وحكى ايضا عن ابن عبد البر المذكور انه تلزمه كفارة يمين
والروايات له خلاف ذلك ايضا وهذا هو الصحيح وذهب الشيخ ابو بكر الطرطوشي وابو بكر
بن العربي وتبعهما السهيلي ان عليه ثلاث كفارات وهذه الاقوال كلها مخالفة لا اتفاق
الذي حكاه المولف وغيره نعم جمهور الشيوخ على ما ذكر المولف ثم اختلفوا في الطلاق
اللازم بسبب هذه اليمين فحكي عن الاشبيلي احمد بن عبد الملك انه طلقة واحدة بائنة
وقال جماعة بل هي طلقة رجعية وقال جمهور المتاخرين من هولاء الى الثلاث حتى
حكى المازري ان الشيخ ابا القاسم السيوري افتى بنقض قضاء القاضي بانها واحدة وقال
المازري ما معناه تبع بضعف هذا القول ولان ذلك القاضي اعتمد على فتوى مفت لم يكن في
العلم هناك واستضعف جماعة دخول كفارة الظهار فيها وكذلك تقييد المولف بحج
صوم السنة باعتياد الحلف بها اما الظهار فقل من يحلف به من الخاصة وقل من يعرف
مقتضاه من العامة فضلا عن ان يحلف به فان كثيرا من الناس لا يحلفون بشيء منها
واما التقييد المذكور في صوم السنة فان المعتبر المذكور ان كان عادة الحالف وحده
وجب طرده ذلك في بقيتها من صدقة ثلث المال وغيرها وان كان المعتبر انما هو
العرف العام في اقليم الحالف او بلده فلا وجه لقوله ان كان معتادا لليمين بها
والمعول عليه عندي ما كثر الحلف به في الجهة التي يسكنها الحالف مما حقق كثرة
استعماله من الايمان دخل في هذا اليمين وما حقق عدم استعماله لم يدخل ويحتاط
مع الشك ولا شك الان في كثرة استعمال اهل هذه الافاق اليمين بالله والطلاق الثلاث
والمشي الى مكة وبصوم سنة وكان في بلادنا قبل هذا بيسير لا يستعمل صوم السنة في

اليمين الا الثنيا وقد رايته في بعض بلاد افريقية على السنة طابق من عاصرناه منهم
الحذق بتحبيس داره واما الحلف بالعتق والصدقة بثلث المال فقل من يحلف به فيما رايت
فينبغي للمفتي في هذا الزمان اذا افتى في هذه المسئلة وما اشبهها مما هو مبني
على العرف القولي او على العرف الفعلي كمبيعات الاجال عند المالكية ان ينظر الى عرف
زمانه وبلده من ذلك قولا وفعلا ولا يكتفي في ذلك بما هو منقول في الكتب مما له نحو
من ستمائة سنة وكانت الفتوى به في المدينة ولعل اهلا في نقيبة والاندلس عن فهم
ذلك غير عرف اهل المدينة واهل مصر هذا في ذلك الزمان فكيف وقد طال ما بين
زمان الواقعة والفتيا ولا نظن انا ما جرا على التسمية الا زمن العرف الفعلي سهوا وانا
لم نطلع على كلام بعض اهل الاصول في ذلك فلولا طول المحل الذي لاجله تركنا ما اجتمع
المعتنى به في اصل المسئلة واجوبة بعضهم عن كلام بعض لبينا ما لاجله اعتبرنا العرف
الفعلي والله سبحانه يعين جميعنا على ما كلفنا ويلهمنا ما فيه رشدنا بمنه وقول
المولف ولانه تخصيص مشعرا بان النية في ذلك نافعة ولا شك انها تنفع في اخراج
العرفية وما في معناها مما ليس للقضاة فيه حكم **واما** الطلاق والعتق فخرج
بعض الاشياخ الخلاف في نصر نية من الخلاف في نص نوع من ادعا محاشات الزوجة في
مسئلة الحلال عليه حرام وهو تخريج صحيح بل مسئلة الايمان اللازمة اخف على ما سنبينه ان شا الله
تعالى ونص ابن المواز على انتفاع تخرج ذلك على ايمان البيعة **وممـا** تذكر هنا ما
نص عليه في العتبية في القائل على اربعة ايمان ان عليه اربع كفارات حتى تمسك بذلك
من افتى الايمان اللازمة ثلاث كفارات لجامع ان صيغة الجموع ولفظ العدد مشتركان
في تكثير الواحد مما الذي في العدد لزم مثله في صيغة الجمع وانما اختلفا في القدر خاصة
قوله واذا كرر اليمين على شي الى اخره ./ يعني بشي من اسمايه وصفاته اذا حلف
على شي ثم كرر اليمين بعينه او الصفة بعينها على ذلك الشي بعينه فان نوى كون الثانية باليمين
تاكيد الاولى او لم تكن له نية لم تتعدد الكفارة في الحنث اتفاقا وان قصد تعدد الكفارات
تعددت اتفاقا وان قصد الانشا ولم يتعرض لتعدد الكفارة فالمشهور انها لا تتعدد
والشاذ انها تتعدد بخلاف ما اذا كان المحلوف به غير الله تعالى اعني في باب الانشا
حتى يقصد الحالف التاكيد قالوا والفرق ان المحلوف به في الاولى شي واحد يستحيل
التعدد عليه فوجب اتحاد الكفارة الا ان يقصد تعدد الكفارة وفي باب الالتزامات
الملتزم يمكن تعدده فوجب الرجوع فيه الى الاصل وهو الانشا لان الاصل عدم
التاكيد قالوا ولذلك عدلنا عن هذا الاصل في الظهار اذا كرره في المرة الواحدة
لان مدلول الظهار الثاني تحريم المراة وقد حصل بالظهار الاول الا ان يريد التزام كفارة
اخرى فتتعدد الكفارة وهذا الذي قاله حسن لكن عود الاتفاق عليه مع اختلافهم
في تعدد

من
تعدد الكفارة فيمن قال والله والله والله او والله ثم والله بعيد والاقرب عندي القول بان
اذا قصد التكرار ولم يقصد تعدد الكفارة انها تتعدد اذ لا فرق بين ان يقصد الى تعددها
او الى ما هو ملتزم لتعددها واختلف المذهب اذا كرر اليمين على غير ما حلف عليه
اولا ولكن على ما هو ملتزم له هل تتعدد الكفارة ام لا ففي العتبية عن مالك فيمن حلف
بالله لا فعلت كذا فقيل له انك ستحنث فقال لا والله لا احنث ان عليه كفارتين
ان حنث وقال ابن القاسم في المبسوطة ليس عليه الا كفارة واحدة **واما** قول
المولف او يقول على كفارات او نذور فهذا لا خلاف في المذهب انها تتعدد كما قلنا
الا ان العرف وهل اختلف المذهب اذا قال على اربع ايمان ان فعلت كذا فحنث تتعدد
الكفارة عليه ام لا والاقرب عندي انها تتعدد لان الاصل الانشا والتاسيس ولان اللفظ انما
دل على الاتحاد ولا اذا كان المحلوف به ثانيا هو اللفظ المحلوف به اولا او ما يقاربه
في المعنى واما اذا كان اللفظ الاول من الاسما والثاني من الصفات فالحكم تعدد
الكفارة وهو ما نبه اراد انه في هذه الصورة **واما** قول المولف وقيل ان اتحد المعنى
الى اخره ./ فظاهر المراد الا انه يشعر بانه مخالف لما تقدم فان اراد به ما
اشعر من المخالفة فليس بصحيح لان المنصوص في المذهب اذا كرر الحلف بالاسما
على شي بعينه انها يمين واحدة واللازم بسببها كفارة واحدة كقوله والله
والسميع والبصير والعليم **واختلف** المذهب اذا كرر بالصفات كقوله وعزة
الله لا افعل وعلم الله لا افعل وارادة الله لا افعل على ثلاثة اقوال فمنهم
من ذهب الى التعدد ومنهم من لم يره ومنهم من فرق بين ان تكون الصفة المذكورة ثانيا
هي الاولى في المعنى او لا فان كان ذلك لم تتعدد كقوله اولا وقدرة الله ثم يقول وعزة
الله او يقول اولا وارادة الله ثم يقول ومحبة الله والا تعددت كما لو قال
وقدرة الله ثم قال وعلم الله ومنهم من يرى الخلاف انما هو في هذا الوجه لا فيما
اذا كانت الصفات راجعة الى صفة واحدة وخرج بعض الشيوخ هذا الخلاف
الذي في الصفات فيما اذا تعددت يمينه بالاسما وانكر غيره هذا التخريج وزعم ان
الاسما يمكن اجرا بعضها على بعض بدون حرف العطف فيقال والله السميع العليم
وذلك يقتضي التقارب في المعنى بخلاف الصفات المجردة عن ذكر اسما الذات فانها
لا تذكر اذا تعددت الا بحرف عطف كالقدرة والسمع والعلم وهذا الذي اعتمد من
النص والتخريج هو محصول كلام اكثر الشيوخ الا ان ابا عمر بن عبد البر حكى عن مالك
ان عليه كفارتين ان قال والسميع والعليم والحكيم فعليه ثلاث كفارات فعلى هذا
النقل يصح كلام المولف ولا يحتاج الى التخريج المتقدم فيمن قال والله الرحمن
قوله والاستثنا الى اخره ./ المراد من الاستثنا لمشيئة الله ان يقول

جاع

الحالف باسم من اسما الله بعد تلفظه بالمحلوف ان شا الله قال بعض الشيوخ والا
على انه مسقط الكفارة وفي معنا اليمين بالله النذر الذي لا مخرج له وجميع ما
فيه كفارة يمين وقد حكا بعض الاشياخ خلافا في المذهب هل هو حل لليمين او
مسقط للكفارة ولا يكاد يظهر لهذا الخلاف في اليمين بالله تعالى فايدة الا بتكلف
فلنذكر اصل نباعها وفي الصحيح من حديث ابي موسى الاشعري قال اتيت النبي صلى الله
عليه وسلم في رهط من الاشعريين نستحمله فقال والله ما احملكم وما عندي ما
احملكم عليه فلبث ما شا الله ثم اتا بابل فامر لنا بثلاث ذود غر الذرا فلما انطلقنا
قلت او قال بعضنا لبعض لا يبارك الله لنا اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم نستحمله
فحلف ان لا يحملنا فحملنا فاتوا فاخبروه فقال ما انا حملتكم الله حملكم والله
ان شا الله لا احلف على يمين فارا غيرها خيرا منها الا كفرت يميني واتيت الذي هو خير
وخرج ابو داود والترمذي من حديث ابن عمر يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم فقال من
حلف على يمين فقال ان شا الله فقد استثنى هذا لفظ حديث ابي داود وفي حديث الترمذي
فلا حنث عليه ومعنا قول المولف ان هذه الاستثنا لا ينفع في غير اليمين بالله تعالى على
مستقبل اي لا ينفع الا في اليمين بالله بشرط ان تكون على مستقبل وذلك ان اليمين على
الماضي اما لغو واما غموس ولا تنعقد الكفارة بواحد منهما فان قلت ظاهر كلامه
انه متى تعلقت اليمين بالله على مستقبل على قلق في كلامه نفع فيها الاستثنا وقد
قدم المولف ان اليمين اللاغية تتعلق بالماضي والمستقبل فيلزم ان يكون الاستثنا
مدخل في اليمين اللاغية وهو خلاف ما ذكرته قلت لا نسلم ان ظاهر كلامه مشعر
بما ذكرته وانما يقتضي كلامه ان كان استثنا بمشيئة الله تعالى فانه ينفع في اليمين
المتعلقة بالمستقبل وذلك لا يلزم عكسه حتى يقال ان كل مستقبل تعلقت به
اليمين فانه ينفع فيه الاستثنا بمشيئة الله تعالى اما في حل اليمين او في رفع
الكفارة ولا انعقاد لليمين اللاغية حتى تجب فيه الكفارة وظاهر كلامه انه لا يدخل
الاستثنا بمشيئة الله تعالى فيما عدا اليمين بالله والمذهب متفق فيما علمت انه لا
مدخل له في الالتزام المجرد كمن يقول عليه الطلاق ان شا الله او عبده حر ان شا الله
او عليه صوم شهر ان شا الله واما الالتزام المعلق اذا عقبه بالمشيئة كما لو قال
ان دخلت الدار فعلي عتق رقبة ان شا الله فهذا ان رد المشيئة الى العتق فالمذهب
ايضا انه لا ينتفع بذلك وان رده الى المعلق عليه وهو الدخول فمذهب ابن القاسم انه
لا ينتفع به وذهب ابن الماجشون وجماعة انه ينتفع به وزعم ابن رشد انه الجاري
على مذهب اهل السنة وان قول ابن القاسم لا يجري على مذهبهم وذهب جماعة
من اهل العلم الى ان هذا الاستثنا ينفع في جميع هذه الاقسام ولما لم يتعرض المولف

الى

الرهن الاحسن ايضا عن تمام الكلام فيه وسياتي ان شا الله تعالى في الطلاق حيث
تكلم عليه المولف **قوله** واما الاستثنا بالا فمعتبر في الجميع **هـ** مراده بنحو الا بقية
ادوات الاستثنا كغير وحاشا وما ذكر النحويون في هذا الباب ومراده بالشرط
هنا هو ايضا ما شرطه اهل اللسان من الاتصال كما نبه عليه المولف الان واخراج
الاول وما اشبه ذلك مما هو متفق عليه ومختلف فيه مما يذكره المولف في غير هذا
الموضع ومراده بالجميع هنا متعلقات اليمين سوا كانت مستقبلة او ماضية و
سوا كانت اليمين منعقدة او غموس **قوله** وشرط الجميع الى اخره **هـ** مراده
بالجميع هنا والله اعلم جميع ادوات الاستثنا سوا كان ذلك الاستثنا بان شا الله
او بالا او اخواتها وقد اختلف الناس في اعتبار هذا الشرط فذهب جمهور العلماء
الى ذلك وهو مذهب الحسن وطاووس الى صحته ما دام المجلس باقيا وحكي عن ابن
عباس انه يصح مطلقا ما ذكر واليه ذهب ابن جبير ومجاهد وروي عنه انه يصح بشرط
ان لا ينقضي تمام من يوم الحلف وقال بعض الايمة ان هذا النقل لم يصح عن ابن عباس
وتاوله بعضهم على ان الحالف نوى في حال اليمين ان يستثني على هذا الوجه قال بعضهم
مراده بهذا الاستثنا ما كان موكدا لليمين لا ما كان رافعا لها وهو مناسب في
احتجاجه واحتجاج من اخذ بقوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشا الله ويبعد ان يريد ابن عباس رضي الله عنه عدم الاتصال لغة لا تعلق له بمنع اللسان
على خلافه وكذلك ايضا في الشرع لما قدمناه من حديث ابي داود والمتقدم قوله صلى
الله عليه وسلم من حلف فقال ان شا الله بعطف بالفا المقتضية للتعقيب واما من
رد عليه بانه لو صح ما ذكره للزم ان يامر الله ايوب عليه السلام بالاستثنا ولا يقول له
وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث فيمنع لعدم وجوب اتفاق الشرايع في الفروع
ومعنى قول المولف من غير قطع اختيارا ان القطع الذي يمنع من صحة الاستثنا ما
كان اختيارا واما ما لا يكون مقدورا عليه كقطعه بالعطاس والسعال وما اشبه
ذلك فلا يعتبر اتفاقا ومعنى قوله وان هذا قصده بعد تمامه **هـ** اي فلو طرا
قصد الاستثنا بعد تمام الحلف فان الضمير لو والضمير المخفوض الذي اضيف اليه قصد
راجع الى الاستثنا والذي اضيف اليه تمام راجع الى الحلف ولما كان قوله بعد تمام
قابلا لان يكون بينه وبين الحلف فصل مما يخرجه عن ان يحكم بالاتصال عادة ولان لا
يكون بعده فصل البتة احتاج المولف الى ان يقول اذا لم يكن فصل وتقييد هذه الجملة
بقوله على المنصوص راجع الى قوله ولو طرا قصده بعد تمامه لا الى قوله اذا لم يكن
فصل والاحسن لو قال عوض على المنصوص على المشهور فان مقابل هذا المنصوص
قول ابن المواز ان شرط الاستثنا ان يكون منويا قبل تمام الحلف ولو بحرف واليه يرجع

ونحوها

شرط

هذا

ع

ايضا كلام القاضي اسماعيل وهو الاقرب وهو المشهور لان الاستثناء ان كان حلا لليمين
فانما يحلها بعد انعقادها وان كان رافعا للكفارة فانما يرفعها بعد حصول الاستثناء
قبل تمام اليمين وحينئذ لم يشترط ذلك وانما اشترطنا حصول النية حينئذ والنية
وحدها لا ترفع الكفارة ولا تحل اليمين قلت الوجه الذي لاجله سقط الاستثناء
حينئذ به يسقط شرط ذلك الاستثناء وظاهر كلام المؤلف الا فرق بين ان يكون الاستثناء
من عدد او غيره وحكى ابن رشد قولا اخر ان الاستثناء من العدد لا بد ان ينوي الكلام عليه
ابتداء ولا ينفع فيه القصد في اخر حرف او بعد تمام الحلف وذكر ان هذا القول والقول
بعدم اشتراطه يقومان من المدونة ولولا الاطالة لجلبنا ما اشار اليه ابن المواز في كلامه
والبحث معه **قوله** ولا تفيد نية الاستثناء الا بالحرف ه يعني ان الاستثناء لا يكفي
فيه النية وحدها وظاهر كلام المؤلف الا فرق في ذلك بين صيغ الاستثناء في هذا الباب
وهو صحيح في النظر لان الاستثناء من الاحكام اللفظية ولا تكفي فيه النية وحدها وقال
بعضهم ان حل ما يلزم الحالف بسبب اللفظ فلا يجزئ فيه الا النية ولا تكفي النية وحدها
في ذلك وربما النية تنفع اذا تعقبت اليمين بالنية عن من يرى ذلك وروى اصبغ عن مالك
ان الاستثناء بالا تنفع فيه النية وحدها بخلاف الاستثناء بان وبالا ان واستشكل
ذلك غيره واحد ورد الا فرق بين هذه الادوات لاشتراكها في الاخراج وفرق بان الاستثناء
بان وبالا ان ليس مخرجا لبعض ما يتناوله لفظ اليمين بل هو مبطل لحكم اليمين مطلقا والنية
وحدها لا تكفي في ذلك ويلحق به الاستثناء بالا ان لانها انما يستثنى بها بعض احوال
المحلوف عليه كقوله تعالى لتأتنني به الا ان يحاط بكم اي في جميع الاحوال الا حالة الاحاطة
وقد لا يقع في الوجود الا هذه الحالة المستثناة وحدها فصار شبيها بما لو اخرج جميع
ما دل عليه واما الاستثناء بالا وحدها فانما يكون في الاشخاص التي دل عليها لفظ اليمين
والاستثناء منها شبيه بالتخصيص واطلاق الخاص مع ارادة العام كثير في اللسان
واما قول المؤلف **قوله** ولو كان سرا بحركة لسانه فمعناه انه لا يشترط الا النية مع
مطلق النطق باللسان ولا يشترط في ذلك النطق ان يسمعه المحلوف له وهذا اذا كانت
اليمين متبرعا بها واما اذا كانت في حق واجب او ما اشبهه فعن اشتراط اسماع المحلوف
له خلاف ما تقدم وسياتي بعضه ان شاء الله وعطف المؤلف قوله ولا بلفظ سهوا على قوله
ولا تفيد نية الاستثناء الا بلفظه ولا بمعناه ولا تفيد نية الاستثناء بغير لفظ ومراده
ان الاستثناء لا بد ان يكون المقصود به حل اليمين وما اشبهه واما ان جرى على اللسان
من غير قصد كما قال في العتبية اذا تكلم به لنجاة فانه لا ينتفع به وكذلك اذا تكلم به
تبركا فانه على مضادة حل اليمين كما دل عليه قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله وكما في الصحيح من حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان

ان الاستثناء — بحر — اللفظ الاول — معنا

سليمان

سليمان بن داود لاطوفن الليلة على تسعين امراة كلهن تاتي بفارس يقاتل في سبيل الله
فقال له صاحبه قل ان شاء الله فطاف عليهن جميعا فلم تحمل منهن الا امراة واحدة جاءت
بشق رجل اما والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانا
اجمعون ومثله حديث ابن عباس رضي الله عنه فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لاغزون
قريشا ثم قال ان شاء الله فهذا وامثاله مما يقصد به التبرك وهو لا يكون لحل اليمين
على الحض بين الاستثناء الذي يبوب له الفقهاء **قوله** وجامع الحلال علي حرام ه يعني انه
مختلف في الحالف بالحلال علي حرام اذا نوى اخراج زوجته بقلبه ولم ينطق بلسانه هل ينفعه
ذلك ام لا على ثلاثة اقوال فالمشهور انه ينفعه وهو مذهب ابن القاسم والشاذ انه لا ينفعه
وهو قول حكاه اشهب ولم يسم قائله وذكر ابن حبيب الخلاف في ذلك ايضا والثالث ان عقد
يمينه او على عموم اللفظ ثم اراد في اثناء اليمين او باثرها اخراج الزوجة لم ينفعه ذلك
لان الاستثناء حينئذ بالا وما يقوم مقامها وهذا القائل يرى ان الاستثناء لا ينفع الا
باللفظ وان بنى الكلام من اوله على الخصوص فانه ينفعه لان اطلاق العام وارادة بعضه شائع
وذهب الشيخ ابو محمد بن ابي زيد وابو القاسم بن محرز وظاهر كلامه انه فسر به تفسير قاعدة
المذهب في ذلك لانه اختيار له في المسالة خالف فيه نصوص المذهب وقد علمت وجه القولين
الاولين مما تقدم قبل هذا وقد وقع لبعضهم في انه يصدق في اخراج الزوجة لكن مع اليمين
وهل الخلاف حاصل اذا حاكم ولا بغير حاكم ولمن مولفين يراه حاصلا وبعضهم لا يراه حاصلا
والظاهر ان لفظ كل قرينة في ارادة دخول الزوجة فان **قلت** ارادة اخراج الزوجة
في هذه المسالة لا تخلو اما ان يكون من باب الاستثناء او من باب التخصيص فان كان من
باب الاستثناء فشرطه اخراج الاقل والنصف او الجل على بعضهم وقد ال الامر في
هذه المسالة الى اخراج جميع ما دل عليه اللفظ الاول وبيانه ان الكلام للحالف
لو لم يكن استثناء انما هو طلاق الزوجة فاذا قبل قول الملتزم انه اخرج ونفعه
ذلك فقد ابطل جميع ما دل عليه اللفظ وكذلك الامر ان كان من باب التخصيص ايضا لان
شرطه ان يبقى للفظ العام مدلولا ما ولا يجوز ابطال الجميع بالكلية والاعتداد كنسخا
قلت شرط الاستثناء والتخصيص حاصل وعدم لزوم ما عدا الطلاق ليس بسبب
الاستثناء او التخصيص وانما هو من امر خارج وذلك لا يضر وانما كان يلزم ما ذكر
ان لو كان عدم اللزوم بسبب الاستثناء او التخصيص واما قول المؤلف ان من شرط
الاستثناء ان يكون ملفوظا به ولم يذكر فيه خلافا وان الخلاف المذكور في هذه المسالة
يوهم منه انه نقض ما تقدم فغير بلفظ جاء وكانه شك في اجراء هذا الخلاف في ساير
مسايل الاستثناء وقد قدمنا الخلاف في صحة الاستثناء بالنية وحدها من غير تقييد
لهذه المسالة دون مسالة **قوله** ومن حلف لا احدث فلانا الا ونوى وفلان مثلهما ه يعني انه

انما يكون — بلفظ

يختلف في هذه المسئلة في قبول قول الحالف فيما اراده من العطوف كما اختلف في التي قبلها
وذلك انه اخرج بنيته بعض ما تناوله اللفظ كما اخرجه الحالف في التي قبلها والمشهور
فيها لابن المواز اذا كانت يمينه مما يقضى عليه به انه لم يحنث الا ان يكون على يمينه بينة
وهذا هو القول بان ذلك ينفعه لان ظاهر كلام المؤلف في هذه المسئلة وفي التي قبلها انما
هو كله فيما بينه الحالف فيما بينه وبين الله تعالى لا فيما يقضى عليه به الحاكم وقد
تقدم الخلاف في صحة الاستثناء بالنية لا نطقا واما القول الثالث في مسئلة الحلال
على حرام فلا يجري هاهنا لان الغرض ان الحالف هنا لم يقصد الخصوص في ابتداء يمينه
وانما عول على اخراجها الا في نيته **قوله** وفي الكفارة قبل الحنث الى آخره فيه حذف
مضاف تقديره وفي جواز الكفارة قبل الحنث ودل هذا المحذوف قوله بعد هذا ولا
تجب الا بالحنث والقولان الاولان لمالك والثالث ذكره ابن القاسم عند ابن المواز والقول
بالاجزاء هو المشهور الا ان مالكا في المدونة استحب كونها بعد الحنث وتاول بعضهم
الرواية الثانية وهي رواية اشهب على الاستحباب **واعلم** ان مراد المؤلف من
الكفارة انواعها الاربعة العتق والاطعام والكسوة والصيام وبالمشهور عندنا قال
الشافعي الا انه اختلف في مذهبهم في تقديم الصيام وقال ابو حنيفة لا يجزي مثل رواية
اشهب وقد تجاذب من اجاز التقديم ومن منع ظاهر الاية فمن اجاز تمسك بقوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته معناه ذلك العقد وظاهره ان ذلك العقد تمام
سبب الكفارة ومن اعتبر الحلف والحنث فاخراجها قبل حصول هذا المجموع اخراج
لها قبل سببها كما لو اخرجها قبل الحنث والاولون قالوا هذا المجموع معتبر في وجوب
الكفارة ولا نزاع فيه وانما النزاع في جواز اخراجها حينئذ وتجاذبوا ايضا قوله صلى
الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير والعطف بالواو وروي بثم مع
قوله فليكفر ومع تاخيره قال ابو داود والاحاديث كلها عن النبي صلى الله عليه وسلم
وليكفر عن يمينه الا ما لا يعتد به وقال ابو عمر بن عبد البر ان اكثر الاحاديث
فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه واما تفرقة ابن القاسم بين ان يكون اليمين على
بر فلا يقدم الكفارة او تكون على حنث فيجوز التقديم فيجنح منه الى الرواية الشاذة
لان اليمين على بر فالحنث فيها لم يحصل الا بعد الفعل الذي يكون الحنث بسببه فلو قدمت
للزم تقديم المسبب على سببه والمشروط على شرطه وهو باطل وان كان على
حنث فسبب وجوب الكفارة حاصل في الحال وان كان يتوقع رفعه لكن الاصل عدم حصول
ذلك الرافع فاذا اتى بالكفارة حينئذ وقعت في محلها فوجب ان تجزي والله اعلم **قوله**
والبر لا فعلت الى آخره لما جرى ذكر البر والحنث في القول الثالث من المسئلة
المتقدمة تعرض هنا لتفسيره وايضا فانه يحتاج الى تفسيره بسبب مسائل كثيرة

مطلقا — ظاهر — ط ما لا يعتد به

في اليمين

اليمين بالله وفي الالتزامات ولم يتعرض المؤلف الى حقيقتي البر والحنث وانما تعرض
لتفسير صيغتيهما وكان حقيقتهما عنده ظاهرة وهو كذلك لان مرادهم من البر هو ان يكون
الحالف باقيا على حلفه موافقا لما حلف عليه ومرادهم من الحنث ان يكون باقيا على حلفه مخالفا
لما حلف عليه فاذا كانت يمينه على حنث لانه باق على اليمين مخالفا لما حلف عليه الا انه
لو حلف على ان يفعل ثم صيغ النفي لا فعلت وان فعلت لان لفظة ان هنا حرف نفي
ذلك والله اعلم والعة لا افعل بالاثبات لا ونفيها وصيغ الثبوت لافعلن وان لم افعل
ومثله ايضا لا تكرار افعل واما قول المؤلف ومن ضرب اجلا فهو على بر الى الله فمعناه من
ضرب اجلا في الوجهين سواء كانت يمينه على نفي او ثبوت واما النفي فظاهر واما
الثبوت فلان له ترك الفعل الى ذلك الاجل كالحالف على النفي **قوله** وفيها الكراهة
لما قدم ما يوجب حل اليمين بالله من الاستثناء والكفارة اتبعه بالكلام على ما
يحل به الالتزامات وقد كرر من ذلك هذه المسئلة وهي اخر مسئلة كتاب الطهارة من المدونة
وفي كتاب الايلاء منها ما ظاهره مثل القول الذي حكاه محمد عن مالك والمشهور المعروف
من المذهب منه في كتاب الايلاء انما هو ظاهر الاية والحديث او تجريبان بسبب الكفارة
وهو عقد اليمين عند بعضهم **واما هذه** الالتزامات كقوله ان وطئت امرأتي
فعلي عتق عبد او صوم شهر او صدقة دينار فلم يأت فيها من الرخصة ما جاء في
كفارة اليمين بالله ولا جرى سبب وجوبها وانما هي ملتزمات موقوفة على شروط
فلا تجب الا بعد حصول تلك الشروط فلا ياتي بشيء منها الا قبل شرطه او ان الواجب
لا ينبغي تقديم الواجب وظاهر كلام الجمهور ان الخلاف المذكور في مسئلة الايلاء حاصل
حقيقة وحرص بذلك بعضهم لما اشرنا اليه وقال الشيخ ابو محمد الخلاف فيها انما هو
مقصور فيما بين المرأة وزوجها لا انا نقول لعل هذه الرقبة للعتق عن الايلاء واما
فيما بين المولي وبين الله تعالى فقد برئت ذمته فعلى هذا لو حرمت الزوجة انما عن
الايلاء لما لزمه شيء اذا وطئها بعد ذلك والجمهور على حصول الخلاف ظاهرا وباطنا
كما قلنا وهذا كله اذا كان الملتزم غير معين فقدمه او انفذه ولا اشكال في انحلال
ذلك الالتزام ضرورة كمن قال لزوجته ان وطئتك فعلي عتق هذا العبد وان كلمت فلانا
فعلي صدقة بهذا الثوب فباع العبد او مات او احرق الثوب قبل ان يطأ الزوجة
او يكلم الرجل ثم وطئ الزوجة وكلم الرجل فلا شيء عليه **وكلما تقدم** انما هو
اذا كانت يمينه على ترك الفعل **واما ان كانت** بالفعل كقوله علي عتق رقبة لافعلن
كذا فهذا المشهور المذهب ان له تقديم العتق وان يحنث نفسه في الحال ومن شاء وسواء
كانت الرقبة معينة او غير معينة وبقي ما يتعلق بالمسئلة فروع كثيرة اضربنا
عليها هنا ولعل لها موضعا غير هذا **قوله** ولا تجب الا بالحنث وهو عام يعني

بعتو — اليمين

ان ما تقدم من الخلاف انما هو في جواز تقديم الكفارة قبل الحنث واما وجوبها فانما
يكون بالحنث و تحققه على سبيل الطوع واشتراط الحنث في وجوب الكفارة متفق
عليه نص عليه غير واحد وسمعت من يذكر خلافا في عدم اشتراط ذلك وانما يجب
بنفس اليمين ولم اقف عليه واخرج بقوله طوعا الاكراه واختلف الناس هل يلزم بالحنث
كرها كفارة او لا فمذهب الحنفية الى لزومها وهو احد قولي الشافعية وهو ظاهر في العتبية
وقيل لا يلزمه كفارة وهو احد قولي الشافعية وهو في المذهب والمشهور من المذهب ان كان
على بر فانه لا يحنث بالاكراه وان كان على حنث فانه يحنث بالاكراه فالاول كمن حلف
لا ياكل طعاما معينا فانه لا يحنث اذا اكره على اكله والثاني كمن حلف لياكلنه
فمنع من اكله حتى انعدم وما اشبه ذلك وهذا الحنث واستشكله غير واحد من الشيوخ
والكلام في الاكراه وفروعه طويل وسياتي منه في هذا الكتاب وفيما بعده ان شاء الله تعالى
قوله وهي على التخيير الخ يعني ان كفارة اليمين على التخيير فيما عدا الصيام وهذا نص
الآية وعن ابن عمر من حلف بيمين فوكدها ثم حنث فعليه رقبة او كسوة عشرة مساكين
وان لم يوكدها فعليه اطعام عشرة مساكين مدا لكل مسكين وتاكيدها تردادها في الايمان في
الشيء المحلف فيه في اجزاء الكفارة بنص الآية واما الحرية فقالوا لان العبد غني بمال سيده
وهو ظاهر فيمن ليس فيه عقد حرية لان سيده مجبور على ان ينفق عليه او يبيعه ممن
ينفق عليه واما من فيه عقد حرية كام الولد والمعتق الى اجل والمدبر فربما كان سيدهم
فقيرا ولا يمكن البيع فيهم لكن يقال السيد ايضا مامور بان ينفق عليهم او ينجز
عتقهم فهم كالاغنياء واشتراط الاسلام كالزكاة واما اعتبار المد بمد النبي صلى الله عليه وسلم
اجزاه وقال مالك فاختلف اهل المذهب بعد اتفاقهم على انه كاف في مدينة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ابن القاسم حيث ما اخرج مد النبي صلى الله عليه وسلم اجزاه وقال
مالك بعد ان ذكر حكم المدينة لقلة الاقوات بها وقناعة اهلها باليسير واما
غيرهم فيزيد وزاد المد بحسب الاجتهاد وهو الذي اشار اليه القاضي عبد الوهاب واما
قول اشهب وابن وهب باعتبار زيادة ثلث المد او نصفه فليس بخلاف ولقول مالك
في اعتبار الزيادة في غير المدينة والخلاف بينهما في قدر المد بل خلاف في حال وظاهر كلام
المؤلف يعتبر الزيادة في غير المدينة من ساير البلاد وليس كذلك وانما يريد بلدانها في
مصر وما يقرب من مصر من سعة القوت واعتبر ابن المواز زيادة الثلث في ساير
الامصار ولمثل قول مالك قال الشافعي وقال ابو حنيفة المعتبر من ذلك نصف الصاع
من الحنطة والصاع من التمر والشعير وخرج بعضهم من الخلاف في الجنس هل قوت المكفر
او قوت اهل البلد خلافا في المقدار هل يعتبر قوته او قوت اهل البلد وكذلك الجميع
على المراد من الاوسط في قوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم وقول مالك اسعد

بظاهر

بظاهر الآية ان كان الاوسط راجع الى المقدار فانه يحتمل ان يرجع الى الجنس
او اليهما والى المقدار وخبر المبتدا من كلام المؤلف هو الاطعام وما عطف عليه والا
ترى في المجرور المتوسط بين المبتدا والخبر انه يتعلق بمحذوف لان الاطعام وما عطف عليه
مصادر وهي لا تعمل فيما قبلها **قوله** ثم صيام الخ فان قلت لم قال المؤلف
مرتبا مع انه صدر الكلام بثم وهي تعطي الترتيب وايضا فلم يقتصر على ذلك بل زاد
فقال بعدها وكل ذلك على خلاف عادته في الاختصار قلت انما لم يكتف بثم لانها
وان كانت دالة على الترتيب فهي مع ذلك تعطي اجتماع ما بعدها مع ما قبلها وليس
الحكم هنا كذلك بل يشرع الصوم الا عند العجز عن كل واحد من الاعتاق والاطعام والكسوة
وان قلت لفظ مرتبا لا يعطي ما ذكرته بل هو ظاهر في دخول حكم الثاني فيما قبله
واجتماعه معه لكن بعد دخول الاول فالذي افاده قوله مرتبا غير ما افادته ثم
قلت المراد بالترتيب هاهنا الترتيب في الوجوب لا في الزمن الذي ياتي به المكفر وهو المعلوم
من الترتيب والكائن في الكفارة انما يجب الثاني بعد سقوط الاول وكذلك الثاني مع
الثالث واما لفظ بعدها فمعناه بعد العجز عن جميعها وهو كزيادة بيان ذلك
عليه لفظة مرتبا واستحباب التتابع في هذه الايام متفق عليه في المذهب
وقال ابو حنيفة يجب واختلف قول الشافعي وعمدة اهل المذهب اطلاق الامر
بصيام ثلاثة ايام في الآية وهو اعم من التتابع والتفرقة فلا يشترط احدهما الا
بدليل وهو مفقود واحتج المخالف بان قراءة ابي وابن مسعود رضي الله عنهما
فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد اطال اهل المذهب الكلام في الجواب عن ذلك
وحاصل الامر يرجع الى صحة الاستدلال بالقراءة الشاذة وقد استدل به في
غير موضع من الموطا **قوله** والطعام كالفطر الخ فيه حذف المضاف في الخبر
ان قدرت الكاف اسما والا فحذف مضافين في الخبر اي وجنس الطعام كجنس زكاة
الفطر وانما صح له هذا الاطلاق وان كان محتملا لتقدير المقدار كاحتماله لتقدير
الجنس لانه قدم الكلام على المقدار فيتعين حمل كلامه هنا على الجنس وتحقيق
النقل في هذه المسالة من حيث الجملة ان هذا الباب وباب الفطر متغايران ولا نص في
المساواة بينهما وان كان قد اشار اليه الباجي وغيره واذا تاملت الرواية في
البابين وجدت الامر على ما قلناه قال غير واحد ما معناه ويجزي في ذلك من
الطعام ما يقتاته الناس غالبا ولا يستعمل غالبا الا على وجه القوت كالقمح
والشعير والسلت والدخن والارز والذرة قال الباجي واما القمح فلا خلاف فيه
لانه افضل ما يتقوت به واما الشعير فان كان ياكله هو واهل ذلك البلد اجزاه
الاخراج منه وان كان ياكله هو واهل ذلك البلد ياكلون القمح اجزاه وان كان ياكل

اخر في المبتدا في الخبر

وهو قادر على الحنطة لم يجزه قال اصبغ قلت كثيرا ما يجري في هذا الباب وسائر
ابواب الكفارة وباب زكاة الفطر ان يكون اكل المكفر الشعير واكل اهل البلد
لا الفقر ولا البخل وانما ذلك لعادة لانه ربا عليه كالبربري في بلادنا اذا سكن الحاضرة
وينبغي عندي انه يجزيه ولاسيما ان سلك ان الاوسطية في اية الكفارة انما هو التيسير
على الناس ان يخرج كل انسان مما ياكل اهل بلده وقريب مما قلناه قول ابن المواز
يخرج مما ياكل ومما يفرض على مثله وان كان ياكل الشعير فليطعم منه ولا يجزيه الا
ان لا يكون هو اكله قال ابن حبيب عن اصبغ وان تقوت الحنطة واهل البلد ياكلون الشعير
لم يجزه الا اخراج الشعير وحيث اجيز له اخراج الشعير فنص ابن المواز على انه يخرج
عدله من البر وذكر بعض الشيوخ قولا ان المعتبر قدر الشبع من الشعير **قوله**
وان اعطا خبزا الى اخره اه يعني فان غدا المساكين خبزا اجزاه وهل يشترط فيه الادام
قولان مجمعا عليه الشرطية واما اجزاء الغدا والعشا في ذلك فهو الذي عليه جمهور
العلماء فيما رايت وقال الشافعي لا يجزي وهو قول يحيى بن يحيى من اهل مذهبنا لانه
قال لا اعرف في هذا غداء ولا عشاء وحجة الجمهور ظاهر قوله تعالى اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم والاطعام يكون باعطاء الطعام للمساكين
وهو متفق عليه ويكون بتمكينهم من اكله فياكلون لقوله تعالى ويطعمون الطعام على
حبه مسكينا ويقال فلان يطعم الطعام اذا كان يحضر المساكين عليه لياكلوه وقال
الاوزاعي يجزي الغدا وحده او العشا وحده **قال** بعض الشيوخ ويشترط ان يكونا
متقاربين في الاكل لكن يحصل لكل واحد منهم الى قدر المد واما اشتراط الادام
فهو مذهب ابن حبيب واختاره بعض المتاخرين وفي شرح ابن مرزوق انه غير مشترط
وليس في كلام المولف ما يدل على ان القولين في جواز ذلك ابتدا وانما ذلك بعد
الوقوع وظاهر الروايات ان الخلاف انما هو بعد الوقوع والاقرب اشتراط ذلك
لان الوسط انما يحصل به واكل الخبز بغير ادام ليس من وسط الطعام واذا اشترطنا
الادام او طلبناه ابتدا فانما هو **قال** ابن حبيب زيت او لبن او لحم او قطنية
او بقل وقال ابن عباس اعلاه اللحم واوسطه اللبن وادناه الزيت وذكر عن ابن
رزين خبز وخل وعن عبيدة الخبز والسمن **قوله** ويجوز للصغير اما ان يبلغ الى
حد يستغني بالطعام او لا يبلغ والثاني اما الا ياكل الطعام او ياكل فالاول يجوز
اعطاوه والثاني لا يجوز وفي الثالث قولان وتبع المولف ابن بشير في نقل القولين
ولم ارهما لغيره ممن يعتمد على نقله وقد تكلم في المدونة في كتاب النذور على
القسم الاول ولا اشكال فيه وتكلم في كتاب الظهار منها على القسم الثالث قال
ويطعم الرضيع من الكفارات اذا كان قد اكل الطعام ويعطى ما يعطى الكبير وفي كسوة

في المدونة

في المدونة يعطى ما يعطى الكبير هو مراد المولف من قوله ولا ينقص ورايت لبعض
الشارحين حكاية قولا بان الصغير يعطا ما يكفيه خاصة وهذا المراد للمتقدمين الا
في الكسوة على ما سياتي **و**اما الصغير الثاني وهو الذي لم ياكل الطعام فظاهر
كلام المولف وقريب منه مما حكيناه الان من لفظ كتاب الظهار انه لا يعطا شيء
لانه اذا لم ياكل الطعام فانتفاعه به انما هو في غير الماكل فاشبه ما لو اعطا
الكبير قيمة ما لم يشبع به في الاكل وكلام الباجي يدل على جواز اعطائه وذلك انه
لما ذكر قول اصبغ وله ان يعطي الصغير من الطعام المصنوع ما ياكل الكبير وذكر
تفسير ابن المواز له بانه اذا كان فطيما في اكل الطعام وقال الباجي يريد اذا كان
يرضع لم يتغذ بالطعام ولا تتاتى تبعه في الاغلب فكان حكمه ان ترفع اليه حنطة
يتاتى بيعه لها وانتفاعه بها في غير القوت **قوله** ثوب واحد الى اخره اه اختلف
العلما في اقل ما يجزي في الكسوة فقال مالك لا يجزي الا ما تحل به الصلاة ثوب للرجل
ولا يجزي عمامة وحدها وللمراة درع وخمار وقال الشافعي تجزي العمامة وهو قول
الشافعي وكان مسمى الكسوة بالنسبة الى القول الاول هو الثوب الذي اشار
اليه مالك وهو القميص وفي معناه الازار يمكن الاشتمال به وان لم يمكنه الا ازار
يتزر به **قال الباجي** لم ار لاصحابنا فيه نصا قال والاظهر انه لا يجزيه
وقال غيره يتخرج من قول مالك في كتاب الصلاة في الصلاة بسراويل او مئزر ان
يجزي في الكفارة **قوله** وفي جعل الصغير كالكبير فيما يعطاه قولان اه يعني
ان المذهب اختلف على قولين في وجوب الحاق الصغير في مقدار الكسوة بالكبير
قال ابن القاسم يعطى الصغير كسوة كبير والصغيرة كسوة كبيرة وقال في رواية
عيسى يعطيها درعا وخمارا قال والكفارة واحدة لا ينقص منها الصغير ولا يزاد
الكبير قال اشهب تعطا الصغيرة التي لم تبلغ الصلاة الدرع دون الخمار وظاهره
الدرع الذي يصلح للباسها وروى ابن المواز عن ابن القاسم انه لم تعجبه كسوة الا على
حال وكان هو من اخر منهم بالصلاة فله ان يكسوهن ثوب رجل فاذا بلغت
الصلاة اعطيت الخمار وقال ابن حبيب تعطا صغار الاناث ما يعطى كبار الاناث
قميصا كبيرا وما يرادي به لابن القاسم واشهب هما القولان اللذان اشار اليهما
المولف وما حكاه ابن المواز عن ابن القاسم قول ثالث وقول ابن حبيب قول رابع
والاقرب قول اشهب لانه اذا كان المعتبر في قدر الكسوة حال الاخذ يدل ان
الرجل ياخذ كلا في ما تاخذه المراة فوجب افتراق ما ياخذه الكبير مما ياخذه
الصغير **وينبغي** ان مراد المولف بالصغير والكبير انما هو الجنس الشامل
للذكر والانثى وليس مراده الذكر وحده وبذلك يعم كلامه الذكر والانثى وانما

فيهما على هذا الا انه وقع في بعض النسخ وفي جعل الصغيرة كالكبيرة بتاء التأنيث وليس
بشيء لعدم تناول المذكر مع وجود الروايات في المذكر والمؤنث معا **قوله**
لا يشترط وسط كسوة الاهل على الاصح ؞ يعني انما اختلف المذهب في جنس الكسوة
هل يشترط فيه ان يكون وسط المكفر كالاطعام او لا يشترط ذلك والقول باشتراط
ذلك لا اذكره منصوصا الا ما فهمه بعض الشيوخ من كلام ابن القاسم في الفرع الذي قبل هذا
ومساواته بين ما يأخذ الكبير و[illegible] ان ذلك يدل على اعتبار حال الآخذ ويدل على اعتبار
المعطي وليس بين لانه مع ذلك فرق بين ما يأخذه الرجل وبين ما تأخذه المرأة
وهو دليل على اعتبار حال المكفر **وانت** اذا تأملت اشتراط اهل المذهب
الاسلام في رقبة سائر الكفارات والظهار وتحققت على شيء من هذا في تآليف بعض
الاندلسيين واما القول بعدم اشتراط ذلك فمنصوص في غير ما موضع وهو
الاصح عند المؤلف ولعل سبب ذلك عنده ما قدمناه الان من افتراق كسوة الرجل من
كسوة المرأة وهو دليل على عدم اعتبار حال المكفر في رقبة سائر الكفارات ورد
مطلق الامر الى مقيده في كفارة مع انه لا اشتراك بين هذه الكفارة في السبب ولا
في المسبب الذي هو رد المطلق الى المقيد بشيء ذلك ان نرد المطلق في الكسوة الى
المقيد في الاطعام اولى لاشتراكهما في سبب الكفارة **قوله** العتق كالظهار ؞
يعني انه يعتبر فيه هنا من الشروط وانتفاء الموانع كالاسلام وصحة الجسم ما يشترط
في رقبة كفارة الظهار وفي هذا وجه التشبيه الا ان هذه الكفارة على التخيير
كما تقدم وكفارة الظهار على الترتيب **وحق** البحث ان نذكر تلك في اول موضع دعت
الضرورة لذكرها فيه وهو كتاب الصيام الا ان المؤلف جرى على عادة الفقهاء في انهم
انما يذكرونها في كتاب الظهار **وهنا انتهى** كلام المؤلف على خصال كفارة اليمين بالله
والكلام على كل واحد منهما بعينه وبقي من فروع الصيام ما لم يتعرض اليه فلننبه على ما
امكن منه **ذكر** ابن المواز عن مالك لا يجزئ الحانث حتى لا يجد الا قوته ويكون في بلد لا يعطف
وقريب منه حكى ابن يونس عن ابن القاسم انه ان كان له فضل عن قوت يوم فليطعم الا ان يخاف
الجوع وهو ببلد لا يعطف قال الباجي والمعتبر في ذلك ان يفضل له عن قوت يومه
به رقبة كاملة او يكسو به اقل ما يجزئ من الكسوة او يطعم عشرة مساكين اقل ما يجزئ
من طعام بلدهم فان قصر عن ذلك فليس بواجب قلت ولم يأمره ان يكسو هنا او يطعم
ما وجد ثم ينظر ان يتبع عليه ما يكمل به الكفارة ولا يبعد عندي ان يلزمه ذلك والفرق
بينه وبين من وجد من الماء ما يكفيه لبعض طهارته ظاهر [illegible] بعض الاشياخ ان ما
قدمناه عن مالك وابن القاسم حرج وله خلاف المفهوم من الشريعة **قال** ابن المواز ومن
له مال غائب وليس له اذا دين فليتسلف ويعتق وحكى ابن حبيب عن بعضهم انه اذا لم

يجد سلفا

سلفا وكان الدين قريبا انتظره ولو كفر بالصيام ولم ينتظر الدين اجزأه قال في
النوادر ومن عليه دين يحيط بماله فله ان يكفر بالصيام وكذلك قال في المدونة **قوله**
ولو اطعم وكسا الواحده ؞ معنى المسألة انه اذا كفر عن ثلاثة ايمان فاطعم عشرة
وكسا عشرة واعتق رقبة فلا يخلو اما الا يشترك في هذه الايمان في كل واحدة
من الكفارات او يشترك فان لم يشرك اجزأه الكفارات الثلاث عن الايمان الثلاثة
سواء عين لكل يمين كفارتها ولم يعين وان اشرك بين هذه الايمان في كل واحدة من
الكفارات فاما العتق فلا يجزيه لامتناع التبعيض فيه الا ان حال الامر فيه انه اعتق
عن كل يمين ثلث رقبة واما الاطعام والكسوة وهو مراد المؤلف بقوله وفي غيره فاختلف
المذهب هل يجوز ان تكون الكفارة الواحدة من طعام وكسوة على قولين وليس الخلاف
هاهنا بهذه المسألة اعني المسألة التي نحن في تفسيرها فمذهب ابن القاسم في المدونة وهو المشهور
وهو قول اشهب الى ان ذلك لا يجوز لان التخيير الذي تضمنته الآية بين كل واحدة من هذه
الكفارات وذلك لا يستلزم التخيير بين اجزائها لمخالفة الامر الا مع النهي عن التالي وذهب
ابن القاسم في كتاب ابن المواز الى جواز تلفيق الكفارة الواحدة من طعام او كسوة واختاره
بعض الشيوخ لان التخيير بين الطعام والكسوة يستلزم صحة قيام كل واحد منهما مقام
الآخر بكماله وذلك يدل على ان الاجزاء تقوم مقام الاجزاء وهو ظاهر في الفقه
لولا ان الغالب على انواع الكفارات التعبد على ان الاكثر الاصوليين على القول بجريان
القياس في الكفارات والحدود **فتقرر** ان المؤلف فرع على كل واحد من هذين القولين
قال وعلى التبعيض يبني على ثمانية عشر يعني اذا اشرك بين الكفارات الثلاث لثلاثة ايمان
فالحكم ان يبطل العتق لما تقدم ويبطل في الكسوة مسكين لان التشريك في ذلك لا يصح وكذلك الطعام
مسكين فيبقى من العدد ثمانية عشر فيجزيه ما اخرجه عن كل كفارة ستة ثلاثة اطعام وثلاثة
كسوة ثم هو مخير على هذا بين ان يطعم اثني عشر مسكينا او يكسوهم او يطعم البعض
ويكسو البعض فيحصل له ثلاث من طعام وكسوة ثم قال وعلى نفي التبعيض ان الكفارة
الواحدة لا يجمع فيها بين الطعام والكسوة قال ابن المواز يبني على ستة اي على ثلاثة من الكسوة
وثلاثة من الاطعام وذلك هو عنه في النوادر وزاد فيها ثم يكسو سبعة ويطعم سبعة
ويكفر عن اليمين الثالثة بما شاء غير الصوم من عتق او طعام او كسوة غير الصوم قال وان
شاء عن اليمينين ان يكسو سبعة عشر اجزأه يريد اذا احب ان تكون الكفارة من جنس واحد
الطعام وحده او كسوة وحده ثم قال المؤلف **قوله** التعيين الواحده ؞ يعني ان يبطل من
ذلك العتق والطعام مسكين واحد وكسوة آخر على ما قدمنا فالطعام تسعة مساكين وكسوة
تسعة والتفريع على القول بنفي يوجب ان يبني ويطعم احدا وعشرين او يكسوهم
وما ذكره المؤلف عن التخيير هو مذهب جميع الشيوخ لا اعلم بينهم فيه خلافا وقد نص مثله

فقال ابن مسلمة والتونسي واعلم ان التشريك في هذه المسئلة هو التشريك في كل كفارة
لا فيما ياخذه كل مسكين ولو نوى التشريك بين الايمان فيما ياخذ كل واحد من المساكين لما
اجزاه عن شيء الا ان يعلم اعيان المساكين الذين دفع اليهم الطعام فيزيد كل واحد تمام مد
نص على ذلك غير واحد ويذكر المولف الا ما يوخذ منه وتكلمهم ولولا الاطالة لبسطناه

هو

قوله والعدد معتبر هـ يعني ان الواجب في الاطعام والكسوة استيعاب عشرة مساكين
على نحو ما تقدم وهو مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة يجزيه ان يطعم مسكينا واحدا عشر
مرات **وحاصل** الكلام فيما بين الايمة يرجع الى صحة جريان القياس في هذا الباب اولم
تقرر شيء منها الا ان المحكي عن الاكثرين صحة جريان القياس في الحدود وبشرطه وعن الحنفية
انه لا يجري فيهما القياس والمعقول في هذه المسئلة على العكس **قوله** ولا يجزي ما نكر الى اخره

لواحد

هـ يعني انه اذا اعطا طعام كفارة او كسوتها لما دون عشرة مساكين فالزائد على ما يجوز
دفعه للمساكين لا يجزي لان العدد الخاص معتبر وقد يختلف في هذه الصورة **فهل** له
ان يرجع على المسكين فياخذ منه الزائد المنصوص انه اذا دفع الزكاة لغني يظن انه فقير
او لذمي يظنه انه مسلم او لعبد يظن انه حر انه يرجع فياخذه ان وجده فان لم يجده وان فات لم
يرجع لتسليط الدافع وفي اجراء ذلك الحكم هنا نظر لان من حجة الاخذ هنا ان يقول قد اخذت
ما احصل بيدي هنا على الوجه الذي يجوز عند بعض العلماء واختيارك ايها الدافع لقول عالم
اخر بعد لا يلزمني الرجوع اليه ولا الى قول من قلدته في ذلك **و**معنى قول المولف الا ان كفارة
ثانية وجبت بعد اخراجها اي انه يجزي ان يعطي عن كفارة تاخر وجوبها لمن كان قد
اعطاه عن كفارة وكان الاعطا سابقا على وجوب الكفارة الثانية ولا خلاف في جواز ذلك
قوله فلو وجبت قبله فقولان هـ يعني فلو وجبت الكفارة الثانية قبل اخراج الكفارة
الاولى فاعطا الكل فقير من العشرة مدين او كسوتين فقولان وظاهر كلام المولف ان القولين
بالاجزا وظاهر المدونة وغيرها ان المنع من ذلك على سبيل الكراهة وهو اشد ما يمكن واما
عدم الاجزا ان قيل به فبعيد جدا **ولهذا** قال ابن ابي زيد انما كره ملو ذلك لئلا تختلف
النية في الكفارتين واما ان خلصت النية في كل واحد فجايز **قوله** فلو اطعم عشرين الى اخره
هـ يعني انه اذا اشرك في طعام مسكين واحد بين اثنين فاكثر لم يحصل العدد وقد تقرر
انه معتبر وسواء كان ذلك في كفارة اليمين بالله او الظهار او في كفارة رمضان او في جزاء
الصيد وما اشبهه **محصول** المساوات بينها في العطا وهو اعتبار العدد **و**اما قول المولف
والا استانف فمعناه ان لم يحمل على الوجه الذي ذكر استانف الكفارة من اولها وهذا صحيح
اذا لم يعرف اعيان الاخذين او لا دعوى منهم ولكن انفلقت احوالهم من العقد الى النقل
واما ان عرف اعيانهم وبقوا على حال الفقر فاختلف شارحوا المدونة هل من شرط تكميل
الطعام لهم بقا ما دفعه لهم بايديهم الى حين التكميل او لا يشترطه ويصح ان يكمل ذلك لهم

ولكنا

ولو كانوا قد اكلوا ما اعطاهم او لا فذهب احمد بن خالد الى اشتراط ذلك وذهب غيره
وهو ظاهر المدونة عندي الى عدم اشتراطه وقد قدمنا ما يشير الى هذا المعنا قبل هذا
قوله ونيتها ولا يتعين وان اختلفت الكفارة كاليمين والظهار هـ يعني انه لم يجب في المدونة
ان يعطي لمسكين او لمساكين من الكفارتين على الوجه المتقدم وسواء اتفق موجب الكفارتين
كيمينين او اختلف كيمين بالله وظهار ومع الاختلاف في سبب الكفارة يضعف تاويل ابن
ابي زيد المتقدم وذلك ان اخراج الكفارة يستلزم وجود النية لانها شرط فيه ونية كل واحد
من كفارة اليمين والظهار متميزة على صاحبها فلا اختلاط وحق المولف ان يذكر مسئلة المدونة
هذه بان ينقل هذين القولين المتقدمين قبل قوله ولو اطعم عشرين لانهما من تمام تلك المسئلة
قوله والنذور والطلاق والعتق الى اخره هـ عطفه العتق على النذر من عطف الخاص
على العام لان العتق المعلق على صفة من انواع النذر والمراد بالصفة المذكورة في كلام المولف
ها هنا هو الشرط الذي تعلق عليه النذر والطلاق وليست بالصفة المصطلح عليها
عند النحاة والطلاق اليمين عليهما مجاز لغوي وحقيقة عرف الفقهاء حتى قالوا كتاب الايمان
بالطلاق وهل هو كذلك شرعا فيه نظر وقد ظن ذلك جماعة منهم من احتج بقوله صلى الله عليه وسلم
من حلف بملة سوى الاسلام فهو كما قال ولا حجة لهم فيه لاحتمال ان يريد من قال في حلفه
واليهودية والنصرانية ابتدا ربما يستلزم شيء من الكفر كالقايل واللات والعزى وكما جاء في
حديث اخر ومنهم من احتج بما روي ان الطلاق والعتاق من ايمان الفساق وهذا الحديث لا

شيء من

نعلمه في كتب الحديث وانما هو في كتب الفقهاء فان صح سنده تم الاحتجاج به فان اليمين
يستعمل في الشرع في الالتزام وقد تقدم شيء من هذا في اول الكتاب **قوله** واليمين بالله

صح بحلفها

على نية الحالف الى اخره هـ معنى المسئلة ان من حلف يمينا فاما ان يلجئها في وثيقة اولا فالاول
المعتبر فيه نية المحلوف له سواء كان الحلف بالله او بغيره والثاني اما ان يحلف بالله او
بغيره والاول المعتبر فيه نية الحالف والثاني فيه ثلاثة اقوال احدها ان المعتبر نية المستحلف
سواء تبرع الحالف باليمين من غير سوال او بسببها والقول الثاني ان المعتبر في الوجهين
نية الحالف والثالث التفصيل فان بسببها فالمعتبر نية المستحلف وان لم يسببها فالمعتبر
نية الحالف **وحكى** بعضهم الاجماع على نية المستحلف وان كان المولف قد اشار بقوله على الاظهر
الى وجود الخلاف وهو ظاهر قول ابن القاسم على ما ستقوله **وفي** الصحيح من اقتطع حق امري
مسلم بيمينه حرم الله له الجنة واوجب له النار والقايل بالقول الاول من الاقوال الثلاثة
هو مطرف وابن القاسم وابن وهب والقول الثاني حكاه بعض الشيوخ عن ابن القاسم والثالث
قاله ابن الماجشون وسحنون وحكى يحيى عن ابن القاسم عكس القول الثالث **وفي** الصحيح من حديث
ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمين على نية المستحلف وهو يصحح
القول الثالث وقال بعض الشيوخ بانه حكايته في هذه الاقوال وقال اصبغ عن ابن القاسم اليمين

يفترق ذلك فيما يقضا به عليه واما غير ذلك فعلى نية الحالف وقال اصبغ ذلك سواء في
الوجهين على نية المحلوف له قلت ومقتضى ابن القاسم هذا يجب ان يتاول فظاهره
لما فيه من حكاية بعضهم الاجماع ولعل القول الذي يقابل الاظهر في حكاية المولف هو
نحو البيع في قول المولف من شرط في نكاح او بيع ونحوه هو الاجاز وساير العقود ومنه
قوله او تاخير بدين اي من كان له دين على غريم فاخره به الى اجل وحلف الغريم ليقضينه
الدين الى الاجل فاليمين على نية صاحب الدين لا على نية الغريم **قوله** ثم النية على الراجح
بدليل ان اليمين التي ينوي الحالف فيها وقد تقدم لك ان اليمين ما يكون فيه على نية الحالف
وما يكون فيه على نية المحلوف له ولا يخلوا اما ان يكون فيما يقضى بالحنث او فيما لا يقضى
بالحنث فيه واجرى على بيان هذا القسم الاخر لظهور حكمه مما تقدم وفسر ما يقضى بالحنث
فيه بالطلاق والعتق مطلقا ووصف الطلاق كما ترى في رجوعه الى العتق ويحتمل ان يرجع مع
ذلك الى الطلاق ومعنى الاطلاق فيه على التقرير انه لا فرق بين ان يكون المحلوف به طلاقا تاما
مثلا ولا يكون واذا لم تكن فسواء كانت معينة او غير معينة على ما سياتي في غير هذا
الموضع ان شاء الله ومعنى الاطلاق في العتق ظاهر اي لا فرق بين العتق المبتل والمؤجل والتدبير
وما في معناه كان ذلك في ملكه او لم يكن في ملكه اذا التزمه على تقدير الملك الا ان يشترط
ان يكون في رقبة معينة وغير المعينة لا يقضى بها كما قال ان فعلت كذا فعلي عتق رقبة من
حنث واخرج بقوله ما سواهما انواع العطايا والهبات والصدقات وسوا كانت معينة
كثوب بعينه او غير معينة كثوب لمعين او غير معين وكذلك ساير القرب كالصلاة والصيام
ثم من ضرورة هذا الفصل الاخير اللفظ خرجا فيما نواه الحالف اذ لو كان كذلك لما
افترق الحكم بين ما يكون الحالف فيه على نيته وبين ما لا يكون كذلك بل لا بد ان يكون محتملا لما
نواه ويعتبره ولا خفا ان النية اذا كانت موافقة لظاهر اللفظ انها معتبرة للفتوى والقضا
ولهذا اضرب المولف عن الكلام على هذا القسم وان كانت مخالفة له وموافقة للاحتمال
المرجوح ورفع الامر الى الحاكم وقامت البينة واقر عند الحاكم لم تنفعه النية مما يجب
على الحاكم من اجراء الامور على ظاهرها ولهذا القسم وما بعده من الاقسام غير مثال
سياتي التنبيه على ذلك **وان** كان الاحتمالين متساويين وبين فادعى الحالف انه نوى
احدهما قبل ذلك منه ويقع في بعض النسخ بيمين وهو مما تردد بعض الاشياخ فيه وهو
ايمان التهمة والاقرب هنا توجيهها احتياطا لحق الله تعالى في العتق والطلاق **و**معنى
قوله فان لم يكن ذلك وكان احتمالا قريبا **اي** فان لم تكن الموافقة المذكورة وكان الاحتمال
الذي زعم الحالف انه نواه قريبا من التساوي قبلت نيته ولا يحتاج الى اليمين على صحة ذلك
لان النظر في توجيه الايمان على المدعين مما يختص به الحاكم والغرض الامر فيه واحرى
ان تقبل النية في الاحتمال المتساوي واما ان كان الاحتمال بعيدا جدا فلا شك انها لا
تقبل

تقبل في الحكم وهل تقبل في الفتيا مقتضى النظر قبولها وظاهر المسايل التي ذكرها المولف
الاتي بعدها من المسايل عدم قبولها ثم ذكر المولف لما يكون الاحتمال قريبا ولما يكون بعيدا
فمن الاول من حلف الا يفعل كذا او يدبر شهرا وهذه المسلة ذكرها في المدونة مع نظايرها في
المعنى فسال فيها ومن طلاق او عتق الا يشتري ثوبا فاشترى وشيا او صوفا سواء وقال
نويت ذلك الصنف او حلف لا يدخل هذه الدار ثم دخلها بعد شهر وقال اردت شهرا فله
نيته في العتق الا في القضا ان قامت بينة عليه **و**مثل هذا ايضا اذا حلف الا ياكل سمنا
وقال بعد ذلك اردت سمن ضان **هذا** وهذا كله على صحة قبول نية الحالف المخصصة
للعموم اما في الاشخاص واما في الازمان وكذلك لم يقبلها في القضا لان ظاهر اللفظ يقتضي
تبولها ولكنه احتمال قريب من التساوي ولو قيل بقبولها منه في القضا بعد ان يحلف على
ان مراده ما ذكر لما ابعد فان قلت لعله انما قبلها منه في العتق لان هذه النية مقيدة
للمطلق لا مخصصة للعموم ويكون مذهبه في حرف النفي اذا دخل على الفعل لانه لا يعم كما هو
امر المذهبين في اصول الفقه قلت ولو كان الامر على ما قلته لقبله منه في القضا لان
تقييد المطلق لا يلزم منه مخالفة الظاهر لان المقيد يستلزم المطلق بخلاف تخصيص
العام فانه يلزم مخالفة الظاهر لان الدليل اللفظي يقتضي ثبوت الحكم لصورة او صور
والنية المخصصة تنفي ذلك الحكم عن تلك الصور على ان الخلاف المذكور في الاصول انما هو
في الفعل المبني المجرد عن الضمير ولعل ضميمة القسم اليه قرينة تقتضي ارادة العموم **و**
مما يشبه المسايل المتقدمة ولكنه في الامكان لا في الاشخاص والازمنة **مسئلة**
المدونة اذا حلف الا يطا امراته ثم قال انما اردت في هذه الدار قال ابن القاسم انه ليس
بمول ولكن يومر بالخروج ليجامعها اذا طلبت ذلك المراة قال لاني اخاف ان يكون مضارا
فظاهر قوله ليجامعها وقوله لاني اخاف ان يكون مضارا انه مطلوب بالنية لتناول ساير
الامكنة ولا يحتاج في نص ابن القاسم في اول كلامه على انه ليس بمولي لانه نفى الحكم بنفي
عنه الايلا مطلقا وانما نفاه عنه بشرط اخراجها من تلك الدار وذلك يشهد لما قلناه وحسن
نفي الايلا عنه لانه فرض المسلة فيمن كانت يمينه بالله اذ الكفارة فيها ليست مما ينظر
فيه القضاة **واما قول** المولف او ما وطيتها يريد بغرضي فظاهر كلامه انه تكلم
على من حلف بطلاق او عتاق انه ما وطئ امراته في زمان متقدم ثم اقر انه جامعها وقال
اردت بيميني اني ما وطيتها بقدمي وان المذهب تصديقه في ذلك فان كان اراد المولف هذا
فهو بعيد بين لان طرف الوطي عرفا في الجماع وهو حقيقته بالنسبة الى غيره وفي
كلام المدونة من قال يريد لزوجته والله لا اطاك فلما مضت اربعة اشهر وقف فقال اردت
الا اطاها بقدمي قيل له قال وطيت بان صرفك وانت في الكفارة اعلم ان شئت فكفر
اذا وطيت او فرغ فانت تراه كيف الزمه حكم الايلا استنادا الظاهر اللفظ وشرطه

فركونه صار دفا حصول الحاج منه لها وانما فوض الامر اليه في الكفارة لان اليمين كانت بالله
ولو كانت بالطلاق او بعتق معين لكان **واما** قوله بخلاف امرأتي طالق وجاريتي حرة
يريد المبتوتة ش يعني انه لا يصرف في كل واحد منهما الا في الحكم ولا في الفتوى وذلك لان بين
الانشا والخبر وكل واحد منهما لا يبيح ارادته في اليمين فوجب صرفه الى الجهة اما
الاول فلان الانشا يستدعي وجود محل يلزم فيه الطلاق والحرية والمبتوتة لا تصح ان تكون
محلا للطلاق ولا للحرية واما الثاني فلانه اخبار بما لا يفيد الا ان يقوم ان هناك
قرينة حالية اولية توجب صرفه في ذلك كما يصرف في غير مسئلة من هذا المعنا سيأتي
الكلام عليها في الطلاق **واما** قوله مثل انت علي حرام وقال اردت الكذب
فيعني به بين مسئلة المرأة والجارية المبتوتتين وجرت عادته في الكتاب في مثل هذا ان يقول
بخلاف وكذا فيعطفه على قوله بخلاف امرأتي فاذا قال لامرأته انت علي حرام وقال اردت
الكذب فهو ظاهر بين الظهور في الانشا دون الخبر الا على بعد وان كانت صيغة الخبر والانشا
في هذا على السواء الا ان انشاد في الزوجة انما هو الانشا ولما كان الصدق والكذب من
خواص الخبر وجب ان لا يقبل منه انه اراد الكذب ويحمل على الانشا وهذه المسئلة في كتاب
التخيير والتمليك مذكورة في المدونة ووصل بها في المدونة ما نصه قال ابن القاسم
وقد سئل مالك عما يشبه هذا فلم يجعل له نية واخبرني من اثق به ان مالكا سئل
عن رجل لاعب امرأته فاخذت بفرجه على وجه التلذذ فنهاها فابت فقال لها هو عليك
حرام وقال اردت انا حرام ان تمسه ولم ارد بذلك تحريم امرأتي فوقف فيها مالك وتخوف
ان يكون حنث فيها وراه غيره من اهل المدينة ان التحريم وهذا احب الي ممن يلزمه الكذب
ولم اقل ذلك ان التحريم يلزم صاحب الفرج انتهى قوله والكلام على تشبيه ابن القاسم
وتنظيره احدى المسئلتين بالاخرى في محله مما يختص به المدونة **و** يقرب من هذا قوله
في المدونة ايضا في كتاب العتق الاول وعن قال لعبده انت حر او لامرأته انت طالق
وقال نويت بذلك الكذب لزمه العتق والطلاق ولا ينوي **قوله** وفي مثل الحلال
علي حرام ويريد غير الزوجة قولان وقد تقدم الكلام على هذه المسئلة عند قول المؤلف
وجاء في الحلال علي حرام فان قلت كررها المؤلف هنا وايضا فانه ذكر هناك ثلاثة
اقوال وهنا لم يذكر الا قولين واضرب على الثالث **قلت** ذكرها فيما تقدم باعتبار
الاستثنا وذكرها هنا باعتبار التخصيص بالنية لم يتصور له فيها سوى قولين الثاني
والقول الثاني عن هذا الموضع هو القول الثالث فيما تقدم و
والا لعل عادته في الاختصار الا يذكرها هو فانه وان ذكرها فيما تقدم باعتبار
الاستثنا فقد ذكر القول الثالث ولا يتصور الا مع ارادة التخصيص بالنية
قوله فان لم تكن له نية فبساط اليمين مقدم على العرف ش يعني ان

النية

فيصدق
العتا
فيهما

بمعنى ان النية اذا فقدت ولم يضبط الحالف ما قصد بيمينه وكانت اليمين مما
يتوى بانه ينتقل حينئذ الى بساط يمينه وهو السبب الحامل على اليمين وليس بانتقال
عن النية في الحقيقة وانما هو مظنة النية والوصف الذي ينضبط فيه في الغالب
نعول اليه تحويما على تحصيل النية ولذلك اذا تذكر الحالف النية بعد ذلك وجد منها
سببا لما قال المؤلف على المعروف يعني ان هذا قول الاكثر بعدم اعتبار البساط اذا
فقدت النية لكنه ليس بمعروف اذ لا يعلم من يقول به على التعيين وغير مسلم من
مسائلهم ثم اعتبره وسيأتي ما فيه ان شا الله فمثل سحنون اذا لم يكن لليمين بساط
فالمعتبر الوصول الى مراد الحالف ولا يعرف الا من لفظه **و** اختلف علماؤنا اذا الجملة اذا
كان له معنا لغوي ومعنا عرفي والاظهر منهما حمله على العرفي لانه غالب قصد الحالف
ولان كل متكلم بلغة يجب حمله على المعنا الذي يستعمله اهل تلك اللغة في ذلك اللفظ
وهذه المسئلة تتعلق بالحنث في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح اذا تعارضا على ما
ذا لجمل واذا حمل على القصد العرفي فظاهر مسائل الفقها انه لا فرق بين ان يكون العرف
قوليا او فعليا وسيأتي ان شا الله تعالى من مسائلهم ما يدلك على هذا ولبعض اصحاب
الاصول انه لا يعتبر الا العرف القولي دون الفعلي ولهم في ذلك حجج لا نسلم من القوادح
قوله وان كانت مما لا يقضي عليه الى اخره ش وقد تقدم ان ما يقضي فيه بالحنث
من الايمان انما هو الطلاق والعتق دون ما سواهما من الايمان وقد تقدم ايضا
تكلم ابن العشر على الاستفهام وتكلم المؤلف هنا على قسيمه وهو اذا كانت اليمين
مما لا يقضي فيه بالحنث كاليمين بالله والعتق غير المعين وشرط في قبول نية
الحالف عند احتمال اللفظ المعنيين فاكثر ان يكون المنوي قريبا واحرى ان يكون مساويا
واما الراجح فلا يحتاج الى نية في اليمين التي يقضي بالحنث فيها فاحرى الا يحتاج اليها
في هذا القسم وظاهر هذا الاشتراط في الاحتمال المرجوح الذي لا يكون قريبا من
التساوي والاقرب قبول النية فيه لان المقتضي للقبول ظاهر وهو صحة استعمال ذلك
اللفظ في هذا المعنى والمعارض لا يصلح هنا للمعارضة وهو مجاز المعنا الثاني
لانه حمل عليه في القسم الاول لانه نظر القضاة ويجب عليهم حمل الكلام على ظاهره ولا
نظر للقاضي في هذا القسم **و** معنى قول المؤلف على ما تقدم يعني فان عدمت النية نظر
الى البساط فان عدم البساط جاءت الثلاث اعتبار القصد الشرعي واللغوي والعرفي
قوله واذا كان اللفظ شاملا الى اخره ش ومعناه ان اللفظ اذا كان يدل على
جمع وبالضرورة ان كان كل جمع قلة اقل وهو محتمل لاكثر من ذلك وهذا هو مراده
بقوله شاملا للمتعدد وليس مراده صيغة العدد لانها ليست بمحتملة لاقل ولا
اكثر فانه يحنثه بالاقل ويبر به من ذلك الاقل على الحنث ببعضه او الا ذكر فيه التوقيت

على
وبا

المشهور منهما الحنث والشاذ عدم الحنث إلا بالجميع وهذا القول لا نعلم قايله
في المذهب مسايل ربما خرج منها ومال اليه ابن العربي بعد تسليم صحة القول بان المعتبر
في الأيمان اللفظ دون البساط وهذا الذي فهمت من كلامه وهذا القول الشاذ هو
مذهب الشافعي وابي حنيفة وهو الظاهر عندي وذلك ان البر والحنث بينا فقال المحلوف
عليه تناقض السلب والايجاب فالحالف عند اكل الرغيف او على عدم اكله مثلا انما
تناول بيمينه الرغيف من حيث هو رغيف نفيا واثباتا وبعض الرغيف غير الرغيف
فاذا حلف لا اكلت الرغيف لم يحنث باكل بعض الرغيف لانه اكل ما لم يحلف عليه وزعم
بعض متاخري المشارقة من اهل المذهب ان معنا قول الحالف لا اكلت الرغيف اي لا اكل
من اجزايه قالوا وهذا يجري مجرا السالبة الكلية كما ان السالبة تناقضها الموجبة الجزئية
وكذلك اذا حلف الا ياكل رغيفا يحنث ببعضه لانه من احد تلك الاجزا التي حلف على
اكلها وهذا ليس بجيد لانا لا نسلم ان معنا قوله لا اكلت هذا الرغيف هو لا اكل جزءا
منها بل معناه لا اكل جميعه الا ترا انا نعرف جميعه من قوله لا اكلته جميعه تاكيد
وانما يفهم من التاكيد نفي احتمال الموسوس وايضا فان العرب تفرق بين معنا قوله
لا اكله ولا اكل بعضه والمانع ما ذكره من السالبة في الكلية والجزئية انما في الكل والجزء
وانما تناقض السالبة الكلية لجزئية تلك الكلية ويبين لك ان من قال لا انسان في
الدار انه يناقض بان في الدار رجلا او امراة ولا يناقض بان فيها جزء ذلك وهو
الحيوان ما قاله جيو فتامله **والعجب** ان هذا المتاخر كثيرا ما يلهج بالفرق بين
الكل والكلية والكلي وبين الجزء والجزئية والجزئي والفرق بينهما حق ولكن لكل
في هذا المحل **واحسن** ما احتج به المذهب ما اشار اليه بعضهم بان قالوا اجمعنا
على القول بالحنث بالاقل في صورة فوجب القول به في ساير الصور اما الاول
فان من حلف لا كلمت زيدا ولا عمرا ولا بكرا انه يحنث بكلامه واحد او لا فرق بين
ذكر حرف النفي في المعطوف وعدم ذكره سوى زيادة تاكيد النفي مع ذكره
وانما يوكد المعنا الموسوس **واما** الثاني فلانه اذا احنث في هذه الصور
بالاقل وجب مثل ذلك في ساير الصور اذ لا قايل بالفرق وبالقياس على تلك
الصورة والجمع عليها **والجواب** اما الاسهر انه يحنث في هذه الصورة المذكورة
بفعل الاقل وانما حنث لانه حلف على كل كلام واحد منهم مجتمعا ومفترقا **واما**
الاصل فلا نسلم ان ذكر حرف النفي في العطف من باب التاكيد وانما هو من باب
التاسيس فانه مع حذفه يحتمل ان يكون الحلف على كلامهم مجتمعا وحده او مجتمعا
ومفترقا ومع ثبوته تناول اليمين كل واحد من الاسرين فوجب ان يحنث بفعل
كل واحد منهما وهذا الذي قلنا في معنا ثبوت حرف النفي وعدمه نص عليه السهيلي

في الجائز ان يكون الشافعي ومن دونه رايه في التخفيف في هذه الصورة يذهب الى
هذا المذهب في العربية وقد استدل للمذهب بان الحلف على عدم الاكل وما في معناه
يجري مجرا التحريم والحلف على ثبوت الاكل وما في معناه يجري مجرا الاباحة **ولما**
كان التحريم يقع باول السبب واقله والاباحة لا تكون الا بمجموع السبب واكثره
وجب نقل ذلك فيما يجري مجراهما والاعتراض عليه ان هذا قياس يفتقر الى جامع
على انا نقول لا نسلم ان التحريم يكون بالاقل ومقدار ما يفترون به هذا المطلب
ان قالوا ان الام تحرم بالعقد على البنت وتحرم ايضا تلك البنت على ابي زوجها وابنها
بخلاف الاباحة فانها لا تحصل في المطلقة ثلاثا الا بالدخول وهذا ايضا غير مطرد
لان البنت لا تحرم بالعقد على الام بل بالدخول **واجاب** بعضهم بان التابد هو
التحريم بالاقل فوجب اسناد الحكم اليه **فاذا تقرر** هذا فاختلف الشيوخ
هل هذا الخلاف في الاثبات والنفي المؤكد موجود فسوا كان في اخر اللفظ المحلوف
عليه بكل ولم يوكد وهو مقصور على اذا لم يؤكد واما اذا اكد بلفظ كل فيرتفع
الخلاف ولا يحنث الا بالجميع والاكثرون على الطريق الاول وهو الصحيح لان مالكا قال
في كتاب ابن المواز من حلف الا ياكل هذا القرص كله فاكل بعضه حنث والا يبيعه كله
قال سحنون في كتاب ابنه من حلف بالطلاق الا يهدم هذا البير فهدم بعضها
حنث الا ان يشترط فيقول الا اهدمها كلها فهذا لا يحنث الا بهدم جميعها وهذا
نص في وجود الخلاف مع لفظ كل وكذلك ايضا يقتضي كلامهما اذا عريت اليمين عن
لفظة كل وقلنا ان ذكرها ينفع هل ينوي في ارادتها او لا موضع في العتبية عن
سحنون **قال** ابو يوسف للمغيرة فيمن حلف بالطلاق الا ياكل هذه البيضة
فاكل بعضها انه يحنث وان حلف ليأكلنها لم يبر الا باكل جميعها فقال ملك يجري
على بساط الكلام **ومعاني** الارادة **ولو** ان رجلا يكره اخته وفيما عرها حلف
الا ياكل لها بيضة يحنث باكل بعضها لانا نعلم امرها ولو كان به ضعف
من يكرمه من اهله على اكل بيضة يتقوى بها من ضعفه فقالوا
على اكلها فحلف الا ياكلها فاكل بعضها لم يحنث **لانه قصد** كراهية ايعابها
لمشقة الاكل عليه لا الكراهة شيء منها وهذا يدل على ان النية في هذا نفعه لانه
اعتبر البساط الذي هو اضعف منها في الاعتبار ومثله للمغيرة في المجموعة في الحالف
ليتزوجن فلا يبرأ بالعقد الا ان يكون له بساط **واعلم** انا اذا احنثناه بفعل
البعض فانا لا نعتبر حصول الثمرة التي بعد حصولها كذلك البعض **ومنه** ما وقع لابن
القاسم في العتبية فيمن قال ان صلى ركعتين فامراته طالق فصلى ركعة واحرم بشفع
قطع حنث وكذلك لو بيته لا صام غدا فبيت الصوم حتى طلع الفجر فقد حنث **ومن** ذلك

ما الاصبع في الخاتم لا لبس لامراته ثوبا فلما ادخل طوقه في عنقه عرفه ونزعه
او حلف لا اركب دابة فلان فادخل رجله في الركاب واستقل عن الارض وهم ان
يقعد على السرج ثم ذكر فنزل فقد روى ابن وهب انه حانث ولو ذكر حين استقل
عن الارض ولم يستو عليها فلا شيء عليه ولما كان اهل المذهب والمشهور فيه هو التحنيث
بالاقل كانت الفروع الجارية على ذلك خارجة عن الحصر فلذلك رايتنا لا اكتفاء منها على هذا
القدر وقد تقرر ان القول الشاذ مخرج في المذهب ومواضع التخريج كثيرة فمنها مسئلة
كتاب العتق الاول من المدونة في القائل لامتيه او لعبديه ان دخلتما هذه الدار فانتما
طالقتان او حران فدخلت احداهما فلا شيء عليه وكذلك قال ابن القاسم وسحنون خارج
المدونة وروي عن ابن القاسم انه يحنث في الداخلة وحدها وفي العتبية اذا نظر رجل
على رجلين بعيد وقال ان قبلتماه فقبل احدهما ولم يقبل الاخر انه يكون لمن قبل ما قبل
قال محمد بن رشد هذا يشبه مذهب اشهب في مسئلة المدونة التي فوق هذه قال وعلى
مذهب ابن القاسم فيها لا يكون له شيء خلاف قوله في هذه الرواية وهو يظهر بينهما فرق
ولولا الاطالة والخروج عما نحن فيه لذكرته وفي الموازية في القائل لامراته وهي
حامل اذا وضعت فانت طالق فوضعت ولدا وبقي في بطنها اخر لم تطلق حتى تضع الاخر
وله قول اخر انه يحنث بالاول واما قول المؤلف ولم يبر الا بالجميع فمعناه
ان الخلاف المتقدم انما هو في طرف الحنث واما البر فلا يكون الا باكل جميع الرغيف
او بجامعها كلها وهذا متفق عليه كما قال وفي كتاب ابن المواز من حلف بالطلاق ليقرأن
القران اليوم او سورة كذا فقرأ ذلك ثم ذكر انه اسقط فان علم انه يسقط مثل ذلك
ممن حلف عليه فله ما نوى وان جاء ما لا يعرف من الخطا الكثير او ترك سورة فهو حانث
وفي المسائل فيمن حلف بالطلاق ليبتن وحز على امراته امراة بيمينها بينة فسكنها
احد عشر شهرا قال يتزوج اخرى يسكنها سنة مستانفة وقال سحنون يجزيه بقية السنة
واما قوله لا اكلت رغيفا ولا اكلته فهو مثال للبعض المذكور في قوله وبالبعض
قوله او لا جامعتك او لا جامعتك مثالا اخر له وربما انه توهم انه مثال
لقوله او لا قل او لا كثر وليس كذلك لاشتراطه في ذلك احتمال الاقل والاكثر والمخالطات
باليمين في الجماع صيغات لاحتمال فيهن لا قل ولا كثر وانظر فيهن جميعا الخمسة
فتواخره هل ... اذا كانت يمينه لا جامعتك والقياس على اصل المذهب
يسلبه انه لو طلبتك فانت طالق وانت حرة وروى ابو زيد عن ابن القاسم فيمن حلف لا
وطئ فرج حرام ابدا فاخذ جارية لامراته فضمها الى صدره وجعل يده على مياسمها
او قبل حتى انزل فقد حنث ولا انوبه انه اراد الوطء بعينه **قوله** والتمادي على
الفعل الراخره ه بعني ان الاستدامة على الفعل المحلوف على تركه كابتدائها
كابتدائها ولكن لا مطلقا بل بحسب العرف ومعنى كونها بحسب العرف هل يطلق عرفا
على الاستدامة كونه فاعلا ذلك الفعل ام لا فان صح اطلاقه عليه حنث والا لم يحنث وقد
تقدم نقل المؤلف الخلاف في هذه القاعدة مطلقا عند قوله مسئلة القابسي وابن ابي
زيد في كتاب الطهارة ولما كانت الحقائق العرفية في ابواب الايمان وسائر
الالتزامات معتبرة بل اكثر مسائل الايمان منزل عليها ولاسيما عند عدم النية
حسن من المؤلف وغيره تقييد هذه القاعدة هنا بسبب العرف ومعنى قوله
بنزع الثوب وبنزل عن الدابة اي اذا حلف لا اركب هذه الدابة ولا البس هذا الثوب
وهو راكبها او لابسه مثلا فانه يحنث ان لم يبادر الى النزع والنزول والى نزعه لان العرب
يطلقون على استدامة اللبس لباسا وعلى استدامة الركوب ركوبا ولا يطلقون لفظ
الدخول على من استدام المكث في الدار ومن حلف لا يدخلها بخلاف السكنى فانهم يطلقون
على المستديم والقول المشهور لابن القاسم في المجموعة والشاذ لاشهب عند ابن
المواز والظاهر هو المشهور لما تقرر وقال عيسى فيمن حلف بطلاق زوجته لا يركب
سفينة فلان فصالح امراته ثم ركبها ثم تزوج تلك المراة وهو راكب السفينة فان
اراد بالركوب الكون فيها حنث ان لم ينزل من ساعته وان اراد الدخول فلا شيء عليه
حتى يخرج ويدخل دخولا واما قوله وكذلك اذا حضت او طهرت وهي عليه فمعناه
اذا علق الطلاق او العتق مثلا على الحيض او الطهر والضمير المجرور بعلى يعود الى
الحيض والطهر المفهومين من قوله حضت او طهرت والحكم فيهما عند الانشاء فلا
يحنث الا بحيض اخر او طهر اخر نص على ذلك ابن القاسم في المجموعة وزاد القيام كما
اذا قال لقائمة اذا قمت وانما تظهر ثمرة الفرق بين الانشاء وعدمه في الحالف اذا كانت
اليمين بغير الطلاق واما ان كانت بالطلاق فانه يحمل عليه عند ابن القاسم ولو
حمل على الانشاء لانه لا يرمي ابدا انه هكذا نص عليه في المجموعة والكلام على هذا
المعنى موضع غير هذا **قوله** والنسيان في المطلق كالعمد على المعروف ه
ومعناه ان من صدرت منه يمين مطلقة غير مقيدة بغير العمد والنسيان فانه يحنث
بالعمد وهو مجمع عليه وهل يحنث بالنسيان المعروف في المذهب انه يحنث به وهو
مذهب ابي حنيفة وذهب غير واحد من شيوخ المذهب كالسيوري وابن العربي
الى انه لا يحنث به وهو المشهور عند الشافعية وحجة من حنث بالنسيان قوله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم معناه عند الجميع فحنثتم قالوا والحنث مخالفة
المحلوف بالفعل او بالترك وهي حاصلة في طرفي النسيان كما هي حاصلة في العمد
فوجب تساويهما في الحكم وحجة من لم يحنث بالنسيان قوله صلى الله عليه وسلم رفع
عن امتي خطاها ونسيانها وليس المراد نفس الخطا والنسيان لوقوعهما من الامة

فوجب حمله على حكم الخطا والنسيان والحالف المخطي والناسي لم يقصد منه ذالك
الفعل البتة واجاب الاولون بأن المراد رفع الاثم دون ما عداه ولاسيما في هذه
المسئلة لاتفاقهما على الحالف المخطي فيهما بالتعامد ثم نظر الغزناني في المسئلة نظرا اخر
وهو هل يتناول عرفا حال الناسي ام لا فالاولون يتناول لان الغرض عموم اللفظ
وظن الحالف ان اللفظ لا يتناول الناسي راجع الى جهله بالحكم وذلك غير معتبر والاخرون
قالوا ان هذا صحيح في الاحكام التكليفية اما الالتزامات التي هي راجعة في التحقيق
الى خطاب الوضع فظنون الملتزمين ومقاصدهم بما يوثر فيما التزموه ولذلك لو
صرح الملتزم باخراج حالة النسيان لنفعه ذلك هنا اتفاقا وهو مما لا ينفع في
خطاب التكليف والمسئلة محتملة للقولين **قوله** وخرج القول الراجح ه يعني وخرج
الفرق بين العمد والنسيان من قوله في العتبية في الحالف بالطلاق ليصومن يوما معينا
فاصبح فيه صائما ثم افطر ناسيا للصيام انه لا شيء عليه قال غيره واحرى لا حنث
واجيب عن هذا التخريج بان قوله لا شيء عليه محتمل لنفي القضا وهو اخص ما قيل
في النذر المعين اذا افطر فيه ناسيا واليوم المحلوف عليه على صومه كاليوم المنذور
ويحتمل لعدم الحنث ومع الاحتمال يسقط التخريج ومنهم من قطع بان معناه لا حنث
عليه وزعم ان الفطر على سبيل النسيان لا ينافي الصيام مراعاة لقول من يقول بنفي
القضا وهم اكثر العلماء وهذه المسئلة اشبه ما يسلك في تخريج الخلاف منها في عدم
الحنث بالنسيان فلذالك اقتصر المولف عليها وقد خرج من غيرها ولكنه تخريجا
ضعيفا فلنضرب عنه كما فعل المولف فان قلت قد قابل المولف المعروف بالمخرج
وانما يكون مقابلا للمخرج بالمنصوص كما هو عادته في اكثر المواضع قلت لا
تنافي بين مقابل المعروف وبين المخرج اذ المحكي ان يكون في المسئلة قول غريب ويكون
ثم مسئلة او مسائل يوخذ منها مثل ذلك القول الغريب على خلاف القول المعروف
وقد تكرر هنا التنبيه على مثل هذا المعنا وهو خلاف ما يبدلكم بعض المنا[ظرين]
في كلام المولف ويعدونه من المواضع المنتقضة عليه وربما وقع في كلامنا ما ظاهره
موافقتهم فليعتمد على ما قلناه هنا **قوله** لا يتكرر الحنث بتكرر الفعل ه يعني
ان من حلف على الا يفعل فعلا فانما يحنث بفعله مرة واحدة لان الكفارة في اليمين بالله
تعالى وكذلك الطلاق والعتق وما في معناهما من الملتزمات انما هي مناقضة مخالفة
المحلوف عليه وتلك المخالفة حاصلة باول فعل بفعله والواجب في اليمين بالله
هو كفارة واحدة فوجب سقوط ما عداها وكذلك الامر في الطلاق وما في معناه
المحلوف ولا اطلاق في ذلك اعلمه فان قلت اليمين قد تناولت كل شخص من هذا النوع عليه
كما حلف الا يركب فرسا مثلا وعلى هذا التقدير تحنثه في ركوب الفرس الاول الا

بالمنع من تعلق اليمين بغيره من شخصات هذا النوع فوجب ان يلزمه بكل ركوب فرس
كفارة وايضا فكما تناولت اليمين كل شخص من ذلك النوع تناولت ايضا كل مرة من
نوع ذلك الفعل وعلى هذا التقدير لو ركب الفرس الواحد المرات الكثيرة تعددت
عليه الكفارة بتعدد المرات **فالجواب** ان اليمين على الامتناع من ماهية ما
تصير تلك الماهية شبيهة بالممنوع شرعا والكفارة الواجبة بسبب الحنث
في تلك اليمين تصير تلك كالمباحة شرعا وكما ان المنع كان متعلقا بنوعها وجميع
شخصياتها فكذالك تلك الاباحة تعود الى الجميع ولا يبعد ان يفهم هذا المعنا من قوله
صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه وليات الذي هو خير على انا لا نعلم خلافا في ان
الكفارة لا تتعدد بتعدد الفعل كما قررناه **واعلم** انه لا يحتاج الى هذا الجواب والى
غيره من الاجوبة الا في الايمان التي يتوهم معها التكرار وهي اذا كانت اليمين على
ترك فعل واما ما كان منها على اثبات فعل مطلقا فلا يتوهم معه تعدد الكفارة
والفرق بينهما بين **قوله** ما لم يكن لفظا الى اخره ه يعني ان الحكم عدم التكرار مع
الاطلاق ما لم يعرض عارض وهو اما لفظ او قصد والقصد اما خاص او عام بهذا
فاللفظ كلما ومهما ومتى ما ولم يجعل في المدونة متى ما مقتضية للتكرار الا
مع اقتران النية فلذالك قال فيها على ملك ومن قال كلما تزوجتك فانت طالق
ثلاثا فالطلاق يعود عليه ابدا كلما تزوجها ولو قال ان تزوجتك ابدا واذا
او متى ما فانه يحنث باول مرة الا ان يريد ان متى ما مثل كلما والاقرب مساواتها
بكلما **واما** الاضطراب الذي حكاه المولف فلم اقف عليه للمتقدمين الا ان من
المتاخرين من رد المساوات كما قلناه ومنهم من صحح مذهب المدونة بما لم
ارتضه **واما** القصد الخاص الى التكرار فان كان مع اللفظ القابل للتكرار كما هنا
على مذهب المدونة فلا شك في صحته وكذلك سائر ادوات الشرط فانها وان لم تدل
على التكرار الا انها لا تنافيه فاذا نوى ذلك المحلف واللفظ قابل لها لزمه ما
نواه واما ما لم يقبل التكرار اذا نوى معه التكرار فالكلام فيه كالكلام فيما
استعمل في الطلاق غير الالفاظ المحتملة كما اذا قال لزوجته انت ولم ينو الكو قال
مريدا بهذا الطلاق **و**القصد العام وهو العرفي كما اذا حلف بحرفة دينار ان
لا يغير الوتر فنام عنه مرة فانه يلزمه ان يتصدق بدينار ثم ان نام عنه مرة
اخرى فانه يلزمه ذلك لان القصد من هذه اليمين ان يصلي الوتر عادة وذلك لا يتم
بحرفة واحدة **وامّا** قول المولف كمن حلف ان تزوجت عليك فامرها بيدك
فمعناه ان لفظ ان لا تقتضي التكرار ولكنه لا يتم قصد المرات عرفا الا بالتكرار
كما في مسئلة الوتر فوجب حمل هذا الالزام عليه هذا ما اشار اليه المولف

والمسئلة المذكورة في كتاب الايمان بالطلاق من المدونة فمن شرط ذلك لزوجته في عقد
نكاحها فيحتمل ان يكون معناها على مذهب ملك على نحو ما اشار اليه المؤلف ويحتمل
انما يكون انما لزمه ذلك لوقوع التكرار لان هذا الشرط وقع في عقدة النكاح وحمل له ذلك
اذا تطوع فعل العقد هذا اصل المذهب في الايمان ولنذكر الفروع تانيسا
عند عدم النية والبساط يعني اصل المذهب في الايمان والالتزامات ما قدمه وهو
كاف لمن اراد الاقتصار عليه ولكن لا بد من ذكر فروع يتانس بها ويستعمل الاصول
التي المتقدمة فيها حتى يظهر لك بالفعل ما كان حاصلا بالقوة واكثر الفروع ياتي بها المؤلف
الا من مسايل المدونة وكان حقه الاتيان من الفروع الا بما هو خال من النية والبساط
كما دل عليه قوله تانيسا عند عدم النية والبساط ولان ما عدمت منه النية والبساط
هو المحتاج اليه في حال التانيس فيه فاذا وجدا او احدهما سهوله الفتوى وقد قدمنا
عن سحنون انه قال اذا لم تكن لليمين بساط فاعرب عنها ولكن المؤلف اتى بما هو
اعم من ذلك تكميلا للفايدة وقد وقع لابن العربي ما ظاهره انه لا ينبغي للمفتي في الايمان
ان يسل عن النية البتة فيجري فتواه مقتضاه الا ان يخبره السايل بنيته فيجيبه على
نحو ذلك وهذا كما تراه ان كان للنية مدخل في الايمان فلا بد من السوال عنها وان لم
يكن لها مدخل في الايمان فيبتغي ان يكون الجواب على مقتضى اللفظ سوا ذكرت او لم
تذكر **قوله** فيمن حلف ليقضين الى اجره **ﻫ** هذه مسئلة المدونة وجوابه فيها على
اعتبار بساط اليمين قال في الرواية لان الطعام قد يحصي به اليوم والعزم انما القصد
فيه اللفظ يعني انه الغالب من مقاصد الناس وقد يتصور في الطعام ما يتصور في
قضا الدين وذلك اذا طلب من الموهوب اكل طعام معين واستخير ذلك منه فوكد
ياكله في غد فوثق منه باليمين ثم وجد من نفسه طلبا لذلك الطعام قبل غد
فاكله فانه لا يحنث ويتصور ايضا في الحالف على القضا ما تصور في اكل الطعام
وهذا اذا قصد الى المطل **قوله** ومن حلف لا اكل الى اخره **ﻫ** هذه ايضا مما
ينبني على البساط لان قصد الحالف على عدم الاكل انما هو على ترك الغدا
وشرب السويق واللبن غدا فوجب ان يحنث بشربهما بخلاف الماء فانه لا يتغذى به
ولولا القصد والبساط لما حنث بشرب السويق واللبن رعيا للفظ لان الاكل لا
يسمى الشرب حقيقة وفي العتبية عن ابن القاسم في الحالف الا يتعشى فشرب ماء
فانه لا يحنث اي لا شي عليه وكذلك النبيذ قبل الشرب سويقا قال يحنث قال له
ابن حبيب قال لا شي عليه وفي العتبية وسيل اشهب عن رجل عاتبته امراته
فقالت تاكل من غزلي ومن عمل يدي فحلف الا ياكل من عملها شيا فرعا يوما
كان لها يشرب حريرة من ماله وعسلا فاحتطات المراة فجاءت بزيت من عمل يدها او
دهن

دهن لراسها فصبته فيه فشربه حنث في الزيت ولا يحنث في الدهن **قوله** ومن دفن مالا
فبحث عليه الى اخره **ﻫ** عدم الحنث قول ملك وابن دينار والحنث هو مذهب الحنفية هو
والظاهر هو المشهور لوجود البساط وظهوره **قوله** ومن حلف ليضربن عبده الى اخره
ﻫ يعني واحتسبه بعدد الاسواط في عدد الضربات ما ذكره انه الاصح هو المنصوص
في المذهب نص عليه في المدونة وغيرها وظاهر كلام المؤلف ان مقابل الاصح وهو الصحيح
منصوص في المذهب فيما اذا اجتمع اسواطها ولم اقف عليه بعد البحث عنه وانما
يعلم هذا خارج المذهب لعطا بن ابي رباح ونحوه من الشافعية واحتجوا بقضية ايوب
عليه السلام ولا حجة لهم فيها لان الايمان يجب حملها على العرف على الصحيح من القول وايضا
فانه شرع من قبلنا وخرج ابو داود عن ابي امامة بن سهل بن حنيف عن بعض اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اشتكا رجل منهم حتى اضنا فعاد جلدة على عظم فدخلت
عليه جارية لبعضهم فهش لها فوقع عليها فلما دخل عليه رجال من قومه يعودونه اخبرهم
بذلك فقال استفتوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاني قد وقعت على جارية دخلت علي
فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا ما راينا باحد من الناس من
الضر مثل الذي هو به ولو حملناه اليك لتفسخت عظامه هو الا جلدة على عظم
فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم له ان ياخذوا له ماية شمراخ فيضربوه بها
ضربة واحدة وقال بعضهم اختلف في اسناد هذا الحديث فان صح فيمكن ان يحمل
عليه في من يتزيد المرض مطلقا والله اعلم الا ان فيه العرف والذي اشرنا اليه من ان
الايمان يجب حملها على العرف وفي معنا جمع الاسواط ضربة بسوط له راسان خمسين
ضربة اذا حلف ليضربنه خمسين جلدة نص عليه في المدونة وقال اللخمي القياس ان يجزيه
بمنزلة ما لو ضربه رجلان خمسين خمسين وفرق بان المه بالماية اشد من المه بخمسين
جلدة بسوط ذي راسين فاذا فرعنا على انه لا يبرا في هذا الفرع وفي الذي قبله
وقال بعض الشيوخ يستانف ماله في الفرع الاول ولا يبتشري بشي من تلك الضربات
الا على مجانسة لقرب الوسط المحلوف عليه ويحتسب بخمسين في الفرع الثاني
لحصول المجانسة **قوله** ومن حلف ليقضين غريمه الى اجره **ﻫ** هذه ايضا مسئلة المدونة
وصورتها ظاهرة والضمير المخفوض بالظرف راجع الى الاجل والضمير المخفوض باضافة
بعض اليه راجع الى الدين المفهوم من السياق واليه يرجع ايضا المفعول الذي لم يسم
فاعله في قوله يوجد وجه الاشكال الذي اشار اليه هو عدم الالتفات الى البساط
لان قصد اهل العرف بهذا اليمين انما هو عدم المطل وكذلك استشكل غير واحد ولا شهب
في المجموعة ما ظاهره انه يبر وان قصد انه يبر لجحده نفعه ذلك وفي العتبية ينفعه ولم
في البينة واشار بعض الشيوخ الى تخريج الخلاف فيها بعدم الحنث من قول ابن القاسم

فيمن اشترى عبدا شرا فاسدا فاصابه يوم الفطر وهو بيد مشتريه ان زكاة الفطر
على المشتري ولو رده بعد الفجر وخرجه ايضا هذا الشيخ فيمن له على رجل طعام من بيع الى
اجل فيحلف ليقضينه حقه قبل الاجل فيقضيه طعاما ما ابتاعه عن ابتاعه قبل ان يستوفيه
فلا يعلم ذلك الا بعد الاجل ان القضا ينفسخ ويبرا الحالف بذلك القضا الفاسد والجامع
عنده بين فرع اشهب وابن القاسم هذين وبين مسئلة الموطا هو قبض القابض في جميعها
على تصرف الملك مع انتقال الضمان اليه وفرق بان الحنث يقع بادنى سبب بخلاف نقل الضمان
وفيه نظر قال هذا الشيخ ومعنى المسئلة على تحنيثه اذا استحق العين بعد الاجل فاما لو
اذا قامت البينة على عين الدنانير والدراهم على القول بانها تتعين واذا قلنا بانها لا
تتعين او لم تقم بينة فلا حنث عليه مطلقا وحيث حكمنا بحنثه فهو ظاهر اذ لم يجز المستحق
ذلك القضا واما ان اجازه ورضي باخذ العوض عنه فقال ابن القاسم يحنث وبين كما انه لا
يحنث واعترض قول ابن القاسم بما قال في مسئلة الزكاة وفرق بما تقرر منه لا الانسان
اليه والله اعلم ولابن القاسم في المجموعة فيمن اشترى ثوبا لعبد فيه بحلبه بدينار الا
وحلف ليقضينه كذلك فكسدت الفلوس وحادث فلسين قال يعطيه مما كانت تدار
فلوس ملسيا لانه على ذلك وقع وفي كتاب ابنه في الحالف ليقضين حقه الى اجل
ذلك مقتضاه دينارا ناقصا عينا فبعد الاجل طلب منه فضل عيبه فان كانت على
هذا فقد حنث ويرد الدينار اليه ويعطيه ما عليه ان كان ذلك رواي ولا اعادة فلا
شي عليه وان اعطاه الدينار **قوله** ولو قضاه عن العين عرضا لم يحنث **الخ** ظاهر كلامه
انه لا يحنث مع كراهة ذلك ابتدا ثم ان اراد هذا القول فهو القول الذي رجع اليه مالك
بعد ان كان يجزيه واجازة ذلك هو اختيار ابن القاسم واشهب اذ لم تكن يمينه على اعيان
الدنانير واختلف الشيوخ في كراهة ذلك فمنهم من بناه على مراعاة الالفاظ
لان مراعاتها تقتضي الا يبرا الا بالعين فكانه راعا هذا المعنى ولكنه لم يبعض
عنده كل النصوص فكرهه لذلك ومنهم من رده الى سبب الكراهة خشية قيمة
العرض وهذا القول نص عليه ابن القاسم في المجموعة وفي معنا قضايه العرض عن العين
اقالته ان كانت العين لمن عرض قال مالك في العتبية فيمن حلف لا وضع من ثمن خادم
باعها شيئا ثم ان المبتاع قدم وسال الاقالة قال مالك لا خير في ذلك ورب اقالة خير من
وضيعة فلا يعجبني وقال ابن القاسم ان كانت قيمة العرض اقل من الثمن حنث وقال ابن ابي
حازم ان كان لا يضع وهو ينوي الاقالة وقال ابن القاسم لا تنفعه النية في هذا الا ان يتكلم
قوله فلو وهب له حنث **الخ** يعني لعدم حصول المحلوف عليه وهو القضا وهذا
قول ابن القاسم واشهب وفي معنا الهبة والصدقة والاقرار وزاد بعضهم ان هذا
انما يتم على مراعاة الالفاظ ولو نظر الى البساط وهو عدم اللدد والمطل لم يحنث

فاذا

فاذا اقر عنها على الاول فهل يحنث بنفس قبول هذه الهبة وان لم يحصل الاجل او لم يحنث حتى
ياتي الاجل ولم يقبض الدين ولو قضاه اياه بعد القبول وقبل حلول الاجل لم يحنث والى
الوجه الاول ذهب اصبغ وهو ظاهر كلام سحنون وابن حبيب قال ابن حبيب يحنث مكانه ولا ينفعه
ان يقضيه اياه قبل الاجل ليتحلل من يمينه لان الحق سقط بالقبول والوجه الثاني وهو
ظاهر قول مالك واشهب قال ابن حبيب فان لم يقبله ثم قضاه بر ثم لا قيام له فيما رد من
الهبة قال وان لم يظهر منه رد ولا قبول وقضاه عند الاجل وقبل ذلك ثم له القيام في
الحزيئا وهبها وتصدق به عليه ويقضى له به قال وكذلك فسر لي اصبغ ومما يقرب
من مسئلة الهبة ما ذكره ابن القاسم في العتبية في الحالف على قضاء الحق بعد شهر عن الان
بانه قضاه قبل اليمين فانه لا ينتفع بذلك في اليمين حتى يقضيه ثم يرد اليه وكذلك من
طلبه غريمه بما له عليه وقد كان قضاه فانكر الطالب فحلف ليقضينه في غد ثم تذكر
الطالب انه قبض منه وابراه قال فلا يبرا حتى يقضيه ثم يرده اليه ومنه ايضا ما
في العتبية عن مالك فيمن تسلف من اخيه دراهم وحلف ليقضينه الى شهر فمات المسلف
والمتسلف وارثه فاستحسن ان ياتي الامام فيقضيه اياه ثم يردها اليه وعن ربيعة
ومالك ان الوراثة كقضايه ذكره ابن عباس وهذا كله مما ينظر على مقتضى الالفاظ
ينفي عدم الحنث وفروع هذا الباب كثيرة جدا فاقتصرنا منها على هذا القدر خشية
الخروج عن مقصد الكتاب **قوله** ولو باعه بيعا فاسدا **الخ** يعني ان الحالف على القضا
اذا عوض رب الدين عن دينه شيئا وعقد فاسدة وحل الاجل فاما ان يفوت ما دفع عن
الدين بوجه من الوجوه المفوتة للبيع الفاسد واما لا يفوت فان فات فان قبل الاجل
فقيمة السلعة اما ان تكون مساوية لذلك الدين وفي معناه ان تكون اكثر واما ان تكون
اقل فان كانت مثل الدين فاكثر بر في يمينه لانه خرج الدين من ذمته وان كانت القيمة
اقل لم يبر لانه قد انقضى الاجل ولم تبرأ ذمته من جميع ذلك الدين وان لم تفت ما قبضه
عن ذلك الدين حتى مضى الاجل فهل يحنث ام لا ذهب سحنون الى انه يحنث وذهب اصبغ الى
عدم الحنث واختاره بعض الشيوخ نظرا الى انه قد حصل بيده عوض حقه والاول نظر
الى ان العوضية الشرعية لم تحصل وقد اختلف المذهب في السلعة المبيعة بيعا فاسدا
هل تكون رهنا بيد مشتريها بالثمن الذي دفعه فيها ام لا فذهب ابن القاسم الى انها
ليست برهن وذهب اشهب الى انها رهن فاذا امر هذه السلعة بين امرين ولا
يحصل الحل واحد منهما بر واما على مذهب ابن القاسم فظاهر واما على مذهب اشهب
فلان الحالف ليقضين حقه الى اجل لا يبر بالرهن **قوله** ولو غاب رب الحق وكيله
الى اخره **الخ** يعني ان الحالف على قضا غريمه حقه الى اجل ما اذا غاب الطالب وتعذر
قضاوه قبل حلول الاجل فانه يقضي وكيله المفوض اليه والوكيل على التقاضي

وانتظر هل يبر باحد هذين الوكيلين مع وجود من وكلهما فان تعذر فقضا المذكور
رفع الى الحاكم العادل فقضاه وبرا من الدين وبر في يمينه وهذا اذا كان الامام
غير معلوم الحال بعدالة ولا بجرحة نص عليه ابن المواز وان كان معلوم الجور يخشى منه
ان ياكل المال رفع اليه فان علم الحالف بحاله بر من يمينه ولم يبر من الدين وان لم
يعلم بحاله فالمنصوص عنه سقوط الضمان ورءا بعض الاشياخ انه مثل الدين فلا
لانه احتاط على نفسه على رب الدين قال المؤلف والا فجماعة المسلمين يعني فان
تعذر الوصول الى الحاكم العدل ولم يكن عدلا او ما كان حاكما البتة فجماعة
المسلمين يقومون مقام الحاكم وظاهره اجرا الامر فيه على ما عهد من الفقها في
اكثر المسايل بان جماعة المسلمين ينزلون منزلة الحاكم عند عدم الحاكم وهو حسن
لو قيل به هنا ولكن المنقول هنا انه عند عدم الحاكم ان يشهد الحالف جماعة المسلمين
على اتيانه بالحق ليبطل وانه بعد طلبه لرب المال او الدين واجتهاده في ذالك
وعلمهم باجتهاده في الطلب فيكونون شهودا له ليخلص من يمينه ولا يبرا من الدين
بذلك فيقومون مقام الحاكم في البر خاصة لا في الابرا من الدين ولو كانوا ينزلون
منزلة مطلقا كما يقتضيه ظاهر لفظ المؤلف لبرا من الدين كما يبرا من يمينه
وحكى محمد بن المواز لم يسم قايله انه لو رفع الى بعض الناس من عدل من السلطان
واشهد لم يحنث وظاهر كلام المؤلف انه لا يعتبر وكيله على ضيعته الذي لم يفوض اليه
ولا جعل اليه تقاضي الديون وقد قال في المدونة وان فوضه وكلا له في ضيعته ولم
يوكله بقبض الحق على تقاضي دينه اجزاه فان قلت لا احتياج الى تخصيص الوكيل على
الضيعة لانه قال بتقاض وكيله دخل فيه كل وكيل يصح دفعه اليه قلت هذا
لا يصح لفظا ولا معنا اما الاول فلان الصيغة مخصوص والاتفاق على وكيل المخصوص
لا يتعدا نظره العقد الذي حصل له النظر فيه وان حكمه فيه ذلك حكم الاجنبي واذا
اطلق لفظ الوكيل حمل على الوكيل الذي جعل له ذلك اما بخصوصية منه كالوكيل
على التقاضي واما بما يتناوله مع غيره كالمفوض اليه واما الثاني فلانه
لو كان الامر كما ذكر لما احتاج الرفع الى الحاكم الا عند عدم وكيل الضيعة كما في
الوكيلين المذكورين ولا نعلم خلافا ان وكيل الضيعة متاخر عن وجود الحاكم
القول الاما اشار اليه بعض الاندلسيين في فهم المدونة وفيه نظر فان قلت
لا احتياج التنبيه على وكيل الضيعة لما نص ابن القاسم في المجموعة وهو ما في سماع
اشهب انه لا يبر في يمينه بدفعه الى وكيل الضيعة وقد تاوله بعضهم على المدونة
قلت اما تاويله في المدونة فتعسف ومن نظر في لفظة فيها وانصف علم
معنه ما قدمنا وهو تاويل بعض الشيوخ عليها ونص ما لعيسى في العشرة واذا

وكيل

ن على

الذي

بل

كلام

بره ما كان ينبغي للمؤلف ان يذكر المدونة كما جرت عادته في نظيرها من المسا
المشكلة وقد وقع في بعض الشيوخ الحاذق الصدر الملاطف بوكيل الضيعة
وفيه نظر وفي العتبية وغيرها سبيل النفقة من اهل سبيل وكيل الضيعة وعن
اشهب الاجنبي الثقة مثله وقد تقدم الا ان الشهادة على الحق جماعة من
المسلمين يبر به في يمينه ولا يبرا به في الدين هاكذا قاله غير واحد فيه وفي وكيل
الضيعة وقاله ابو عمران في الصدر الملاطف ورءا بعض الشيوخ ان القياس
مساواة الصورتين من اليمين والبراءة من الدين فلا يبرا الا مما يبر له فاذا
حكم له بعدم البراءة من الدين وجب ان يحنث والله اعلم وقد تقدم ان الاشهاد
على الحق ينفعه على وجه فاذا اشهد على ذلك لم يشترط الطالب بعد الاجل فطلبه
لم يحنث نص على ذلك سحنون وهو ظاهر لانه الان من الذي تناول اليمين فقد انقضا
ولم يحنث فيه وهذا الزمان الذي لم يتناوله اليمين البتة وقد بقي مما
يتعلق بما يتعلق بهذه المسئلة فروع تركناها خشية السامة واما عكس
هذه المسئلة وهو ان يغيب الحالف او يمرض او يسجن فاراد بعض اهله او غيرهم
القضا عنه فان ذلك يبره من الدين ولا يبره في يمينه الا ان يعلم هو بذلك قبل
الاجل فيرضا به نص على هذا اصبغ وابن الماجشون ويقرب منه قول ابن
القاسم في العتبية اذا قضاه وكيل الحالف بغير امره لم يبره ولو حبس
الحالف فقضا عنه الامام في الاجل بر وان لم يقض عنه حتى مضا الاجل لم يحنث
عند ابن حبيب وحنث عند اصبغ قوله ومن حلف لا فارق غريمه الا بحقه
معناه اذا حلف لا فارق غريمه الا بعد ان يقبض حقه منه ففر الغريم منه
غلبة او افلت فقال ابن القاسم في المدونة يحنث الا ان يكون قوله لا فارقنه
كالقايل لا اتركه حتى يبرا او يغلب عليه فلا شيء عليه وهذا هو المشهور
والقول الثاني هو قول ابن المواز لا شيء عليه قال المؤلف الا ان يفرط واستحسن
لوجهين احدهما انها لا يحنث بالاكراه والثاني انه ذكر باثر هذه المسئلة
في المدونة فيمن قال لامراته انت طالق ان قبلتك او ضاجعتك فقبلته او
ضاجعته من ورائه او هو نايم لم يحنث الا ان يكون في القبلة منه استرخا و
وفي كل واحد من السوالين حلف على ترك فعل وقد اكره على ذلك الفعل و
واجيب عن الاول بان الكلام محمول على معناه وكانه حلف ليقبضن عليه
تقيبقا المنعه من الفرار حتى اقتضى حقه فيكون حلفه على ثبوت فعل وما
هذا شانه من الايمان بالاكراه فيه على المشهور وعن الثاني لا نسلم انه صور
من الظاهر التقبيل هل ينظر هل هو طايع في ذلك او مكره قوله واما قول

المؤلف ولا فارقتني وفارق فحنث ش فيعني به اذا حلف لغريمه لا فارقتني
وفارقه ذلك الغريم مكرها او مختارا فانه يحنث وهذا لان الاكراه على الحنث
انما يعتبر في فعل الحالف نفسه او تركه فعله واما الحالف على فعل غيره
او تركه فتركه على خلافه فلا اثر له على ما يبين في غير هذا الموضع قوله
ولو حلف لا يترك من حقه شيئا الى اخره ش اما اذا اقاله فالمنصوص
لابن القاسم ما ذكره المؤلف ويتخرج فيه قول مثل المنتقد اذا اخذ عنه
عوضا هذا اذا كانت الاقالة بعد حلول الاجل واما اذا كانت قبل حلول
فقال ابن القاسم واشهب اذا كان راس المال مثل هذا الطعام الذي في الذمة
لم يحنث وفسره ابن ابي زيد بان يكون مثل قيمته يوم الاقالة واما قول
المؤلف ولو اخر الثمن فقولان ش فمعناه ولو اخر المحلوف على الا يترك
والاقرب من القولين انه يحنث لان له حقا في الرهن وفي تعجيله فاذا ترك اخذهما
فقد ترك بعض حقه والبحث فيه شبيه بما يقال في البيوع هل للاجل حصة من الثمن
قوله ومن حلف ليضربن عبده الى اخره ش معناه اذا لم يضربه احلا والحالف
يحنث في الموت اذا اراد ان يضربه او ذبح الحمام لان طلب الفعل حلف على فعله
بسبب اليمين يجري مجرى طلب الفعل الشرعي ومن شرط توجه التكليف الشرعي
امكان ذلك الفعل في نفسه وحصول القدرة على ما يتفرع عليه انتفاؤها وهذا
الشرط مفقود فيسقط الطلب الناشئ عن اليمين كما يسقط طلب التكليف
ولهذا المعنى وقريب منه خرج بعض الشيوخ الخلاف في هذا الفرع من الفرع
الثالث من هذا وهذا اذا حلف ليطأن جاريته فوجدها حائضا ومنهم من فرق
بان الفعل في الفرع الثالث ممكن والقدرة عليه حاصلة ومنع الشرع منه
لا يمنع من قصد الحالف عصيانا وجها لا ذلك ليس من شرط انعقاد اليمين
ان يكون الفعل المحلوف عليه مأذونا فيه وهذا اذا فانه في الفرع الاول
افترقا فيما في الحكم واما قوله فلو غصبت او استحقت فقولان ش فاما
الخلاف في هذا الفرع لانه قد يتوهم معه التفريط وهو في الغصب اظهر
منه في الاستحقاق ولو تيقن انه لم يعرض لوجه ان يحنث قولا واحدا والخلاف
فيه شبيه بالخلاف في الوضوء وبالخلاف في الحالف المرجوح بالتغافل عن الصلاة
وله نظائر غير هذه ومعنى مسألة المؤلف ما رواه ابو زيد عن ابن القاسم
فيمن اكل مع امراته فحلف بطلاقها لتاكلن هذه البضعة فاكلتها الهر
فاخذت المراة الهرة فذبحتها واخرجت البضعة فاكلتها فخرجه ذلك عن يمينه
ولكن ان لم يخرج من اخذ الهرة اياها وبين يمينه فورما تاخذ المراة ولاحنث

في الماء

عليه

عليه وان توانت قدر ما لو ارادت اخذها فعلت حنث وهذا يشبه القول الاول من
القولين اللذين ذكرهما المؤلف الان وفي المجموعة عن ابن دينار واشهب في الحالف
ليشترين لمروحته بهذا ثوبا تخرج به لذلك فسقط منه فان كان اراد بالدينار
بعينه فقد حنث وان اراد الشراء به او بغيره فليشتر بغيره ولا يحنث وهذا
يشبه القول الثاني من القولين المذكورين وفروع هذا الفصل كثيرة جدا قوله
ومن حلف ليطأنها الى اخره ش القول بتحنيثه اذا وجدها حائضا هو لابن القاسم
في كتاب الايمان بالطلاق من المدونة وظاهر كلامه التسوية بين ان تكون حائضا حين
اليمين وتكون طاهرة ولكنها حاضت بعد اليمين وهو قول اصبغ في كتاب ابن حبيب
واختاره ابن المواز واختلف فيه قول سحنون وقال فيه ابن القاسم وابن دينار فيمن
حلف ليطأن امراته الليلة فوجدها حائضا فان فرط قدر ما يمكنه الوطء قبل ان تحيض
حنث وان لم يفرط فلا شيء عليه واختاره ابن حبيب ويشبه هذا ما اختلف فيه قول
ابن القاسم لامته اذا بعتك فانت حرة فاذا هي حامل فاذا هي ولم يعلم فعنه في
العتبية لم يبعها الا ان تكون حاملا والا فقد نفذت اي عتقت وعنه في كتاب ابن المواز
لا شيء عليه قال المؤلف ولو وطئها قولان ش يعني ولو وطئها على حال حيضها فقد
والقول بانه لا يبر بذلك هو قول ابن دينار واصبغ والقول بانه يبر بذلك لابن المواز
وسحنون **اما لو** حلف لا يطأها فوطئها حائضا فنص ابن دينار على انه يحنث
ولا ينبغي ان يختلف فيه ويشبه فروع المؤلف اذا حلف لياكلن هذا الطعام
فسرقه حين فسد ثم اكله وقد تقدم لابن القاسم في الهرة انه لا يبر باكله كذلك
وهي رواية ابن نافع عن مالك ورأى اذا كان يخرج عن حال الطعام وروى سحنون عن ابن
القاسم في العتبية لا يحنث الا ان يكون اراد ذلك كله قبل ان يفسد قوله ومن
حلف لا اعيره الى اخره ش ظاهر كلام المؤلف ان العارية والوديعة والصدقة
متساوية في ان الحالف على احدها يحنث بكل واحد من الباقيين وكذلك هو ظاهر
المدونة عند عدم النية لانه حمل يمينه على ذلك على ارادة النفع وهو قدر مشترك
بينها **وبين** انه مع الاعم يستلزم الاخص وفي المدونة بعد ان ذكر قريبا مما
ذكره المؤلف الا ان تكون له نية في العارية يعني ان الحالف على الهبة لا ينوي في
الصدقة وكذلك في العكس اما اذا حلف على الهبة والصدقة فانه ينوي في
العارية وكذلك ينبغي اذا حلف على العارية ثم تصدق او وهب وكذا اشار بعض
الشيوخ الى هذا المعنى على ان كلامه فيه بعض الاضطراب **والحاصل**
انه لا ينوي فيما بين الهبة والصدقة مطلقا لقوة المشابهة بينهما وينوي فيما
بين العارية وكل واحد منهما لان الهبة والصدقة ظاهرة في اعطاء الملك فيمنع

الدينار
لان
ك
رفع

على
فاذا احلف الا يهب ولا يتصرف فاعارا مكان يكون اراد الا يفوت الرقاب فسمحت نفسه
باعطاء المنافع خاصة وهذا معنا عام يتصوره العقلاء غالبا فاذا احلف على العارية
فاراد ان يهبا ويتصرف فادعا انه حلف على العارية لا بالمعير على الثوب او المستعار
اليه او الدابة المستعارة على خلاف ما يستعملها هو فيه فيرجع الله على جهة الا الكبه
الانتفاع بها اما مطلقا واما في الحال وذلك بما يضربه وكثيرا ما يقصد الامراء
واشباههم ان يختصوا بمركوب او ملبوس لا يشاركهم في ذلك غيرهم ويغارون على ذلك
من غيره فينبغي اذا نوى هذا الاحتمال ان يصدق فيه من ادعاه ومما يناسب ذكره
هنا ما في العتبية عن ابن القاسم في الحالف بالطلاق لا ينفع اخاه بشي فامر غيره
فسقاه الماء يحنث الا ان تكون له نية من سلف او غيره قال سحنون ينظر الى بساط
يمينه والى المنافع التي كان ينفعه بها فعلى مثل ذلك تجري يمينه وفي كتاب ابن المواز في
الحالف الا ينفع فلانا فاوصى له بوصية ثم رجع عنها او مع فقد حنث ولو وجره مع رجل
يشتمه فنهاه عنه فلا حنث ولو وجره منتشبا فخلصه منه حنث ولو اثنا عليه
عند من يبايعه الى اجل حنث ولو اثنا عليه عند من اراد قبول حمالته فتركه فاراد
اراد ان يبايعه او
صرف الحمالة ونفعه بذلك حنث والا لم يحنث ومنه ما اشار اليه المولف ان يحلف
فلانا فانه يحنث بكل منفعة سلفا كانت او عارية او اطعام طعاما او نحو ذلك
قال ابن الماجشون وفروع هذا النوع كثيرة **قوله** ولو حلف لا اكل لحما او رؤسا
الى اخره **ش** يعني ان ابن القاسم حنثه في جميع ذلك ولم يحنثه اشهب وكان مذهب
اشهب احرى على الاصل لانه قدم العرف على اللغة واهل العرف لا يطلقون على لحم
الحيتان لحما الا بغير اضافة وكذلك يفعلون في الرؤس فان قلت ان الحالف وقع يمينه على
انتفاء اللحم مثلا وهو اعم من لحم الحيتان ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص قلت
هذا صحيح لو حملنا الايمان على مقتضى اللغة ونحن انما نحملها على مقتضى العرف
على ما هو الصحيح ولا شك ان اهل العرف يستعملون لفظة لحم هكذا في لحم الحيتان
وكذلك بقيتها وقد كثرت معارضة المذاكرين في هذا الزمن لقولي ابن القاسم
واشهب هنا بقولهم فيمن وكل رجلا يشتري له ثوبا فاشترى له مما لا يصلح للابس
الامر فقال ابن القاسم انه غير لازم للامر وقال اشهب انه لازم له فيلزم ان اعتبر
القاسم العرف في الوكالة دون الايمان وعكس اشهب ولهم في ذلك اجوبة تركناها
لشهرتها والاظهر انه يبنى على كل واحد من القولين قال في كتاب ابن المواز
في الحالف على اللحم يدخل فيه لحم الطير والحوت طرية ومالحة الا ان تكون له نية
او سبب يدل على مراده وقال اشهب في المجموعة لا يحنث في اللحم والرؤس الا بلحم
الانعام الاربع ورؤسها الا ان ينوي اللحم كله من طير او غيره واجمل المولف ما
نسبه

نسبه لاشهب في البيض وبيانه عنه في المجموعة قال واما البيض فيحنث بكل بيض
استحسانا وليس بقياس وقال ابن حبيب لا يحنث في الرؤس باكل رؤس الحيتان والجراد
الا ان ينوي ذلك وفي البيض يحنث باكل بيض الطير ولا يحنث ببيض الحوت حتى ينويه وقال
ابن حبيب عن ابن الماجشون من حلف الا ياكل اللحم فانه يحنث بكل ما اكل من الشاة
من كرش او معا او دماغ وقال ابن القاسم في المجموعة وكتاب ابن المواز والحالف على
الدجاج يحنث باكل الديكة والحالف على الديكة لا يحنث باكل دجاجة وان حلف لا اكلت
دجاجة لم يحنث باكل الديكة ومثله ما في كتاب ابن المواز في الحالف على اكل الغنم يحنث
باكل الضان والمعز والحالف على احدهما لا يحنث بالاخر وقد اكثر ابن الفروع في مثل
هذا ومراد اكثرها ان الحالف على عدم اكل الاعم يحنث باكل الاخص والحالف
على اكل الاخص لا يحنث باكل الاعم وهو الصحيح في النظر مع اعتبار التسمية العرفية
وان كان وقع في بعض الروايات خلاف هذا **قوله** وكذلك لا اكلت خبزا فاكل نحو الاطرية
والهريسة والكعك **ش** يعني انه اختلف فيه كالذي قبله فظاهر كلام المولف
يقتضي ان ابن القاسم يرى حنثه في ذلك كله واشهب لا يراه ولم اقف لاشهب في ذلك
على شي والذي في المجموعة وكتاب ابن حبيب لابن القاسم ومن حلف لا اكل خبزا فاكل
كعكا قال ابن حبيب او حسكا فانه يحنث وان حلف على الكعك لم يحنث باكل الخبز
والحق بعض الشيوخ بهذه الاسفنج وراى بعض الشيوخ ان الحاق الخبز بالكعك صحيح
خلاف ما عداه والمرجوع في هذا واشباهه الى العرف واهل العرف لا يطلقون لفظ
الخبز على واحد منهما **قوله** او لا اكل عسلا فاكل عسل الرطب **ش** يعني ايضا انه
مختلف فيه كالذي قبله ولم اقف لابن القاسم واشهب على شي وقال ابن حبيب ان
حلف على العسل فلا يأكل عسل القصب الا ان تكون له نية قال وكيف ما اكل العسل
نيا او طبيخا او فالوذات او بناطات او خبيصا او طعاما ما دخله العسل فانه لا
يحنث واشار الشيخ ابو محمد الى انه يلتفت في تحنيثه باكل الطعام الذي دخله العسل الى
مسئلة من حلف الا ياكل سمنا او خلا فاكل طعاما طبخ باحدهما واشار ايضا الى انه
لا يحنث بعسل القصب في قول اشهب الا ان ينويه وكلامه صحيح ويقع في النسخ من كلام
المولف عسل الرطب والحنا عسل القصب كما فرضه المتقدمون والمتاخرون **قوله**
ومنه لو حلف الا يكلمه فسلم عليه الى اخره **ش** اي ومن معنا ما فوق هذا وذلك
ان الكلام اعم من السلام في الصلاة كما ان اللحم اعم من الرؤس وكما ان الخبز اعم من
الكعك وكما ان العسل اعم من عسل القصب والاخص في كل واحد منهما قد امتاز
في العرف باسم يخصه فينبغي ان يحنث بالسلام من الصلاة على مذهب ابن القاسم
ولا يحنث على مذهب اشهب كما تقدم والقياس الا فرق بين المسئلة الاولى

او الثانية الا ان يحمل قال الاخلاف انه لا يحنث بالاولى وهو صحيح باعتبار المنقول
وفيه نظر من حيث المعنى وذلك ان التسليمة الاولى انما يراد بها الخروج من الصلاة
فكذلك يراد بها من الامام التحية على الجماعة ويراد بها ايضا من المأموم التحية
على من يكون عن يمينه الا ترى ان المأموم يقصد بالتسليمة الثانية او الثالثة الرد
على الامام وكذلك المأموم ويرد على من ليساره وعلى هذا التقرير فلا فرق بين
الاولى وما بعدها فان قلت الفرق بينهما ظاهر وذلك ان التسليمة الاولى شرعت
بالقصد الاول لاجل الخروج من الصلاة والتسليم بها على الجماعة او على من يكون
عن يمين المصلي انما ذلك على جر الشيء واما التسليمة الثانية فانما شرعت
للرد فصارت كالكلام المحض فناسب الحنث بها دون الاول قلت المذهب التحنيث بالاول
فلا فرق بين ان يكون القصد بالتسليم الخروج من الصلاة مع الرد ولا بين ان يكون القصد
بها الرد خاصة ونحوه لو حلف الا يلبس ثوبا غزلته فلانة فلبس ثوبا غزلته فلانة
واخرى معها الى غير ذلك من النظائر والقائل بان الامام يحنث بالثانية اذا كان
ممن يسلمها هو ابن المواز يشترط ان يسمعه والقائل بعدم الحنث هو ابن ميسر
وهو ظاهر المدونة عند بعضهم والقائل بان المأموم لا يحنث بالرد على الامام اذا حلف
على كلامه هو ظاهر من المدونة والقائل بانه يحنث بذلك هو ابن القاسم واشهب
ان اسمعه حكى ذلك ابن المواز قال بعض الشيوخ وكذلك اختلف في المأموم يبتدئ
بالثانية قصدا من غير رد والمحلوف على يساره وتقييد المؤلف السلام بسلام
الصلاة دليل على انه لو كان السلام في غير الصلاة فانه يحنث وهو صحيح نقلا
ومعنى وذلك ان الحالف على عدم الكلام انما يقصد المقاطعة والهجران والسلام ينقض
الهجران قال ابن المواز وان تقابا الحالف فرده المحلوف عليه لم يحنث وان تقابا
المحلوف فرد الحالف عليه حنث وقال بعض الشيوخ اختلف في مسألة المؤلف اذا حلف
لا كلمه ثم اشتغلت حجته بكلام يدل على تأكيد اليمين هل يحنث بالسلام واضطرب المذهب
فيه وفي المجموعة والعتبية عن ابن القاسم من قال لزوجته ان كلمتك فانت طالق
حتى تفعلي كذا واذهبي الان فانه حانث وقال ابن كنانة واصبغ لا يحنث قال ابن القاسم
وقضى فيها ملك عن ابن كنانة قال ابن سحنون قيل لسحنون ان بعض اصحابنا قول ابن
كنانة فقال سحنون بل القول ما قال ابن القاسم وناقض اصبغ في ذلك ابن القاسم بما
قال في اخوين حلف كل واحد لا يكلم الاخر حتى يبدأه فليس تمييز الثاني تبرئة للكلام
وهما على اليمين الا من بدأ الاخر منهما بالكلام حنث وقاله ابن كنانة وقال ابن نافع
وسحنون وليس الثاني تبرئة بالكلام وقد انحلت اليمين عن الاول ثم تبرأ الاول فيكلم
الثاني ثم يكلمه الثاني ان شاء ولا شيء عليه وقد جاوب اصبغ عن ما ناقض به بين

ذهب

الناكر

القاسم بان قوله فاذهبي الان بعد قوله لا كلمتك انما يظهر اثره في التحنيث وهو
يكون بالاقل على اصل المذهب والاخوين فانما تظهر ثمرة على اخرهما الصاحبه في البر
ومقصود كل واحد منهما بيمينه انما هو اظهار الاستغناء عنه والترفع عليه وطلب
انكسار اخيه اليه فحلف الاخر بعد حلف الاول مقابل لذلك الترفع بمثله وهو على قصد
الانكسار الذي اراد منه اخوه فلا يبرأ بذلك وفي العتبية عن ابن القاسم فيمن حلف لاخر
بالطلاق لا كلمتك حتى تبدأني فقال له الاخر اذا والله لا ابالي فليس ذلك تبرئة وهو
مثل قوله في مسألة الاخوين ولابن القاسم في العتبية والمجموعة ان كلمتني حتى تقول لي
اني احبك فانت طالق فقالت غفر الله لك اني احبك فقد حنث وهذا مثل قوله في مسألة
الاولى فاذهبي الان قوله وفيما لو حلف لا كسا امرأته الى اخره صورة المسألة
ظاهرة وكذلك وجه الاستشكال لانه ان كانت يمينه لا كسوتها اياهما جميعا او لاجمع
لها بينهما فاذا كساها احدهما لم يحصل ما حلف على عدمه فوجب الا يحنث وقد
قال مثل ذلك في المدونة وان حلف الا يأكل خبزا او زيتا فاكل احدهما او لا يفعل فعلين
ففعل احدهما حنث الا ان ينوي جمعهما فلا يحنث ولم يحنث استشعر في المسألتين لما يعطيه
ظاهر كلامه بيمينه من ارادة الجمع من اجل ذلك تأولها الشيخ ابو محمد وغيره على ما
اشار اليه المؤلف انه نوى لا يكسوها اياهما جميعا ولا مفترقين ويكون من باب
حذف حرف العطف والمعطوف كما قيل في قوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي
والبرد واشار المؤلف بحرف الغاية بقوله حتى تأول الى ضعف التأويل كما جرت
عادته في الاشارة الى ذلك في قوله اول الكتاب حتى قال ابو عمران سقط لا وفي
غيره من المواضع واشار بعض الشيوخ ممن شرح هذا الكتاب الى جواب ينصر
به مذهب المدونة ويسقط به استبعاد المؤلف وقرره بان التخصيص والاستثناء
من شرط كل واحد منهما الا يكون مستغرقا في كل ما دل عليه العام او المستثنى
منه قال ومدلول الكلام في مسألة المدونة هذه انه يحنث بكسوته اياها كل واحد
من هذين الثوبين قال فاذا نوى الحالف المجموع وحده صار من اجل هذه
النية مخصصا الكل مما دل عليه اللفظ فيبطل ما نواه ويبقى حكم الكلام على
ما كان عليه لو لم يكن له نية وما ذكره في التخصيص والاستثناء صحيح ولكن
تنزيل مسألة المدونة عليه ليس بصحيح لان مسألة المدونة قابلة لان يريد الحالف
منعها من كل واحد من الثوبين ولان يريد منعها من الجمع بينهما فاذا اراد
احد المعنيين واحتج التأويل بنيته فغير بقي اللفظ مستعملا في احد معنييه
بخلاف التخصيص بالمجموع واستغراق الكل وهذا على الاحتياج الى بيان وقد
فرضنا ان لفظ المدونة في مسألة من حلف الا يفعل فعلين ففعل احدهما حنث

الا ان ينوي جميعا فانه لا يحنث فليت شعري ما يقول هذا المجيب في هذا الاستثنا
ان كان عنده مستغرقا فيبطل بعدما المسلة التي هي كالاصل لمسايل هذا الباب او على
ما ذا يحملها نعم ينبغي ان يعتقد في هذا الاشكال دون ما يعتقده المولف في التوه
وذلك ان قصارى نية الحالف بارادة الجميع ان يجري مجرى التخصيص على وقصارى
التخصيص ان يجري مجرى التاكيد بكل فيما اذا قال والله لا اكلت هذا الرغيف كله (عليه)
وهو لو قال ذلك لحنث باكل بعضه على ما قدمناه على مذهب مالك في كتاب ابن المواز
والذي يستشكل في مسلة المدونة هو بعينه في مسلة مالك قوله ولو حلف لينتقلن
لامر لم يحنث بالبقا . معناه ان الحالف لينتقلن من بلدة او منزلة الى امد فله
ان يمكث في الموضع المحلوف على الانتقال منه الى قرب انقضاء ذلك الامد ولا يحنث
وانما يحنث اذا انقضا ذلك الامد ولم ينتقل عنه وهذا صحيح على ما فرض المولف لان
الحالف على اثبات فعل وضرب له اجلا فهو على بر وفي مفهوم ذلك من قول المولف
ومن ضرب اجلا فعلى بر الى ه وانما ينظر في المسله اذا حلف لينتقلن الراحزه ولم يجد
ابدا لذلك فقال بن القوا يحنث لا يحنث وان احر الانتقال على الاصل فيمن حلف على اثبات
فعل ولم يضرب له اجلا انه لا يحقق الا بفوات ذلك الفعل وفي العتبية اذا حلف
لينتقلن فليطلب لنفسه منزلا قال في كتاب ابن المواز وتعجيل النقله احب اليه
وهو قريب من الذي نقلناه الا انه في كتاب محمد ايضا فيمن سكن منزلا لامراته فمنت
به عليه فحلف بالطلاق لينتقلن ولم يوجل فاقام ثلاثة ايام يطلب منزلا فلم يجد
فارجوا الا شي وقيل ان اقام شهرا فان توانا في الطلب خفت ان يحنث وليس
هذا بخلاف ما تقدم عن الواضحة لما في هذا من بساط المنة لانه اذا تراخا اكثر
من الشهر فوجد منها عليه ولا يحنث بثلاثة ايام يطلب فيها منزلا لان هذا القرار
لا يحصل به المنة ثم انه اذا انتقل واراد الرجوع الى الموضع الاول فليقم قدر
الشهر قال بن الماجشون ولكن لا احب له ان ينتقل عن نية شهر بل على غير تقريب
ثم ان بدا له بعد شهر رجع فلا اصبغ ومثل قول بن الماجشون لمالك في كتاب بن المواز
والعتبية ولابن القاسم ان رجع بعد خمسة عشر يوما لم يحنث والشهر احب الي وان
رجع في اقل منه لم ابلغ به الحنث قال بن الماجشون وكذلك لو حلف ليخرجن فلانا
من داره فاخرجه فله رده بعد شهر وهذا كله اذا قصد بالانتقال ترهيب جاره
وما اشبه ذلك واما ان كره جاره لم يساكنه ابدا قاله في العتبية وكذلك ينبغي
في مسلة المدونة الا يرجع اليه وان رجع حنث ومشهور المولف لحال فالاساكنت مالم
يبادر يعني ان الحلف على الانتقال يخالف الحلف على السكنى وانما حسن ذكر
هذه المخالفة حيث يحنثنا اشتباه الحكم والتباسه وانما ذكرا ذا لم يوقت الانتقال

لامر بما اشرنا اليه والفرق بين الحلف على الانتقال وبينه على السكنى جرا على احل
المذهب راجع الى طلب الفعل وذلك يصدق بالمرة الواحدة ولا دلالة في ذلك الطلب على
الفور ولا على عدمه مالم تنضم اليه قرينة واما الثاني فيرجع الى طلب الترك وذلك لا
يتحقق الا باجتناب الفعل المحلوف على تركه في كل زمان وبالجملة ان الاول يجري مجرى
الامر والثاني يجري مجرى النهي في اصول الفقها ان الصحيح كون الامر لا يقتضي الفور ولا التكرار
التكرار وان النهي يقتضيهما وهذا مالم يقصد الحالف على الانتقال الى عدم المساكنة
لان نقصد ذلك اسقوط المسلتان قوله وفي بقايه دون يوم وليلة قولان . والقايل
انه يحنث ببقايه هذا المقدار هو مالك وابن الماجشون وابن القاسم في المدونة قال وفيها
ان حلف الا يسكن هذه الدار وهو فيها خرج مكانه وان كان في جوف الليل فان اخر الى الصبا 2
حنث الا ان ينوي به فيجتمعوا اذا اصبح في مسكن ولينتقل وان تعلق في الكرا وان وجد منزلا
لا يوافقه فلينتقل اليه حتى يجد سواه فان لم يفعل حنث فان اخر في النقله فاقام ينقل
متاعه يومين او ثلاثة لكثرته لم يحنث عند بن القاسم والقايل بانه لا يحنث لمكثه هذا
القدر هو اشهب حتى يستكمل اليوم والليلة وربما افتى به بن القاسم ولم يجد المولف خلافا
في تحنيثه باليوم والليلة وقال اصبغ لا يحنث باليوم والليلة حتى يزيد عليهما فيتحصل في (لكمه)
ذلك ثلاثة اقوال وكان بن القاسم يرى ان المكث ساعة وان لم يكن سكنا جزء من
السكنى ومن مذهبه التحنيث بالاقل واشهب واصبغ يريان انه لا يحنث الا بما يصدق
عليه اسم سكنى وسكنى مكة لا يسما سكنا عندهما واختلف في اليوم والليلة واجرى (ما دون اليوم والليلة)
بعضهم خلاف اشهب واصبغ هنا فيما لو حلف ليسكنها فانه يبرا عند اشهب
بسكنى اليوم والليلة ولا يبرا بذلك عند اصبغ حتى يزيد وعلى مراعاة المقاصد لا
يبرا بذلك الا ان يطول مقامه وما يرى ان الحالف يقصده وهذا يحتاج الى مزيد قوله
ولو انتقل رحله الراحزه . القايل بانه يحنث بن القاسم ومالك والقايل بانه لا
يحنث هو اشهب والخلاف بينهما انما هو مبني على ان اثاث السكنى هل تعد سكنا
ام لا واما قول المولف الا فيما لا بال له فهو استثنا من المشهور اي يحنث الا فيما
لا بال له اذا ابقاه وكذلك نص عليه بن القاسم في كتاب بن المواز وزاد بن وهب في
العتبية اذا كان الرجوع اليه لا يريده ونازع الشيوخ في موافقة بن القاسم (بسم)
لم على هذا الشرط واما ترك هذا اليسير نسيانا منه فانه لا يحنث به عند بن
القاسم ويحنث به عند بن وهب ونص بن القاسم عن المواز يه على انه ان تصدق متاعه
على صاحب المنزل او غيره فترك المصدق عليه في المنزل لم يحنث فاقتيت بذلك اذا (لم ن)
ابى قبولها من التوليج ولم يطع بمكافات المتصدق عليه واما ان طمع في ذلك فقد يفيد
نظر قوله ولو حلف لا اسكن بجزن الراحزه . معناه اذا حلف لا اسكن منزلا ولم

لا يكن ساكتا فيه جبن البيض واراد ان يحنث فيه فهل يحنث بالاختزان فيه فظاهر
كلام المؤلف واليه مال ابن بشير انه لا يحنث بناء على القولين معا في الفرع الذي قبله
وقال اللخمي انه يجري على القولين والاقرب ما اشار اليه المؤلف لاحتمال ان ما ذكرنا
ومن وافقه من اصحابه على الحنث في الفرع السابق انما يكونوا راوا اثار السكنى
كالسكنى وانهم انما حنثوا ببقاء المتاع لبقية الوزن هذا المتاع من توابعه وذلك
معدوم في هذا الفرع موجب الا يحنث بالاختزان **قوله** ولو حلف لا اكل من هذا
القمح الى اخره ... هذا الفصل يسميه من اهل العصر ومن قبلهم بالحلف على عدم
اكل الاصول هل يحنث باكل الفروع ام لا وربما يجري على السنة بعضهم من حلف على الا
ياكل الامهات هل ياكل البنات وذكر المؤلف من هذا ثلاثة مسائل واتبعها فرعين
فالمسئلة الاولى وهي اشهرها ان يعرف الاصل ويأتي قبله لمن واسم الاشارة
فيقول والله لا اكل من هذا القمح على نحو ما قال المؤلف ولم يذكر في تحنيثه باكل ما
تولد عن ذلك خلافا وكانهم راوا من تبعيضية وان الحالف قصد الا ياكل شيئا من
الابعاض التي اشتملت عليها هذه الماهية وسوا تغيرت تلك الماهية على حالها
او تغيرت لكن نص ابن القاسم واشهب على ان الحالف في هذه المسئلة يحنث فان يكون
اراد تلك الماهية بعينها الا ما تولد عنها وفي المجموعة عن ابن القاسم واشهب في
الحالف على الطلع مثل ما ذكر المؤلف ثم قال فيها واستحسن اشهب الا يحنث في الطلع
باكل بسره ورطبه لبعد ذلك منه في النفع والمعنى وفي كتاب ابن المواز وذكره ابن
عبدوس في الحالف لا اكل من هذا الطعام لا يحنث باكل لبنها ولا زبدها الا ان ينوي
ذلك وذكر عن سحنون انه اختلف في الحالف لا اكلت من هذه النخلة فاكل من
تمرها وذكر عن ابن المواز في الحالف لا اكل من هذا القمح فزرع فاكل ما انبت قولين
احدهما انه لا يحنث قال كما لو اشترى بثمنه قمحا فاكله قال الا ان يريد التضييق
على نفسه والقول الثاني ان كره رداءة الحب لم يحنث وان كره المن حنث ولسحنون
عبدوس القول الثاني لابن القاسم والاول لاشهب ومثل ما نقل المؤلف في القمح والطلع
واللحم ما نص عليه ابن القاسم واشهب في المجموعة وهو في كتاب ابن المواز في الحالف
لا اكل من هذا اللبن فانه يحنث باكل ما تولد منه من سمن وزبد وغيره فان حلف على
احد هذه المتولدات حنث به وبما هو اخص منه ولا يحنث بالاعم كما لو حلف لا اكل
من زبد هذه الشاة فانه يحنث باكل سمنها دون لبنها ولا يحنث باكل جبنها وفي ضمن
هذا انه لا فرق في هذه المسئلة بين قوله من هذا اللبن وبين قوله من لبن هذه الشاة
ولا بين قوله من هذا الطلع وبين قوله من طلع هذه النخلة اعني بالنسبة الى ان
الحالف على الاصل يحنث باكل الفروع ولا شك ان بينهما فرقا من وجه اخر وهو انه

اذا

كثير

هل يحنث

اذا حلف الا ياكل من هذا اللبن فانه لا يحنث الا باكل ذلك العين الموجود وما تولد
عنه وان حلف على لبن هذه الشاة دخل فيه ما كان موجودا حين اليمين وما سيوجد
بعد ذلك وما تولد من كل واحد منهما **قوله** ولو قال قمحا وطلعا الى اخره ... هذه
هي المسئلة الثانية وفيها اذا حذف من واسم الاشارة وسوا نكر المحلوف عليه او
عرفه بالالف واللام ويكون مراده تعريف الحقيقة واما ان كان مراده معهودا
سابقا فينبغي ان ينظر فيهما ان حقهما من كان على وفق ما تقدم من المسئلة الماضية
وان لم تكن معها من فيكون الحكم على وفق المسئلة الثانية بعد هذه **وما اختلف**
طرق المؤلفين في نقل هذه المسئلة فمن المؤلف يرى ان المنقول انما لا يحنث بمن احلها
او يحنث والمشهور عدم الحنث والثاني فيه قولان وكلاهما عنده منصوص وبان المشهوره
ومنهم من يميز بين القسمين ولولا ذلك لجمعهما قسما واحدا وذكر فيه ثلاثة اقوال وابن بشير
يحرر القسم الاول عن الخلاف ويحكي القولين في الثاني وحده ولا بن نص نقل الخلاف في
جميع الصور وفي كتاب ابن المواز وهو في المجموعة عن ابن القاسم واشهب في الحالف لا
اشرب لبنا ولا اكله فله ان ياكل ما تولد منه من سمن وزبد وجبن وكذلك في العتبية
عن ابن القاسم وزاد الحالوم قال وكذلك لو حلف لا اكل زبدا لم يحنث باكل السمن وفي المدونة
وهو في المجموعة عن ابن القاسم في الحالف لا اكل قصبا فله ان ياكل عسل القصب و
السكر وان حلف لا ياكل عسلا فله ان ياكل رب العسل الا ان ينوي ترك ما يخرج
من ذلك وذكر ابن المواز عن ابن وهب انه يحنث باكل الرطب اذا حلف على البسر وباكل
التمر اذا حلف على الرطب وبالسمن اذا حلف على الزبد وقال عن ابن القاسم انه لا
يحنث في شيء من ذلك غير هذه الا في الشحم من اللحم والنبيذ من التمر والزبيب من العنب
والمرق من اللحم والخبز من القمح والعصير من العنب قال فاما غير هذه الاشياء فلا شيء
عليه في المتولد الا ان يقول لا اكلت منه فيحنث او تكون له نية او سبب **وانت**
اذا تاملت هذه النصوص وجدت الاقرب اليها طريقة ابن بشير والله اعلم **والاصل**
في هذا الباب اعني باب الحلف وما اشبهه ان يتبع الحكم عند عدم النية والبساط
الاسماء العرفية ويتحول الحكم عند تبدلها فينبغي ان يحافظ المفتي على ذلك ولا
يكتفي بالمنقول فيها **قوله** فلو قال هذا القمح الى اخره ... هذه هي المسئلة الثالثة
وهي اذا عرف وانا باسم الاشارة ولم ياتي بمن والقائل بالقول المشهور وهو ابن القاسم
واشهب نص عليه في المجموعة فيمن حلف الا ياكل لبنا ولا يشربه ان له ان ياكل ما تولد
منه من سمن وزبد وجبن ومثله ذكر ابن المواز والقول الثاني هو اختيار ابن المواز ذكره
في الحالف لا اكلت من القمح اذ لا يحنث باكل خبز ومثله لابن القاسم في مسئلة
رواية حنث به على ما هي في النوادر تكميلا للفائدة وقال ابن حبيب اما لو حلف

الاولى

ازبد

لا اكل لهذا فله اكل الرطب والحالف على الرطب اذا اكل التمر الا ان ينوي وما
يدل على انه وكذلك ان قال عنبا فله اكل الزبيب واما ان قال هذا العنب او عنب
هذا الكرم فلا ياكل زبيبه وكذلك ان قال لا اكل هذه النخلة او قال رطبها وسوا
من هذا الرطب او قال هذا الرطب ولم يقل من فانه يحنث باكله من تمره الا ان
يقول اكلت من هذه النخلة رطبا فلياكل منها تمرا وكذلك ان قال عنب هذا الكرم
او قال هذا العنب فلا ياكل زبيبه ولو قال من هذا الكرم عنبا لم يحنث باكل زبيبه واذا
حلف لا اكل هذا اللبن بعينه او قال لبن هذه الشاة فلا ياكل ما تولد عنه ولو قال من
هذه الشاة لبنا فله ان ياكل سمنا وجبنا وهذا احسن ما سمعت وقد اختلف اصحابنا
فيه **قوله** واما الشحم الى اخره ش يعني ان نسبة الشحم الى اللحم نسبة الاخص الى
الاعم فاللحم اعم والشحم اخص منه وهذا القدر هو الذي يعنا باكثر اخله **فاذا**
حلف لا ياكل لحما فلا ياكل شحما بخلاف العكس اي اذا حلف لا ياكل شحما لم (على)
يحنث باكل اللحم لانه لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ونسبة المولف ذلك للمذهب الى
[illegible] والا فلا خصوصية لهذه المسالة من بين نظايرها من المسائل وهو مثل قوله في اول
الكتاب والمذهب ان المني نجس وفي غير ما موضع من كلام المولف الاشارة الى ما قلنا
ويشبهه ما يفعل الشيخ ابو محمد في الرسالة من نسبته قليلا من مسائلها لمالك وطريقته
وكذلك قوله وكره مالك تقبيل اليد وانكر ما روي فيه وذلك اشارة الى تضعيف قول مالك
في هذه المسالة وكانه يقول لولا اشتراطي والتزامي هذا التاليف على مذهب مالك لكنت (ماسبق)
اختار في هذه المسائل خلاف قول مالك والذي [illegible] تبري المولف من ذلك ان اهل
المذهب لم يعطوا المسالة حقها في اعتبار الاعم مطلقا وذلك ان الشحم ان كان اخص
من الاعم فالاخص يستلزم الاعم لانه جزء منه فعلى هذا اذا حلف لا ياكل شحما يحنث
باكل اللحم لانه جزء المحلوف عليه وقد علم ان المذهب تحنيث الحالف بالاقل كما يحنث
بالكل ولما لم يفعلوا ذلك دل على انهم يعكسوه حكم الاعم ولا حكم الاخص وانت
اذا نظرت الى هذا استشكلت به كثيرا من مسايلهم وانا نرسم الى اليك اللبن مع
الزبد مثلا اما ان يكونا متساويين او يكونا متباينين او احدهما اعم من الاخر
والاول ظاهر البطلان لانه لا يكون الحالف على واحد منهما حلف على الاخر فيبر به
ويحنث والثاني لا يقول به اهل المذهب لانهم يحنثون من حلف لا ياكل هذا اللبن فاكل
زبده والثالث اما ان يكون كل واحد منهما اعم من وجه واخص من وجه وهم لا يقولون
به او يكون احدهما اعم مطلقا ولا يمكن ان يكون الزبد اعم من اللبن فيتعين الثاني
ويلزم عليه ان يحنث باكل اللبن من حلف لا ياكل من هذا الزبد وهو خلاف قولهم
واستدل اللخمي بان الله تعالى حرم لحم الخنزير فدخل فيه الشحم وحرم على اليهود

الشحم

الشحم فلم يدخل فيه اللحم وذلك يدل على ان المنع من الشحم بخلاف العكس ورد بمنع صحة
المقدمة الاولى فان شحم الخنزير حرام لكن من الاجماع لا من الاية المخصوصة **قوله**
واحنث في التعيين الى اخره ش هذا الفرع الثاني من الفرعين المذكورين يعني انه يحنث (هو)
بشرب نبيذ هذه الثلاثة العنب والتمر والزبيب وسواء كانت منكرة او معرفة نص
على ذلك ابن المواز ومثله ذكر ابن حبيب وزاد نبيذ العسل والتين اذا حلف عليها وبسبب
ذلك ما اشار اليه المولف بقوله لان فيه جزءا منه يعني من قرب مطعمه من مطعم المحلوف
عليه واما خل ذلك كله ولا يحنث به لبعده في المعنى والصفة **قوله** ولو حلف (قال ابن المواز)
على نوع اخر ش يعني اذا حلف لا ياكل نوعا ولم تكن له نية في كونه خالصا او مخلوطا
فخلط ثم اكله ومنه الحالف لا ياكل خلا فاكل مرقا طبخ بخل قال في المدونة لم
يحنث الا ان ينوي ولا ما طبخ بخل وزاد معه ما في كتاب ابن المواز الا ان ينوي كل طعام
دخله خل وهذا هو القول المشهور الذي ذكره المولف وحكى بعضهم عن سحنون واصبغ انه
يحنث الا ان تكون له نية ومثله لابن حبيب واليه مال التونسي وهذا هو القول الثاني
الذي اشار اليه المولف وهو الاقرب لان الخل هنا كرا يوكل عادة وقلهن باكله خالصا
فلا يصرفه يمين الحالف الى الغالب **قوله** كسويق لت بسمن ونحوه الى اخره ش وفي كلام
المولف ضرب من القلب والاكثر ما يستعملون الفعل في نحو الى السويق فيقولون لت
السويق بالسمن قال في المدونة وغيرها الا ان ينوي به خالصا فيمن حلف هذا الا ان
لا يجد طعم السمن او نحوه والاول قال المولف المشهور انه يحنث والقايل بالقول المشهور
هو ابن القاسم في ظاهر قوله وجماعة والقايل بالشاذ هو ابن ميسر ومال اليه بعض
الشيوخ وقد اشار بعضهم الى انه معتبر لمطلقا شهر بالتحنيث وانه ليس بخلاف
ولاشهب قول ثالث قال ان كان لطينه مضرة السمن له فهو حانث وان كان فعل له انك
تشتهي السمن فلا شي عليه واستضعفه بعضهم قال لانه يصل الى معتونته وهو صحيح ان
كان استعماله قبل اليمين ماكرا وان كان استعماله خالصا او على وجه يجد له طعم (كان)
السمن فالصحيح ما قاله اشهب واما الثاني من القسمين الذين ذكرهما المولف
وهو ان يجد طعمه فقال المولف انه يحنث اتفاقا وهو ظاهر باعتبار المنصوص والمسالة
شبيهة بالتي قبلها وفي النفس شي من الفرق الذي تذكر بينهما وللمسالتين
تعلق بالكلام على الخل اذا خلط بدواء او طعام هل ينشر الحرمة ام لا قال سحنون
وان حلف لا ياكل زعفرانا فاكل طعاما فيه زعفران احنث ولو لم ينو الا الزعفران
هكذا يوكل قال ابن المواز والحالف على الشي لا ياكله لا يحنث بذوقه ويحنث بما جاوز
لهاته ويفطره وبعضهم انه لا يحنث وان جاوز لهاته اذا اخرجه في الحال بجلاد الافطار (ر)
وهو ضعيف **قوله** ولو حلف لا اكله ابدا حنث ش يعني ان اليمين تناولت سابير

الا زمنة المستقبلة فلو كلمه في اي زمان كان منها فانه يحنث يقرب بيمينه او على بعد منها ولا اعلم في ذلك خلافا وهو يضعف قول من يقول ان العام في الاشخاص مطلق في الطريقين وفي الاحوال واما قول المولف وكذلك الشهور على الاصح فيريد به ان من حلف لا كلمت فلانا الشهور هاكرا على صيغة جمع الكثرة المعرف بالالف واللام فلا يصح من القولين عند المولف انه لا يكلمه ابدا والقول الثاني وهو مقابل الاصح انه سنة وكلا القولين مشكل اما الاول فلان هذا اللفظ لا يدل على الابد بشيء من الدلالات الثلاث فوجب الا تدل عليه مطلقا لانحصار الدلالة في ذلك واما الثاني فاحتج له بما اشار اليه المولف بقوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا ولا حجة له في ذلك لان المقصود من الاية ان عدة الشهور السنة اثنا عشر شهرا لا ازيد كما يعتقد الجاهلية في النسيء ومسلة اليمين قضية عرفية يجب الرجوع فيها الى مقتضى اللفظ **عرفا** لا الى المسمى العرفي الشرعي وعجزان يقال في تصحيح الاول ان الالف واللام في جمع الكثرة يقتضي العموم على ما عرف في اصول الفقه وعلى هذا يجب حمل كلام المولف على كل شهر وذلك يجب الا يكلمه بقية عمره الا ان فيه ما قلناه الا ان من ان الايمان يجب حملها على المعنى العرفي وما قلتموه من العموم وان ثبت لغة فلا نسلم ثبوته **عرفا** **ولو** حلف لا اكلمه الايام لم يكلمه ابدا وخرج على القول الثاني في الشهور انه لا يكلمه هنا ايام الجمعة وهو ضعيف **قوله** ولو حلف ليهجرنه فكذلك الى اخره **ش** يعني انه اذا حلف ليهجرنه لم يكلمه بقية عمره وقيل يكف عنه ثلاثة ايام وقيل شهرا والقول الاول انه لا يكلمه بقية عمره لم اقف عليه في غير هذا الكتاب بعد البحث عنه واما الثاني فهو لابن القاسم في العتبية ولابن الماجشون واصبغ في الواضحة وقاله سحنون في كتاب ابنه الا انه قال احب الي ان يزاد على ثلاثة ايام وان كانت ثلاثة ايام تجزيه والقول الثالث في كتاب ابن المواز والمسالة مفروضة في هذا الكتاب فيمن حلف على هجران امراته والمرجوع في هذا وامثاله كما قدمنا انما هو العرف لحجة القول الثاني بانه الهجران الشرعي وقد علمت ما في هذا الاحتجاج **ولو** **حلف** ليطيلن هجرانه فقد في كتاب ابن المواز سنة ومنه لابن القاسم في كتاب ابن حبيب وقال ابن الماجشون الشهر ونحوه فيما زاد ونقص واختاره ابن حبيب وقال ابن ابي مطرف ثلاثة ايام وفي المجموعة قال ابن القاسم عن مالك في طول الهجران انما استحب ملازمتها هو ابين واقطع للشك وان الشهرين والثلاثة ليس بطول فان هجرانه وان لم يبين السنة فلا حنث عليه قال ولم ير سنة استبراء طولا وكانه راى الثمانية والاكثر طولا وكره ان يوقته فيه قال وان قال لاهجرنك فليهجره سنة فان قلت فهل يحمل هذا على انه اذا قال لاهجرنه انه يهجره سنة فهل يكون هذا قولا رابعا في مسالة المولف قلت يحتمل ذلك ويحتمل ان يكون مراده ما اشار اليه ابن القاسم في هذه المسالة ان ملازمته لكلامه هو بما هو ابين

واقطع

ن لو زاد

واقطع للشك لانه لو كلمه بعد سنة اشهر ونحوها حنث **واعلم** ان ابن الماجشون نص في كتاب ابن حبيب على العرف بين خلطه على هجرانه سنة وبين ان يحلف على ترك كلامه وانه لم يلزمه في الاول وحل السنة بالحلف بل يهجره سنة متى شاء عجلها او اخرها ويلزمه في الثاني من يوم يمينه **وعلى** هذا لو اخر الهجران سنة او اكثر من ذلك ثم ابتداه ليبري من يمينه فمات المحلوف عليه قبل انقضا السنة الهجران حنث الحالف بخلاف يمينه لا كلمته سنة بموت المحلوف عليه قبل انقضائها **والعرق** بينهما ان الاول كانت يمينه على اثبات فعل بلا اقالة ذلك الفعل لسبب تعرنطه في تحصيله حنث والثاني كانت يمينه على نفي فعل واول ازمنة ذلك الفعل حين يمينه بموت المحلوف قبل انقضاء ذلك الاجل لا يضر **واعلم** ان قولهم في هذه المسالة ببرئ بهجران عدا من الزمان لا يدل على اباحة الهجران اكثر من ثلاثة ايام ومقصود هذا انما هو النظر فيما يخرج به من عهدة اليمين مع قطع النظر عن ذلك الفعل هل هو مباح او محرم نص ابن الماجشون على انه لا يجوز وانه حرجة فيمن فعله يعني اذا كان لا يعري عن ذنب كما هو منصوص في هذا الموضع **قوله** ولو حلف لا اكلمه او ليهجرنه اياما الى اخره **ش** يعني اذا حلف لا اكلمه او ليهجرنه اياما او شهورا وفي الرواية او الاشهر او السنين فالمنصوص انه يبرا بثلاثة من ذلك العدد لانه المحقق من هذا اللفظ والزايد على ذلك مشكوك فيه وجدان يسقط بحكم الاصل **ومعنى** قول المولف وخرج الزهر لانه الاكثر اي وخرج من القول هنا في الزمنة نعم يراد الاكثر اذا احتمل عا زمنا بلا اقل ويلا الاكثر انه لا يكلمه بقية عمره لانه الاكثر وهذا القول قل ما يجيزه من اهل الاصول على هذه المسالة في الالفاظ العرفية والالتزامات وانما يجيزه يحافظون عليه في الالفاظ الشرعية واللغوية كما لم يقع نقعتها حرصوا عليها هنا قولا بان الزمنة تبري بيوم ثلاثا وسنتين او شهرين لانه اقل الجمع في قول بل نص كبار الشيوخ انه لا يعول عليه هنا وان كان مذهبا لمالك رحمه الله في غير هذه المسالة اعني ان اقل الجمع اثنان قال هذا الشيخ ما معناه ان الخلاف في هذا الاصل انما هو في غير الالفاظ العربية واما الايمان فيجب حملها على العرف وقد سهى بعض المتكلمين على هذا الكتاب ممن هذا النوع فيجب فهم لفظ شهر ونازع فيه في لفظ ايام وسنين وذلك ان ايام جمع قلة لانه على وزن افعال وسنين جمع سنة مصحح وكل واحد منهما جمع قلة وعلى انه جمع قلة عشرة فما دونه فلم يجز بالاكثر يجزي هجرانه عشرة ايام او عشر سنين واما جمع الشهر فلا معنى له قال واما لفظ الشهر فجمع كثرة فلا اعتراض فيه هذا معنى كلامه وقد علمت مما سبق انه لا يحتاج الى هذا التفصيل وايضا فان ما ذكره النحويون من الفرق بين جموع القلة في العدد وجموع الكثرة انما هو اذا اضافت اللغة جمع قلة وجمع كثرة واما اذا لم يكن لها الا جموع القلة او جموع الكثرة فالمنصوص على انه يحتمل القلة والكثرة وايام وسنين

ن من ان

علي

من هذا النوع لانه ليس اليوم والسنة الا جزء الجمع او لما عنده ولكنه شاذ على ان
في جعله سنين من جموع السلامة مسامحة وانما هو عند النحويين مما جرى مجرى
جموع السلامة ثم جعله غاية القلة عشرة وان بها تعبر الزمة على القول بانها تعبر
عن جمع القلة بالاكثر خالف فيه النحويون لاشهر لاكيا ودون به التسعة وان كان قد وقع
لبعض متاخري الاصوليين في ذلك تسامح نبه عليه **قوله** ولو حينا الراخي

الناس

والحين في اللغة الوقت ومنه قوله تعالى حينئذ اي وقت اذ اكان كذا وسواء طال
ذلك الوقت او قصر وظاهر كلام اهل اللغة فيه التسوية بين التنكير والتعريف
وقد يستعمل بلفظ الاطلاق ويراد به الوقت ومنه قوله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر **واما** الدهر ففيه معنيان احدهما الزمان وان دهرا يلف شملي
بجملى لزمان يهم بالاحسان **و**الثاني الابد واما الزمان فمطلق الوقت ويستعمل في
قليله وكثيره **واما** العصر فالدهر ولكل واحد من هذه الالفاظ معنا ومعاني في
اللغة تركناها لعدم الحاجة اليها هنا وانما ذكرنا من معانيها اللغوية ما يحتاج
عنه عن العرف والا فالعرف ان وجد مقدم في باب الايمان وما اشبهه **وذكر**
المؤلف هذه الظروف مضروبة وكذلك ذكرها ابن حبيب وذكر في المدونة بعضها محققا
والمعنى فيها على الوجهين متقارب **وقال** ابو ثور واليه مال ليشاء معن يحمل الحين
والزمان في الايمان على ما يحمله عليه اهل اللغة وقال ابن عباس وابن المسيب وجماعة
انها ستة اشهر ومال بعض شيوخ المذهب الى حمل الحين على مدة فيها وان لم تبلغ
سنة وهو الاقرب لان الناس يريدون بالحين والزمان هنا معنا مبالغة ولم تنضبط
لهم عادة بالسنة وانما يريدون غالبا من ذلك الطول بحسب الواقع **قال**
اللخمي اذا قال دهرا او عصرا او زمانا فهو سنة واختلف اذا عرف فقال الدهر
او العصر والزمان فقيل سنة وقال الداودي الاكثر في الزمن والدهر [غير واضح]
الابد وقاله ابن شعبان في العصر وقال ابن حبيب عن مطرف عن مالك ان الدهر هو
اكثر من سنة قال مطرف وسمعنا قليل وما وقت فيه وقتا وقال ابن وهب عن مالك في
المدونة انه يشك في الدهر ان يكون سنة وينبغي ان يحمل قول المؤلف فان عرف على
الالفاظ الثلاثة الدهر والزمن والعصر ولا يراد معها الحين فانه لقول بل لا بد ليس
منصوصا الا في الثلاثة ولذلك فصلها عن الحين بقوله وكذلك ولو اشتركت الاربعة
في القولين معا للعطف بعضها على بعض من غير فصل **قوله** ولو حلف لا اكلمه فكتب

هذه

اليه او ارسل اليه صورة المسئلة ظاهرة والقائل بانه يحنث في الكتاب والرسول
مالك في المدونة وابن القاسم والقائل بانه لا يحنث بواحد منهما اشهب وابن عبد الحكم
فيما نقله بعض الشيوخ والقائل بانه يحنث بالكتاب ولا يحنث بالرسول هو ابن الما

جشون وظاهر

ولا فرق انه يحنث ولا شك ان قصد الحالف بهذا اليمين عن الابا انما هو المقاطعة وهي
على حالها مع وجود الكتاب والارسال ولا سيما مع علم المحلوف عليه عن الحالف
والمعتبر فيما يحصل به البر والحنث عند اهل المذهب هو مراعاة المقاصد وبهذا يظهر
رجحان القول الاول فاذا فرعنا عليه فكتب الحالف الى المحلوف عليه او ارسل وادعى
انه نوى المشافهة خاصة فهل ينوي في ذلك ان كانت يمينه بالطلاق والعتق في ذلك
ثلاثة اقوال احدها انه ينوي فيهما اعني في الكتاب والرسول والثاني مقابله والثالث
انه ينوي في الرسول ولا ينوي في الكتاب والاقوال الثلاثة لمالك وبعضها لغيره والاول
والثالث منها في المدونة والاقرب هو الاول لان الوحشة قد لا تنقطع مع وجود الكتاب
اذا امتنع من المشافهة ولا سيما مع تقدم المصادقة والمذاكرة فاذا فرعنا على انه
يحنث بالكتاب او بهما فان رجع الكتاب قبل وصوله الى المحلوف فلا يحنث قاله في المدونة
وغيرها وهو ظاهر لانه لم يحصل الكلام ولا مشافهة وان كان وقع في المدونة ما
يدل على انه قد اختلف في تحنيثه بهذا القدر ولكنه قابل للتاويل والنظر فيه خارج
عن شروحات المدونة وان وصل الكتاب الى المحلوف عليه فقراه بقلبه ولم يقراه بلسانه
فقال اشهب لا يحنث واحتج على ذلك بان من حلف لا يقرا فقرا بقلبه لا يحنث والظاهر انه
يحنث اذا قرا بقلبه لان المقصود من ترك المقاطعة قد حصل كما لو تلفظ بقراءته
قال ابن حبيب وحين يقرا عنوان الكتاب حنث قال وان لم يكن له عنوان وقبضه ولم
يقراه لم يحنث ولو قال الحالف قطع كتابي ولا تقراه او رده الي مقصده وبلغه الى
المحلوف عليه فقراه لم يحنث قال ابن الماجشون ولو امر الحالف من يكتب عنه الى
فلان في كذا فكتب ولم يقراه على الحالف ولا قراه الحالف ووصل الكتاب فلا يحنث
حتى يقراه على الكاتب على الحالف او يقراه الحالف او يمليه **ومن** معنى مسئلة المؤلف
اذا حلف لا يكلمه فاشار اليه فقال مالك وابن القاسم وابن حبيب وغيرهم انه يحنث
قال ابن حبيب وسواء كان المحلوف عليه اصم او اعمى او [غير واضح] وقال ابن القاسم في

المجموعة

لا يحنث والظاهر هو الاول لانه يحصل من الافادة بالاشارة ما يحصل من الكتاب **و**عكس
ما ذكره المؤلف ما قاله ابن الماجشون في المجموعة واشار اليه في الواضحة اذا حلف
ليكلمنه فلم يكلمه فانه لا يبر بالكتاب ولا بالرسول قال ولو سمع المرسل ما قال الحالف
للرسول والحالف لا يعلم فلا يبر بذلك ولا يبر الا باعلا الامور مما لا شك فيه وهو
ظاهر على اصل المذهب في ان البر لا يكون الا باعلا الجميع والحنث يكون بادنى البعض
ولا يعترض هذا المعنى بما قاله اشهب في الموازية في الحالف ليعلمن كذا لا يخبرن فلانا
او ليعلمنه فانه يبر بالكتاب والرسول ومثله لابن القاسم في المجموعة لان الحالف
انما هو على الاعلام والاخبار وهما اعم من الكلام ومما يلتحق بهذا الفصل ما قاله

ابن وهب في الموازية في الحالف لا يكاتب وكيلا فارسل رسولا يقبض ما في يديه فانه
يحنث الا ان تكون له نية ويجوز اليه لنفسه وقال ابن ميسر لا يحنث بالرسول لانه لم
يوجه برسالة وانما بعثه لقبض ماله والذي قاله ابن ميسر ظاهر في هذه المسلة
وظاهر قوله انه يوافق ابن وهب على انه لو ارسل اليه في امر ما فانه يحنث بذلك وهو
ظاهر على قول من سوا بين الكتاب والرسول في مسلة المولف الاولى واما من فرق بين الكتاب والرسول
فيه هنا نظر **واما** لو حلف الا يرسل اليه فكتب اليه فالظاهر انه يحنث لاتفاق اهل
المذهب على ان الكتاب كالرسول واشد منه **قوله** ولو كلمه فلم يسمعه فقولان
ومعناه فلو كلمه بحيث **يسمعه** عادة لولا المانع الذي لاجله لم يسمعه والمانع هو
مثل التشاغل والنوم والصمم واما لو كان بينهما مكان بعيد لا يتاتا الاسماع منه عادة فلا
خلاف اعلمه انه لا يحنث وهو ظاهر لان المقصود من الحلف على عدم الكلام انما هو المقاطعة
وهي لا ترتفع الا بالمكالمة التي يمكن معها الاسماع والقايل بانه يحنث مولد في مسلة المولف
هو ابن القاسم والقايل بعدم الحنث هو اصبغ واحتلف قول ابن القاسم في تكلمه الاصم
هل يحنث بسببه وقول اصبغ في هذا اظهر **واما** قوله كمن حلف لا تخرج الا باذنه
فاذن لها ولم تسمعه فهذه مسلة المدونة ونص ملك فيها على الحنث لانها خرجت بغير اذنه
ولا اعلم فيها خلافا فاسوى ما خرجه بعض الشيوخ من قول ملك وابن وهب فيمن حلف ليقضينك
حقك الى اجل سماه الا ان تاخرني فاخره المحلوف ولم يعلم الحالف بالتاخير ولم يقضه
حتى انقضا الاجل فقال ملك عسى ان تجزيه وقال ابن وهب يحنث وظاهر كلام المولف ان
الخلاف فيها منصوص كالتي قبلها ولم يتعرض المولف ببقية الكلام على **مسلة** الحلف
على خروج المراة والكلام فيها متسع جدا فاضربنا لعدم تعرضه لذلك **قوله** فلو كتب
المحلوف اليه الى اخره **ش** يعني لو كتب المحلوف عليه الى الحالف بامر ما فان لم يقراه
الحالف فلا شي عليه وان قراه فهل يحنث بقراته ذلك ام لا قولان والقول بانه يحنث
بذلك لابن القاسم في كتاب ابن المواز والقول بانه لا يحنث بذلك هو لابن القاسم في العتبية
وفي المجموعة وهو ايضا لاشهب قال ابن المواز والصواب انه لا يحنث قال وقد انكرهذا
غيره واحرمنا اصحاب ابن القاسم **واذا** فرعنا على القول بالحنث وكذلك ان امر غيره
فقراه عليه الا ان يقراه عليه ابن بغير امره فلا يحنث قال في العتبية وما ذكرنا بالبين
وان كان الكتاب من المحلوف عليه الى غير الحالف فاتاه فقراه على الحالف بعد ان اخبره
به فلا شي عليه والصواب من هذا كله ما صوبه ابن المواز اولا لانه ليس بكلام من
الحالف ولا يشبهه انه فلا يخالج البر بشي من هذا القرع **قوله** ولو حلف لا ساكنه
الى اخره **ش** معنى المسلة على ما ذكره اذا حلف لا يساكنه وهما ساكنان في حين اليمين
في دار فضربا بينهما جدارا فهل يكفيهما ذلك ولا يحنث اذ انما دي على السكنا جزء من

الكلام

القاسم بانه لا يحنث وشك مالك فيه والواو في قوله وهما في دار او الحال المسلة
مذكورة في المدونة والعتبية والموازية والمجموعة وغيرها من الامهات ولنسق في واحد
من هذه الكتب على ما حكاه المختصرون نسبة الشك الى ملك وانما فيه الكراهة
او لا يعجبني والجمع بين اللفظين والفرق بين الشك والكراهة بعيد وحكى اصبغ عن
مالك بن القاسم ان بنا الجدار بينهما لا ينفعه قال ابن الماجشون وان كان الجدار من
جريد فلا يعجبني وان كان مبنيا فلا باس به هذا معنا كلامه وقال اشهب ان كان حلفه
لموسايكي في الموضع الذي هو فيه فاراه حانثا الا ان يكون تباعد ما بينهما حتى انقطع
ما كان **بنيه** به اليمين فلا حنث عليه وان كان ساكنا في غير هذا الموضع مما لا
يشبه هذا الان فلا حنث **ويتحصل** من هذا كله في اكتفايه بضرب الجدار ثلاثة
اقوال احدها ان يكتفي بذلك وهو قول ابن القاسم في المدونة وظاهر قول اشهب
من حيث الجملة وقول ابن الماجشون والثاني انه لا يكتفي بذلك وهو رواية اصبغ عن
ابن القاسم قال بعض الشيوخ ورواه عنه ابو زيد والثالث لملك وهو الكراهة
واذا قلنا بالاول فهل يكفيه ان يكون الجدار من جريد او لا بد وان يكون مبنيا
بالجدار وما في معناه ظاهر كلام الاكثر ان ذلك يكفيه وكرهه ابن الماجشون
وهذا الخلاف انما هو على الاطلاق واما ان كان للحالف نية او بساط من التباعد
فلا خلاف انه لا يكفيه ضرب الجدار والظاهر ما في مذهب الا عن اشهب ان كان ضرب
الجدار يزيل المعنا الذي حلف بسببه لم يحنث والا حنث وعليه يحمل الجميع فيكون
الخلاف في ذلك خلاف في حال وظاهر كلام المولف انه لا فرق بين ان يحلف الا يساكنه
في دار بعينها وبين الا يعين دارا وفي كتاب ابن المواز من اذاه جاره فحلف لا ساكنتك
او قال لا جاورتك في هذه الدار ابدا فلا باس ان يساكنه في غيرها ولا يحنث ان لم
تكن له نية **واما** ان كره مجاورته ابدا فانه يحنث وكذا لو ان قال لا ساكنك بمصر
فساكنه بغيرها مثل ذلك سوا والاصل عند عدم النية والبساط ما في مذهب
المدونة ونص ملك في كتاب ابن المواز على انه لا فرق بين ان يقول في هذه المسلة لا
ساكنتك او يقول لا سكنت معك او لا جاورتك وظاهر لفظ المجموعة ان لفظ
المجاورة اشد في طلب التباعد على ما نبهت وهو ابين واعترض بعض الشيوخ قول
ابن القاسم في هذه المسلة انه يكفي ضرب الجدار بان ظاهر كلامه يقتضي انه اباح
للحالف السكنا مدة بنا الجدار ولم يامره بالخروج حتى يبنيا وذلك خلاف قوله
فيمن حلف لا يسكن دارا فانه ينتقل عنها في الحال على ما مر وناوله هو على ان معنا
هذه المسلة انه خرج عن الدار في الحال ولم ينتقل اليها الا بعد بنا الجدار واجاب
غيره بان معنا المسلة انه شرع في البنا اثر اليمين وان ذلك يقوم مقام الاخرى في

الخروج لو لم يبن وقد يكون بناء الدار اسرع من نقل اسباب الدار والامر محتمل لما
قاله كل واحد منهما فان انتقل احدهما الى العلوي وبقي الاخر في السفلي اجزاه نص
عليه ابن القاسم في المدونة وروى بعض الشيوخ ان هذا يكفي اذا كان سبب اليمين
ما يقع بينهما من اجل الماعون واما ان كان ذلك من اجل عداوة حصلت بينهما فلا يكفي
ومثل انتقال احدهما الى العلوي انتقاله الى دار فيها مقاصير وحجر سكن كل واحد
منهما مقصورة نص عليه مالك في المدونة وعليها قاس ابن القاسم مسئلة العلو وان
كان حين اليمين في حارة واحدة او ربض واحد فانتقل احدهما من تلك الحارة الى
حارة اخرى او الى ربض اخر لاجتماعهما للصلاة في مسجد واحد وان كان حين اليمين في
قرية واحدة انتقل الى قرية اخرى وان لم يكن معه في قرية بعد عنه الى حيث لا يجتمع
معه في مستقى ولا محتطب ولا مسرح وان كان من اهل العمود فحلف لا يجاوره او
لا يسكن عنه فلينتقل حيث ينقطع ما بينهما من خلطة العيال والصبيان حتى لا
يتنادي بعضهم بعضا في والاجتماع الا ما الخلطة والتعب فيه لا يحنث في سكن
بالتزاور الا ان يطول المكث فان طال فاختلف هل يحنث به على قولين احدهما
انه لا يحنث وهو قول اشهب واصبغ والثاني انه يحنث ومثله لمالك وابن القاسم واختلف
في حد الطول فقيل ما زاد على ثلاثة ايام وقيل ان تكثر الزيارة بالنهار ويبيت
في غير الا ان يشخص اليه من بلد اخر فلا يحنث والمرجوع اليه في هذه المسئلة
وفروعها الى العوائد فعليها يعود ولابن القاسم في المجموعة في الحالف لا ياوي الى
فلان فاجاه مطر او خوف او جنه الليل فاوى اليه ليلة فقد حنث الا ان يكون نوى
السكنا **قوله** ولو حلف لينتقلن الى اخره ⁂ القول الا بد من مسافة القصر
هو قول مالك والعراقيين بانه يكتفى في ذلك بما لا تجب فيه الجمعة هو استحسان من المواز
ذكره فيمن حلف ليخرجن وفي الموازية فيمن حلف ليخرجن من المدينة فان لم يكن حلف
الى بلد بعينه فليخرج الى ما تقصر فيه الصلاة فيقيم الشهر وهو استحسان
والقياس ان يخرج الى موضع لا تلزمه فيه اتيان الجمعة فيقيم فيه ما قل او كثر
ثم يرجع والاول ابرا من الشك واحسن راي الا ان يكون ليمينه سبب يجري عليه
قوله ولو حلف ليسافرن فمسافة القصر ⁂ اعتبار مسافة القصر نص عليه
ابن المواز وراي بعضهم ان ذلك مبني على مسماه شرعا ولو بنا على اللغة لاجزى اقل
ما يسمى سفرا ولو بنا على العادة لا تبعنا ان يرجع كل قوم الى عادتهم وما قاله
ظاهر **واما** قوله وفي مقدار بقائه الى اخره ⁂ فحكاه انه اذا انتقل الى
الغاية التي بعدها مسافة القصر فما مقدار الزمان الذي يمكثه في تلك الغاية

ما تقوم به

بانه

قال مالك

ثلاثة

ثلاثة اقوال احدها انه يمكث شهرا والثاني انه نصف شهر والثالث انه اقل ما يمكنه
والتحديد في هذا ضعيف الا ما نزل العادة على اعتباره وقد تقوم هذا المعنا عند
نزول المولف ولو حلف لينتقلن **قوله** ولو حلف لا ادخل عليه ⁂ يريد ان الحالف على
الامتناع من دخول البيت على فلان فانه يحنث اذا دخل عليه الحالف الحمام ولا يحنث اذا
دخل عليه المسجد وذكر المسئلة في المدونة ولم يذكر الحمام وزاد بانه قوله لم يحنث بدخول
المسجد وليس على هذا حلف اي انه وان كان يسمى المسجد بيتا فان الناس لا يقصدونه
بهذا المعنا وانما يقصدون مواضع السكنا وما اشبهها ومثله قول ابن القاسم في
الموازية والعتبية فيمن حلف لا ياوي مع فلان سقف فجمعهما المسجد فلا شي عليه
ولا ينبغي من هذا وليس هاذا مخرج ليمينه وهو اكله صحيح بنا على ان العوائد مما يدخل
في الايمان عند عدم النية والبساط **واما** من يعتبر المسمى الشرعي او اللغوي ان
يحنثه قال الله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع وقال ان اول بيت وضع للناس للذي
ببكة مباركا **واما** الحمام فنص ابن المواز والعتبية على انه يحنث بدخوله عليه فيه
قال لانه لو شا الا يدخله فعل وانكر ذلك بعض الشيوخ لان المعنى الذي لم يحنث
بسببه في المسجد حاصل في الحمام وقوله لانه لو شا الا يدخله فعل ان اراد به جنس
الحمام فبعيد لان الناس لم يكن لهم منه بد وقام لهم ذلك مقام نية الاخراج وان اراد
به شخص ذلك الحمام الذي حصل فيه اجتماع الحالف مع المحلوف عليه فهو حاصل في المسجد
مع انه لم يحنث به الا ان يقال انه يمكنه الصلاة في غير ذلك المسجد **ومما** يلتحق بهذا
اختلافهم هل يحنث باجتماعهما في السجن ام لا **و** المذهب انه اذا دخل الحالف السجن
طوعا لحيف ما دخل المحلوف عليه طوعا او كرها حنث بسبب الخلاف في اجتماعهما
اختيارا وان دخله الحالف كرها فهل يحنث ام لا واختلف فيه فقول اصبغ وقال ابن
الماجشون لا يحنث وراى غير واحد من الشيوخ ان هذا الخلاف انما يجري اذا اكره على
حق واما ان كان ظلما فلا يحنث والحق ابن القاسم ايضا بهذا اذا اجتمعا تحت ظل جدار
او شجرة واذا كان اليمين بقصد فيه او لسوء عشرته قال ابن حبيب اذا كانت نيته
ذلك ولم تكن له نية فانه يحنث بوقوفه معه في الصحراء وفي العتبية وبعضه في
الموازية في امراة باتت وجماعة عندها ليالي فحلفت بالحرية ان لا تبت معك تحت سقف
حتى تبيتي معي مثل ما بت معها واختلف فيها على ثلاثة اقوال فقال مالك ان بيتها معها
في غير سقف ويرجع الاخر حتى تفرغ تلك الليالي وظاهر هذا انه له ان يصيبها
قال ابن المواز لا يعجبني هذا ولا يقربها ولا نقربه الا ان تكون لها نية وقال اصبغ لا يحنث
ان باتت معها ولم يمسها وان مسها حنث **قوله** ولو دخل المحلوف عليه الى اخره ⁂
هذه المسئلة في المدونة وذكر فيها قول ابن القاسم بعد قول مالك هذا فقال لا يحنث

فينبغي

في كتاب

في الموضع

الا ان ينوي الا يجتمع معه في بيت فيحنث ولم يذكر المولف قول ابن القاسم هنا والحنه اختصر
المسئلة من كلام ابن بشير لان ابن بشير لم يتعرض له ايضا لانه اعرض من المولف لا ركنا
به مولفا على المدونة قال الناظر فيه لابد من نظره في المدونة فيعلم منها كلام ابن القاسم
قال ابن المواز وقيل لاشهب عليه الا ان يقيم معه بعد دخوله عليه ورأى بعض الشيوخ
ان الاستثناء وفاق لابن القاسم وان استدامة الجلوس معه كابتداء الدخول
واحتج على صحة قوله بما في المدونة فيمن حلف لا ياذن لامرأته في الخروج فخرجت بغير
اذنه ولم يعلم فان علم وتركها حنث والكرد لم غيره بقول ابن المواز اذا دخل على
المحلوف كرها ثم قرر بعد ذلك على الخروج فلم يخرج فانه يحنث وفيه نظر فتاملها مع
ما تقدم عند كلام المولف والتمادي على الفعل كابتدائه **قوله** ولو دخل عليه ميتا فقولان
القول بانه يحنث نزلها بملكه في رواية اشهب وقاله ايضا عبد الملك وعدم الحنث
لسحنون وهو اقرب لانه غالب قصد الناس وانما المراد من هذه الالفاظ عرفا
بانقضاء الحياة **قوله** ولو قال لا ادخل عليه بيتا بملكه فدخل عليه ميتا
فالرواية حنث وهو مشكل وهذا الفرع مرتب على القول الاول في المسئلة التي قبلها
ووجه الاشكال ان الملك ينقطع بالموت فالذي دخله ليس بمملوك للمحلوف
عليه فلا يقع به حنث **واحتج** بانه كان يملكه ويحوز عليه انه يملكه
لان الدال على المعتبر دال على المطلق وهو ضعيف لانه منقوض بما لو باعه ثم دخل
عليه وهو حي والثاني ان بقاحقه فيه بعد الموت وان لم يكن ملكا فهو يجري مجرى
الملك والحق الذي له فيه هو الا يخرج منه حتى يتم غسله وتكفينه وتحنيطه وهذا
لا باس به والبه اشار في الرواية بقوله فدخل عليه وهو يجهز ولا سيما على المذهب
ان الحالف يحنث بالاقل وقد تبع المولف ابن بشير في نقل هذا الفرع ونقله ابن
يونس بلفظ يوجد فيه قوة الاشكال المتقدم **ونصه** قال اصبغ وان حلف لا
ادخل عليه بيت فلان ما عاش وقال حتى يموت فدخل بيته وهو ميت قبل ان يدفن
حنث فانت ترا كيف جعل متعلق اليمين اعاصو الحياة وجعل الموت غاية ولم
يتعرض لملك بوجه فوجه الا يحنث اذا دخل عليه ميتا والله اعلم **ومن** هذا المعنى
اذا حلف الا ياكل من طعام رجل فمات فاكل الحالف منه قبل القسمة فحنثه ابن
القاسم في العتبية اذا كان عليه دين او اوصى بوصية قال في المجموعة وان لم
يكن الدين محيطا وقال اشهب لا يحنث بوكلم وهو اختيار ابن رشد **و**هذا اذا لم
تكن له نية فان كانت له نية في شيء فتلك هنه **قوله** ومن حلف ليتزوج جاز او
ليتسرى الى اخره ⁖ لا يخفى من المولف رحمه الله تعالى الاطلاق في هذه
مسئلة التحرير اذ لا يتاتا القول بالحنث الا على تقدير ان يضرب اجل للتزوج
والاخذ

الاخذ به انه لا يبرأ بالنكاح الفاسد فمن ذا الذي يمنعه من ان يتزوج اخرى ويبرا
والمجنس ذكرها بضرب الاجل كما اذا حلف ليقضي وجل الى اجل كذا وبهذا التشبيه مسئلة
الملان ببيع الامة وهما مسئلتا كتاب الايمان بالطلاق من المدونة وعلى الصورة
التي ذكرناها نقلها في المدونة وقاس الاولى منهما على الثانية **واما** قول المولف
فالمنصوص الحنث فمعناه اذا كان هذا النكاح مما يفسخ قبل الدخول وبعده واما
ان كان مما يفسخ قبل الدخول خاصة فلم يعثر على هذا الحالف الا وقد تزوج بصداق
مجهول مثلا ودخل فلا يفسخ ويبرى والقول المقابل للمنصوص في مسئلة الحالف على
التزويج ما خرجه اللخمي وغيره انه يبرا بالنكاح الفاسد الذي يفسخ بعد الدخول
اذا لم يعثر حتى دخل وخرج ولم يبين مستقرا احدهما من الخلاف في الايمان هل
تحمل على مقتضى اللفظ او على مقتضى المعاني التي يقصدها اهل العرف فالمنصوص
في هذه المسئلة جرى على مراعاة الالفاظ ويجري على النظر الى المعاني عدم الحنث
لان القصد من هذه اليمين اساءة المراة ونكايتها بالتزويج عليها وهذا المعنى
حاصل في النكاح الفاسد والصحيح على حد سوا هكذا قيل وفيه نظر لانه لما تبين
فساد نكاح الثانية واجبر الزوج على فراقها حصل له من الانكسار والغرامة عادة
ما يوجب تشفي الاولى به وربما زاد على تلك الاساءة المتقدمة الا ان يقال انما
حصل من الانكسار للزوج مناخر عن اساءته لها التي كانت على وفق يمينه
وذلك يكفي في بره في يمينه **والموضع** الثاني الذي خرج منه الخلاف هو ما
تقدم قبل هذا فيمن حلف ليطأن زوجته فوجدها حائضا ووطيها هل يبرا بذلك ام لا
وقد ذكر المولف وغيره فيه قولين **و**الجامع بينه في المسئلتين معا حلف على تحصيل
فعل فاما ان يريد بالمعنى عنه شرعا فيهما او لا يبرا فيهما ولكن ان يفرق
بان يمينه في المسئلة السابقة كانت على وطى امراة معينة وقد علم الحالف
لها حالين احدهما يجوز وطيها عليها والاخرى لا يجوز فلما احتمل بيمينه دل على
انه اراد وطيها على اي حال كانت واما هذه المسئلة فحلفه انما كان على تزويج
امراة غير معينة فيحمل يمينه على النكاح الشرعي وهو النكاح الصحيح فلا يبرا
الا به **و**اما مسئلة بيع الامة فظاهر كلام سحنون انه يبرا بذلك البيع واشار
اليه اخر كلامه من مسئلة حما امات اليتيم وفيه بحث هذا ما يتعلق بلفظ المسئلة
على حسب ما نقله المولف **واما** النظر فيها من حيث هي فقد تقدم الكلام بما
قاله المتاخرون وهو انه ان تزوج بحرة من منها بحمعتادة تزويجا صحيحا وبنا بها
بنا صحيحا فلا خلاف انه يبرا من يمينه فان خرج فيه شيء من هذه القيود دخل الخلاف
في المسئلة وان تزوج امة فهل يبرا بذلك ام لا اما ان كان تساوره كالعقد يحلف بما

ذكر ثم تزوج امة فلا اشكال في انه يبر ا بذلك واما ان لم تكن من نسائه فلا
يبر ا بذلك الا اذا لم يكن واجد الطول او قد خشي العنت فيجري ذلك على ما اذا تزوج
دنية تشبه نسائه واما ان كان واجد الطول ولم يخش العنت فظاهر المدونة انه
يبر بذلك **وقد** سال سحنون عن ذلك ابن القاسم في المدونة وقال اخر ما
فارقته عليه ملك ان نكاح الامة على الحرة جائز والخيار للحرة وان تقيم معها
او تفارق بطلقة **واما** على المشهور ان نكاح الامة لا يجوز الا بشرطين فينبغي ان
يجري على ما اذا نكح نكاحا فاسدا وقد تقدم وان تزوج عليها حرة ولكنها
ليست من اكفائه او لا تشاكله قال مطرف لا يبرا قال ابن المواز وسئل عن ذلك
ابن القاسم فقال يبرا ورجح بعضا تشبه قول ابن القاسم بوجهين الاول ان المقصود
من هذه اليمين نكاية امراته الاولى وذلك حاصل بالوضيعة والشريفة الثاني
ان عادة الناس قد تمثل هذا جارية بنكاح الوضيعة فمقتضى اليمين قد حصل لعموما
فوجب ان يبري بذلك وهذا الوجه لا باس به وعمومه في الوضيعة فيه نظر **واما** ان تزوج
على ما تقدم من الشروط الا انه لم يدخل بها وطلقها فقال اصبغ وابن القاسم لا يبري
وقال اشهب يبرا بذلك وكانه راى النكاح حقيقة في العقد وهذا احتمال لغة
وشرعا وعلى خلاف مقتضى العرف الذي يبنى الايمان واذا فرعنا على الاول فنص
ابن القاسم انه لا يبرا بالوطء في الحيض قال ولكن بعقد صحيح ومسيس صحيح ولا
يبعد اجراء الخلاف في ذلك ولا سيما والمقصود نكايتها وهو حاصل بالوطء فاسدا
كان وصحيحا هذا كله ان كان حلفه على ان يطأ واما ان حلفه على ان لا يتزوج فانه
يحنث بالعقد وحده **ومن فروع** هذه المسالة ما في المجموعة وكتاب ابن سحنون
فيمن له امراتان فحلف لاحداهما ليتزوجن عليها ثم طلق ضرتها
ثم تزوج عليها هل يبرا بذلك ام لا فقال ابن القاسم ان كان الطلاق بائنا او
طلاق خلع بر بالمراجعة ويبر بالبائن اما الثلاث او ما يكون قبل البنا او
ما قصر عن الثلاث بعد الدخول ولكنها خرجت من العدة وقال ابن القاسم لا
ان يجد انما حالفها على ان يبر في يمينه بذلك وعملا عليه فلا يبرا وقال ابن الماجشون
وغيره لا يبرا بشيء مما ذكر حتى يتزوج غير التي كانت تحته في يوم حلفه وقال
سحنون ان راجعها بعد الطلاق الثلاث فانه يبر به وان كان من طلاق الخلع
فلا يبرا قال لانها ترجع في الاول على ملك جديد فاشبهت الاجنبية وفي الثاني
انما ترجع على بقية الملك الاول وانظر على هذا لو راجع امراة اخرى كان قد طلقها
قبل نكاح المحلوف لها بسبب اليمين **واحتج** ابن القاسم على صحة قوله بان
المراجعة من الطلاق البائن تسمى تزويجا بدليل انه لو حلف لاخرى امراته انه لا
قبلها ان تزوج

ان تزوج عليها ثم طلق ضرتها طلاقا بائنا ثم راجعها فانه يحنث بهذه الرجعة واحتج
ابن الماجشون بان قصد هذا الحالف ان يغيظ المحلوف لها بامراة غير ما هي عليه
لان غيظها حاصل قبل اليمين قال ولا حجة لابن القاسم في المسالة التي استدل بها لانا
نحنث الحالف بما لا يبر به وقول ابن الماجشون في هذه المسالة ظاهر جدا **هذا** اخر ما
مرده المولف ليستانس الطالب بالمنصوص فيها وليستحضر فيها ما تقدم من الاصول التي
ذكرها المولف وذلك كاف بحسب مقصوده ولو قصد الى جميع الفروع المنقولة هنا لخرج
عن معنى التلخيص ومن اراد الاستيعاب في هذا وامثاله فعليه بنوادر ابن ابي زيد
على انه قد احتوى كتاب النذور من المدونة وكتاب العتق منها وكتاب الايمان بالطلاق
على جملة صالحة يطلع بها الحاذق على ما وراءها والله اعلم ق قوله
ونذر الطاعة الواجب. ش تقدم معنى النذر لغة واصطلاح في
الفقهاء التزام الطاعة ومعنى قول المولف وان كره **اي** ان نذر الطاعة على قسمين مكروه
وغير مكروه فغير المكروه بين اللزوم وكذلك المكروه وان من قوله وان كره هي ان التي
بمعنى لو **اي** ان النذر يلزم الوفاء به ولو كره الوفاء على بعضه امر الا انه مكروه
وكذلك من قوله على وجه اللجاج والغضب **اي** انه يلزم وان كان على هذا الحال ومن
الناس من فسر كلام المولف على معنى التاكيد فجعل النذر كله مكروها وسواء كان
معلقا او غير معلق ونسب هذا لبعض الشيوخ والصحيح في معنى كلام المولف هو الوجه
الاول والذي تقتضيه نصوص المذهب انه يكره من النذر نوعان احدهما المعلق
والثاني ما يتكرر ولا يكره ما عداهما اما الاول فقد نص عليه غير واحد الا ان في
العتبية نفي علم جوازه **والدليل** على انه مكروه ما في الصحيح من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال النذر لا يقرب من ابن ادم شيئا لم يكن
الله قدره ولكن النذر يوافق القدر فيخرج بذلك من البخيل ما لم يكن البخيل يخرج
وفي الصحيح من حديث ابن عمر رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن
النذر وقال انه لا ياتي بخير وقال انما يستخرج به من البخيل **واما النوع الثاني**
فنص عليه في كتاب الصيام من المدونة ونص عليه ايضا غير واحد **ووجه الكراهة** انما
هو من حيث ان زمانه يتتابع الفعل المنذور وقد ياتي على حال الكسل من النادر
فيفعله وهو كاره في فعله فيكون الى العقوبة عليه اقرب منه الى التوبة وهذا
خلاف ما لا يتكرر كما اذا قال لله علي ان اتصدق بهذا الثوب وان اصوم غدا او
ان اصلي ركعتين فانه لا يتناوله ما تقدم من الحديث ولو يحصل فيه المعنى الحاصل في
القسم الذي قبله بل هذا هو الموعد على الوفا بالنذر به والاباحة ما قبله لولا
ما قدمناه قال الله يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا **واما** اللزوم

الوفا بنذر الطاعة فلورود الامر بالوفا به والحذر من تركه اما الاول فلقوله
صلى الله عليه وسلم من نذر ان يطع الله فليطعه واما الثاني فلقوله تعالى ومنهم من
عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الاية وقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون
قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم ياتي اقوام يشهدون ولا يستشهدون
وينذرون ولا يوفون وعن ابن القاسم في العتبية فيمن نذر عتق عبده ينبغي له
الوفا به قال وما ذلك بلازم له كما يلزمه في الحنث وهو ضعيف لمخالفته ظواهر
الادلة على الوفا بالنذر **والمعروف** انه لا يقضى بذلك عليه ولا سيما في الاخر
سيان ثم قال الباجي انه لا خلاف في اباحته ومعنى قول المولف وان كان على وجه
اللجاج والغضب اي يلزم الوفا بنذر الطاعة ولو وقع من الناذر في حال اللجاج
والغضب ولم يذكر المولف في ذلك خلافا **وقال** ابن بشير عن الشيوخ انهم وقفوا
على قوله لا من ابن القاسم ما كان من هذا القبيل على سبيل اللجاج تكفي فيه كفارة وهذا
احد قولي الشافعي **قال** وما كان من الاشياخ من يميل الى هذا المذهب
ويعدونه من نذر المعصية فلا يلزم الوفا به **قلت** يحتمل ان يريد ابن بشير
بقوله المباشر اليها هو ما قال ابن عبد البر ان بعض الثقات رووا عن ابن
القاسم انه افتى ابنه عبد الصمد وكان حلف بالمشي الى مكة فحنث بكفارة يمين
وقال اني افتيتك بقول الليث فان عدت لم افتك الا بقول مالك **واما** ما
حكاه ابن بشير عن بعض الشيوخ فظاهره انهم اسقطوا ما نذره وكفارة اليمين
فان كان مراده هذا فهو قول خارج المذهب **فصل** في المذهب ثلاثة اقوال في
نذر اللجاج والعمومات على وجوب الوفا بالنذر تقتضي لزوم هذا النوع لكن
ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من نذر ان يطع الله فليطعه ومن نذر ان يعصي الله
فلا يعصيه تجاذبه الموجبون والمسقطون فالموجبون قالوا هذا النوع طاعة
فيلزم الوفا بها والمسقطون منعوا الوفا بها لكونها طاعة الا مع قصد البر
واما ما كان على اللجاج فهو الى المعصية اقرب لانه اخراج للطاعة عن بابها
ثم ينظر بعد ذلك هل يلزمه كفارة ام لا على ما نقلوه الان في نذر المعصية **واما**
قول المولف دون المباح وغيره ❦ فمعناه ان نذر المباح غير لازم وكذلك غير
المباح اذا لم يكن طاعة وهو ظاهر لانه اذا لم يلزم الوفا بنذر المباح فاحرى الا
يلزم نذر المكروه والحرام وقد خيروا [illegible] ناذر المباح بين الوفا به
وبين كفارة اليمين والزم ابو حنيفة ناذر المعصية كفارة لما جاء من حديث
عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية وكفارته كفارة [قال]
يمين وتكلم ثبت في هذا الحديث وضعفه كلام وسياتي بعد هذا قول مالك في وجوب

كفارة

كفارة يمين على من نذر ذلك ولزومه **قوله** وما لا مخرج له الخ ❦ مراده
بما لا مخرج له ما لا يبين مخرجه وهو الذي يسميه اهل المذهب بالنذر المبهم ومعناه
اذا لم يقيد ايضا بنية فلو نوى شيئا من الطاعة لزمه ذلك المنوي وحده فان لم تكن
له نية فقال مالك عليه كفارة يمين قال ابن عبد البر وبه قال اكثر العلماء [وعن] الشافعي
انه لا ينعقد وعنه ايضا انه يجب فيه اقل ما يطلق عليه الاسم وعن ابن عباس انه
يجب اغلظ الايمان قال فان لم يجد فالتي تليها فان لم تجد فالتي تليها اي الرقبة ثم
الكسوة ثم الاطعام ومثله عن ابن عباس وعن جابر صيام يوم او صلاة ركعتين **ووجه**
الاول قوله صلى الله عليه وسلم كفارة النذر كفارة يمين وروي من نذر ولم يسمه
فعليه كفارة يمين والمذهب كما قال المولف ان النذر المبهم يلحق باليمين بالله في
اللغو والاستثنا بمشيئة الله تعالى كما يلحق بها في الكفارة وفيه نظر لان وجوب
الكفارة فيه لا يلزم منه اخراجه عن باب الالتزام الى باب الايمان **والحاصل**
ان المساواة بين الشيئين والاشتراك في حكم لا يلزم منه المساواة بينهما في سائر
الاحكام الا اذا كانت المساواة بينهما حاصلة في موجب تلك الاحكام بل يرد
النذر المبهم الى سائر ابواب الالتزام اولا فتحقق المشابهة بينهما **واعلم**
انه لا فرق عندهم في هذا بين ان يقول لله علي نذر كذا او معرفا وكذلك لو ضم اليه
لفظا آخر يقتضي التاكيد الا انه لم يفسر مخرجه مثل ما لابن القاسم في العتبية
وقريب منه في كتاب ابن المواز في القائل علي نذر لا كفارة له الا الوفا به فعليه
كفارة يمين وكذلك اذا اخرج بعض انواع القرب وابقى اللفظ مجملا نص على ذلك
في كتاب ابن المواز في القائل علي نذر لا يجزيه صيام ولا صدقة قال فعليه كفارة يمين
واما قول المولف ويلزم لو قال علي نذر ان لم اعتق رقبة خير بينهما ❦ فمعناه
والله اعلم ان النذر المبهم لما ساوى اليمين بالله تعالى في لزوم الكفارة المخصوصة يكون
الحكم اذا علق النذر على عدم العتق هو ان يخير بين كفارة يمين تحصل منه للحنث
كما تقرر في غير هذا الموضع وبين ان يعتق الرقبة فتسقط عنه الكفارة **واعلم**
ان هذا التخيير صحيح ولكن ليس سببه ما اشار اليه المولف بل سببه كون الشيء [علق]
عليه النذر ماذونا فيه ولذلك يدور التخيير مع الاذن وجودا وعدما الا ترى انه لو قال
علي نذر ان دخلت الدار او ان لم ادخلها وما اشبه ذلك فانه يخير بين فعل ما تعلق
به عليه التعليق وبين كفارة اليمين ولو قال علي نذر ان لم اقتل فلانا او ان لم
اشرب الخمر منع من القتل والشرب ولم يحصل التخيير ولو اجترى ففعل المعصية [تكفر]
لزمه عند اهل المذهب ان يكفر كفارة اليمين بالله ومما يبين ذلك وجود هذا التخيير
في النذر المعين اذا اخذ على امر ماذون فيه كما لو قال علي صدقة دينار ان لم

اعتق رقبة او على صوم يوم ان لم اكلم فلانا او على صلاة ركعتين ان لم ادخل الدار فانه
مخير في الاول بين التصدق بالثلث او بين عتق الرقبة وكذلك الامر في الثاني والثالث
قوله ومن نذر المشي الى مكة الى اخره ٠ معناه ان نذر المشي الى مكة وما ذكر
معطوفا عليه يلزمه ذلك سواء كان ذلك معلقا او غير معلق وقد تقدم ما حكيناه
عن ابن القاسم انه افتى ابنه وبالجملة ان هذه المسألة صورة من صور النذر وفيها
الخلاف المذكور في المذهب وخارج المذهب في نذر اللجاج وغيره ثم قال بعضهم ان هذا
الكلام في حقيقته لا يقتضي وجوب شيء البتة لان مجرد الوصول الى مكة ليس بقربة وانما
القربة ما يفعل في ذلك الموضع من حج او عمرة قال وقيل انما يلزمه لان هذا الكلام
مستعمل عرفا في المشي الى احد النسكين وقيل بل لان الدخول الى مكة لا يجوز الا
بالاحرام واما خصوص المشي فالزمه اهل المذهب لا لانه عندهم قربة كالمشي الى
المساجد والى الغيرين وقد اختلف العلماء هل المشي الى الحج افضل من الركوب
او العكس والمنقول عن المذهب ذلك ان الركوب افضل وو جماعة عورضت هذه المسألة
واجابوا بان التراع المرجوح لا يسقط لوجود ما هو ارجح عليه كما لو نذر الحاج هو
بيوم عرفة وفي النفس منه شيء ولفظة او في كلام المؤلف للتخيير ومعناه ان نذر
المشي يجعل مشيه ان شاء في حج او عمرة ان لم تكن له نية في احدهما حين النذر وهو
الذي نص عليه في المدونة وغيرها وراى بعض الشيوخ ان التخيير انما يجب في حق
من هو ساكن بالمدينة وما قرب من مكة وهم الذين جرت عادتهم ان يأتوا لكل واحد
من النسكين واما من بعد من مكة كاهل المغرب فاكثرهم لا يعرف العمرة فلا
عادة لهم بها حين النذر ومن يعرفها منهم لا يقصدوا اليها بسفره وانما يأتيا في سبب
الحج ونص غيره من الشيوخ ممن يرى التخيير كما اشار اليه المؤلف على انه انما
يخير اذا لم يكن صرورة واما ان كان صرورة فيجعل مشيه في عمرة ثم يحج قبل ان يرجع
الى بلده ولا يجعله في حجة لما يلزم عليه من تقديم حجة النذر على حجة الفريضة
واشار الى انه يرى وجوب الحج على الفور **واما قول** المؤلف ولا يلزم نذر
الحفا فمعناه اذا قال في هذه المسألة لله علي ان امشي الى مكة حافيا ولم يرد
في الحفا قربة لما جاء في بعض طرق الحديث ولم ينفصل المؤلف من
هذه المسألة لاستحباب الهدي ونص عليه في المدونة وفي المدونة ايضا بعد هذه المسألة
من التذييل اذا احمل فلانا الى بيت الله ان اراد تعب نفسه وحمله على عنقه فليحج
ماشيا ويهدي واختلف الشيوخ هل عليه الهدي وجوبا او على الاستحباب كما هو في
مسألة الحفا او على ظاهره من الوجوب ويتخرج منها خلاف في مسألة الحلف ومسألة
الهدي خلاف فيهما ومثل هذا ما ذكره ايضا في المدونة في التعاليل ما احمل هذا العمرة

او غيره الى مكة ٠ قال فليحج ماشيا غير حامل شيئا ويهدي ومن الحفيفة
لابن القاسم في الحالف بالمشي الى بيت الله ليمشي دراعا ويحج دراعا قال يمشي ولا هدي
عليه في الحفا ولا يحج ايضا اذ اسقط لانه لا قربة فيه واما ان كان قوته ولحمه لا يمكن
اتيان النقاد ربه عادة كما فرض في المدونة فيمشي كثير من نذر اتيان مكة ما لا يبلغه عمره
قال فيها المشي ما قدر من الزمان ويتقرب الى الله تعالى بما قدر عليه من خير
قاله الليث وظاهر كلامه كما فهم غير واحد انه ياتي بما يستطيع من الاعمال
الصالحة غير مختص بالهدي وقال بعضهم لم يرد بهذا الخير الهدي قال وهذا اصله في
هذا الباب وكانه يشير الى مسألة الحلف وما ذكرنا معها **قوله** وفيما ان الرجل والمراة
فيما سوا الى اخره ٠ مثل ما في المدونة منصوص عليه لمالك في العتبية وهو ظاهر
فيها لابن القاسم ونص ما وقع لمالك فيها من ذلك على ما في النوادر **قال الشيخ**
سالت مالكا في سوداء حلفت بالمشي الى مكة ان ابنها لم يعطها دراهم ولا دفعها
ثم ذكرت انما فعلت قال فلتمش فان لم تقدر على المشي فلتركب ولتهد وليس عليك
عجلة حتى تجري وتقوى فسئل في جامع الحديث فبكت وارتعدت وقالت والله ما
استطيع يا ابا عبد الله فصغر مالك فيها النظر وصوبه وما رأيناه فعل ذلك
في امرأة غيرها ثم قال اذهبي ولا شيء عليك ثم قال خافت مقام ربها قال
في الكتاب بين ما ضرها سوادها ان دخلت الجنة وثم من هو اسنا منها لا اخاف
ما خافت هذه والذي استدرك ما في المدونة واشار اليه المؤلف هو ابو القاسم
بن الكاتب وتبعه بعضهم على ذلك وتقريره وذلك ان المشي اذا حرم عليها او كره
في حجة الفريضة التي هي احد اركان الاسلام مع تأكيدها لانه يحصل بسببه من
المشي والتكشير ما يخشى معه الفتنة فلان يمنع منه في حجة النذر مع ضعفها
واختلاف الناس احرى واولى وما اخذه المؤلف من التقرير من محل سقوط
المشي لا يكفي حتى يضم اليه قيد المنع اذ لا يلزم من سقوط المشي في غير النذر
سقوطه في النذر والذي حكاه عنه المؤلف الفرق بين من مشيها عورة وغيرها
هو ابو القاسم بن محرز وهو قريب من قول ابن المواز اذا كانت المراة شابة وكان
مشي مثلها عورة وكشفت عليها رأيت ان تمشي الا ميلا مستترة عن الناس ثم تركب
وتهدي وان لم تكن كذلك وقدرت على مشي الطريق كلها لم ار ان تجزت وكانت ان عادت
وبت جميع المشي عادت **وخرج** مسلم عن عقبة بن عامر رضي الله عنه
قال نذرت اختي ان تمشي الى بيت الله حافية فامرتني ان استفتي لها رسول الله صلى
الله عليه وسلم فاستفتيته فقال لتمش ولتركب فاخذ منه وجوب المشي على المراة
اذا نذرته ومن لحن ذلك زعم ان امرها بالركوب انما كان لانها لا تطيق مشي

جميع الطريق وذكر عبد الحق ان الطحاوي اخرج هذا الحديث وعن عقبة انها انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره ان اخته نذرت ان تمشي الى الكعبة ناشرة شعرها فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مرها ان تركب وتلتثم وتهدي هديا فعلم بمجموع هذا الطريق من اسقط عنها المشي مطلقا الا ان للاعلال دخولا في الطريق زيادة المشي ولا يجوز اطراحها فيجب حملها على ما تقدم ويتقوى ذلك بما رواه ابو داود من حديث ابن عباس رضي الله عنه ان اخت عقبة نذرت ان تحج ماشية وانها لا تطيق ذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يصنع بشقا اختك شيئا فلتحج راكبة ولتكفر عن يمينها فذكر انها لا تطيق ذلك لكنه في لفظ السائل والكلام على هذه الاحاديث يستدعي زيادة تحقيق ولا يحتملها هذا الموضع وقد نبهناك على اخر هذه الاقوال هنا **قوله** فلو قال على الركوب الى اخره **مه** هذه مسئلة المدونة وذكر فيها مع هذه الالفاظ لفظ الانطلاق وربما وقع عوضا من لفظ المضي وعلى نحو ما نقل المؤلف نقل المسئلة غير واحد ونقلها اخرون على ان ابن القاسم اختلف في هذه الالفاظ كلها ونقل اخرون ان قول اشهب انما اختلف فيها ولابن القاسم في المدونة فيمن قال انا اضرب بمالي حطيم الكعبة انه يحج او يعتمر وهو دليل على صحة قول من راى انه اختلف قوله في جميعها والاقرب ان ذكر الناذر لفظ مكة قرينة انه اراد بذلك ما اراده من قال على المشي الى مكة حاجا او معتمرا ولم يختلف ابن القاسم واشهب انه اذا نوى بهذه الالفاظ حجا او عمرة انه يلزمه ما نواه وحيث الزمناه الركوب الى مكة عند من ذلك فنص اشهب على انه لا يجزيه المشي فقيل لانه لا يخفف عن نفسه مؤنتها وجهاتها في ماله وقال بعض الشيوخ يجزيه المشي اذا كان مقصوده بذلك الوصول الى مكة وهو صحيح لا خلاف فيه ان اشهب ورأى جماعة من الشيوخ ان معنى قول اشهب لا يجزيه المشي عن الركوب اي لا يفعل ذلك ابتداء الا انه ان وقع ذلك لم تلزمه الاعادة ثم اختلف هؤلاء ان وقع ذلك فقال بعضهم يخرج قدر ما ينفقه في ركوبه فيجعله هديا وقال اخرون بل يقع ذلك استغفارا لمن ينفقه في الحج بحيث ما كان ينفقه فيه **قوله** ويلزمه من حيث نوى الى اخره **مه** هذا هو الكلام على مبدا ذهاب الناذر الى مكة وهو اما الا يكون نذره معلقا على شيء او يكون معلقا وعلى التقديرين اما ان يكون له نية او لا تكون له نية فان كانت صارت اليها في القسمين معا والاخلاف فيه وان لم تكن له نية في القسم الاول من حيث نذر والاخلاف فيه ولم يتكلم عليه المؤلف وانما تكلم على الثاني وهو اذا كان نذره معلقا على شيء وذكر فيه ثلاثة اقوال الاول منها وهو المنصوص في المدونة وغيرها انه يمشي من حيث حلف والثاني منسوب للشيخ ابي اسحاق التونسي والثالث ذكره بعضهم تخريجا من احد القولين في القابلة لكن غير اصلحه من الصقالية حران كلمت فلانا ثم

يمشي

(في الهامش: قول — برى)

يمشي بعد يمينه وقبل ان يكلمه صقالية فيكلمه فقال في المدونة يحنث عليه لان يمينه على بر وكل ما لزم من هذا النوع اذا كانت اليمين على بر لزم اذا كانت اليمين على حنث وهذا التخريج قد يظهر ببادي الراي اعني ان تخريج قول في مسئلة المشي الى مكة من مسئلة الصقالية الا انه يمكن ان يقال ان التشديد في مسائل التعليق مناسب لقاصد الحالفين لانهم لا يريدون بايمانهم الا الحث على الفعل وتارة الامتناع من الترك ولزوم ما ملكه من الصقالية بعد يمينه وقبل حنثه من هذا المعنى لان ذلك اشق عليه مما لو لم يلزمه الا ما كان على ملكه حين اليمين الحلف خاصة **واما مسئلة** المشي فمشيه من موضع الحلف لانه قد يكون موضع الحنث يقرب الى مكة من موضع الحلف والحنث ان يقال انه يلزمه المشي من ابعد الموضعين موضع الحنث او موضع الحلف لان هذا اقول احوط وقيل والحنث انما هو على تقدير القول باعتبار موضع الحنث خاصة والظاهر هو القول الاول لان الاصل ان الانسان لا يدخل نفسه الا فيما يعلم حاله كيف هو وذلك هو موضع الحلف لان موضع الحنث مجهول للحالف حين حلفه ولو يعين الحالف حين من اي مكان يذهب الى مكة ان حنث لقال من مكان هذا او لم يخطر بباله الا ذلك ثم اذا فرعنا على هذا وانه يمشي من حيث حلف فان حنث في غير موضع الحلف فان كان موضع الحلف اقرب فالحكم ظاهر وان كان موضع الحلف ابعد فاضطربوا في ذلك فقيل يرجع الى موضع الحلف ولمعنى معه المشي الى مكة وهذا هو الاصل وتفريعا كان على هذا القول ما بين موضعي الحلف والحنث قريبا او بعيدا وقال اصبغ ان كان ما بينهما قريبا البعير عليه مشقة رجع والا مشى من موضع الحنث واهدى قال وهذا ان كان يقدر على ان يمشي ويرجع وان كان لا يقدر على ذلك فلا معنى لرجوعه وليذهب الى مكة من الموضع الذي هو فيه وقال غير هذا انما هو استحسان وان كان نذر المشي الى مكة حين نذره بمكة فان كان في المسجد الحرام معها خرج الى الحل فاحرم بعمرة ومشى فيها حتى يطوف ويسعى وان لم يكن حين نذره بالمسجد فاختلف في ذلك مالك وابن القاسم فقال يمشي الى البيت في غير حج ولا عمرة ولا مشي عليه يعني لان النظر الى البيت احرى القرب وكلام الناذر بها ظاهر فلا يلزمه ذلك وقال ابن القاسم يخرج الى الحل فيحرم بعمرة ويفعل كما يفعل ناذر ذلك وهو بالمسجد لان الناس غالبا انما يستعملون هذا الكلام في هذا المعنى قال ابن المواز نعم بعد ذلك فان جهل فاحرم من مكة فليخرج الى الحل راكبا ويرجع على احرامه الى مكة ماشيا وهو صحيح **قوله** وفي جواز ركوب البحر الى اخره **مه** اذا كان الحالف بالمشي الى مكة حين الحلف في جزيرة ثم حنث ولكنه ان يذهب الى مكة على طريقين احدهما اقرب الى مكة فهل له ان يذهب في التي هي اقرب او لا اختلف في ذلك على قولين وهذا كالساحل في صقلية هل يلزمه ان يأتي مغربا ويمشي من موضعه

(في الهامش: رجل ... الحنث لا موضع ... مشيه من موضع — ملكه — عنبر)

الى مكة او لوا ان ذا بو الا سكندرية ثم يمشي والاول مذهب ابي عمران والثاني مذهب
ابي بكر بن عبد الرحمان وينبغي ان يتامل هذا فان ابا عمران وابا بكر لم يتكلما في
مسئلة كلية تنطبق على ما ذكرناه من مثال صقلية وغيره وانما سئلا عن جزيرة
وهي مثل صقلية وقال في اخر جوابه لان عادتهم في السير الى الحج انما هو من الاسكندرية
وظاهر هذا لولا العادة الجارية بذلك لم يكن الحالف ان ياتي بسوسة مثلا وما
قاربها ويمشي منها الى مكة فرجع جوابه الى جواب ابي بكر بن عبد الرحمن نعم ورجح
ابن يونس مذهب ابي عمران لان عادة الحالفين ان يعينوا افريقية حين يحلفون
فاذا عرفت هذا وفرعنا على انه انما يلزمه المشي من الاسكندرية مثلا فاراد ان
ينزل باخر بقعة ويمشي منها الى مكة على الشام والعراق لم يلزمه ذلك ولا ينبغي له
ولو اراد رجل ان يحلق في طريقه الى الحج لتكثر خطاه لما جاء من الثواب في
ذلك لكان **قوله** ولا يتعين موضع الى اخره ش يعني انه اذا اراد انشاء المشي الى مكة
ابتداء من حيث شاء من جهات البلاد من غير تعيين الا ان يكون للناس عادة في ذلك
فيجري عليها ثم ان كان من تلك البلدة طريقان ذهب في ايهما شاء الا ان يكون للناس
ايضا عادة او للحالف نية فيتعين ما نوى وما جرت العادة به **قوله** ومنتهاه
في العمرة الى اخره ش اي غاية مشي ناذر المشي في العمرة الى ان يتم سعيه ولا
يعتبر الحلق لانه ليس من اركان العمرة كما انه لم يعتبر في الحج الا طواف الافاضة
لانه اخر الاركان في حقه وشهرها بعد طواف القدوم ولم يعتبر المشي من طواف الا
فاضة الى منى للمبيت بها ورمي الجمار فيها لما قلناه في حلق المعتمر **واحتجاج**
المؤلف الى التنبيه على ان مشي الحاج في رجوعه الى منى غير مشي وما اظهر
منه في تنبيهه على ان المعتمر لا يشترط في حقه التمادي على المشي الى ان يحلق لان
المعتمر ان حلق عند المروة بائر السعي فلا يحتاج الى مشي البتة وان اخر الحلاق
عن ذلك المحل فليس للحلاق مكان لا يوقع الا فيه كرمي الجمار فتسيره اذا ابعد
سعيه انما هو في حوائجه وليس لاجل المناسك فلا يشترط فيه مشي ولا يفوّ
ركوبه الى ان يحلق كما لا يضر الحاج ركوبه في حوائجه **واما** قول المؤلف وفيها
منتهاه الجمار فمعناه انه يستمر المشي الى ان ينقضي رمي الجمار رسوا طاف
الافاضة يوم العيد او بعد ذلك وهذا القول حكاه ابن حبيب عن اصحاب مالك
والاول مذهب المدونة على ان فيها الفاظا اختلفت الروايات فيها اقتضا بعضها
ان مالكا اختلف قوله هل له الركوب في حوائجه ام لا والنظر في تلك الالفاظ
خاص بالنظر في المدونة **واما** قوله وفيها والنحمي وصول مكة فمعناه وحكى
اللخمي قول من قال ان المشي لا يلزمه الا الى ان يصل الى مكة ولا يلزمه اكثر ان يمشي الى

ان يمشي في طواف الافاضة ولا الى ما بعد ذلك وهذا القول مذكور خارج المذهب
والذي ذكره اللخمي في التبصرة انما هو انه رجح هذا القول بانه الاصل لانه موافق
لمقتضى لفظ الناذر وبان مالكا راعاه مرة فيمن ركب في المناهل وامر ان يرجع
ثانية فيرجع ويمشي فيما ما اسقط عنه هدي لمعرفة المشي خاصة
وراى ابن بشير ان هذا [illegible] من اللخمي تصويب لهذا القول وتبعه المؤلف على ذلك
وفيه تسامح في النقل لان التصويب في غالب كلام اللخمي انما يكون حيث يجزم بالصواب
بما ذهب اليه ويكاد يقطع بخطا مخالفه لا حيث يظهر له رجحان قوله خاصة **واما**
قول المؤلف بنا على انه لزم الى اخره فمعناه ان القول بوجوب المشي في الاركان او
جميع المناسك مبني على ان العادة في ناذر المشي الى مكة انه التزم احد النسكين
الحج او العمرة وهو مراد المؤلف بقوله احد الامرين فكانه نوى المشي الى مكة وفي النسك
الذي ياتي به اثر ذلك والقول بان المشي لا يجب في واحد من النسكين مبني على ان احد
النسكين ما لزمه من مقتضى اللفظ وانما لزم لان مكة لا يدخل الا باحرام فعلى القول
الاول يكون الحج والعمرة داخل في النذر فيلزم المشي فيه وعلى القول الثاني لا يكون
منذورا فلا يلزم المشي فيه فان قلت لا فرق بين ان يكون احد النسكين منذورا والمشي
فيه ام لا لان المشي منذور قلت لا نسلم بل المشي من النسك على الوجه الاول
منذور فيجب الوفا به وعلى الوجه الثاني انما وجب النسك لانه لازم للمنذور
وذلك الملزوم استلزم احد النسكين **واعلم** ان المعنى الذي جعله المؤلف سبب
الخلاف لا يعد الا في ثلاثة مخصوصة كما جرت عادة المؤلفين في اعطاء
اسباب الخلاف وانما هو سبب للقدر المشترك بين القولين الاولين وبين الثالث
وان كان المؤلف تابع في ذلك ابن بشير فقد فرع عنه لان ابن بشير لم يجعل ذلك الا بعد
ان فرغ من توجيه قول ابن حبيب وهذا انما على رأي عبد الملك بن الماجشون في ان
جمرة العقبة من الاركان واما الان كمال الحج بتمام الرمي فلذلك حسن منه ان يقول
بعد ذلك ما اتى به المؤلف من سبب الخلاف الا ان ما ادعاه ابن بشير من هذا من اجرا
قول ابن حبيب على مذهب ابن الماجشون غير صحيح لانك قد علمت ان جمرة العقبة
التي هي الواجبة عنده انما هي ما يرمى يوم العيد خاصة لا ما بعد ذلك وبقي من
كلام ابن بشير ما يجب التنبيه عليه تركناه خشية السامة قال في المدونة بأثر
هذه المسئلة وان ذكر في طريقه وهو ماش حاجة نسيها رجع اليها راكبا وذكرها
في اختصار المبسوط وقال فيها وحكى خفيف ولو اهدى **قوله** ولو ذكر
من الحرم موضعا الى اخره ش يعني ولو نذر المشي الى موضع من الحرم غير المواضع التي
تقدم ذكرها او العصر في قوله ومن نذر المشي الى مكة الى اخره ولذا كان الانسب

ذكر هذه المسئلة هناك ذكرها في هذا الموضع لانه اجراها على الاصل الذي اجرا عليه المسئلة
التي فوقها وفعل فيهما فعلا واحدا من حيث انه ذكر ثلاثة اقوال واجراها على اصل مختلف
فيه على قولين وانه فانه فرض المسئلة فيمن نسيها موضعا من الحرم والقول الثالث خارج
عن هذا الغرض لانه الزمه اذا اسماه عرفة وليست من الحرم والقول بعدم اللزوم في
هذه المسئلة هو لابن القاسم في المدونة والقول بلزومه في ذلك على الوجه الذي ذكر
لا اعرفه ولعله تبع في ذلك ابن بشير فانه ذكر هذا القول كما ذكره المؤلف والحنه قصر الى
قول اصبغ فتغير فيه لفظ النفرية الى لفظ الحرم قال اصبغ يلزمه بكل ما هو داخل في القرية
كالصفا والمروة والابطح والحجر والحجبة والحجون وابي قبيس و قعيقعان ولم يذكر لفظة
الحرم واما القول الثالث فمنقول عن اشهب ويقرب منه قول ابن حبيب يلزمه اذا سمى
ما هو داخل الحرم ولا يلزمه من خارجه الا عرفات **قوله** ولو نذر على المشي الى آخره ش
فان كانت له نية صير اليها على حسب ما تقدم وان لم تكن له نية فثلاثة وعليه على مذهب
المدونة لانه لا يصرف عليه انه نذر طاعة والزمه استصحابا للمشي الى مكة وكانه راى ان
تفسير الالتزام بغيرها زيادة الغرية اذ التزام مطلق المشي لا يتصور غالبا من عاقل
الفهم الا ان يكون في معرض الالغاز ولكن لا يحسن ذلك في مثل هذه الصورة لانها نذر مجرد عن
التعليق وانما يحسن في النذر والمعلق الذي يخرج مخرج اليمين ولم يجر المؤلف على غالب
عادته في ذكر مسائل المدونة منسوبة اليها لانه انما يذكرها كذلك اذا كانت محتملة
لقولين ذكرهما او ظاهرة في احدهما وما اشبهه من الفوائد واما اذا كانت نصا في
مدلولها كما هي في هذا الموضع فانه ينقل منها كما ينقل من غيرها **قوله** واذا لم
يقدر على المعتاد الى آخره ش صورة المسئلة ظاهرة والاجزاء في المدونة وعدمه في كتاب
ابن حبيب والظاهر الثاني لان عرف الناس في السير الى مكة توالي وعدمه قطعه الا
لضرورة كعدم الرفقة **وخرج** بعض الشيوخ جواز التفرقة ابتداء من الشهور
في نذر صوم ايام او شهور انه يجوز له تفرقة ذلك وهو ظاهر لولا وجود العادة
بما ذكرنا في السير وعدمه في مسئلة الصوم واعتبر فيه مقتضى اللفظ ولا اشعار
له بالتتابع وينظر الى الخلاف الذي ذكره المؤلف هنا الخلاف المذكور في باب قصر الصلاة
فيمن سافر وبينه ان يسير يوما وبعضها اربعة ايام هل يقصر في سيره ام لا
قوله فان كان معينا ففاته اثم وعليه قضاوه ش يعني فان كان العام الذي نذر
فيه الحج معينا فلم يخرج او خرج فاتاه من الطريق حتى فاته الحج في ذلك العام اثم
واستغنى عن بيان كونه منضمرا بقرينة قوله اثم لما علم ان الاثم لا يكون الا مع العمد
ودل كلامه بالالتزام ايضا على انه لو لم يتعمد ذلك وانما فاته لمرض ونحوه من الاعذار
لا قضا عليه ونسب المؤلف وجوب القضا الى المعروف وكلامه يقتضي ان هناك قولا

لبس بمعروف

على نحو ما

ليس بمعروف وقال ابن بشير اصل المذهب وجوب القضا وتابعه على ذلك ابن شاس
وكلاهما يقتضي الا نص فيهما ولكن اصل المذهب يقتضي ما ذكر فمن نذر صوم
بعينه فتركه وافطر متعمدا واختلف المذهب فيمن نذر صوم يوم بعينه فافطر فيه
قال ابن القاسم لا قضا عليه فيه الا ان ينوي قضاءه وقال ابن عبد الحكم بالعكس
وكذلك اضطرب المذهب اذا افطر ناسيا في صوم النذر المعين ويتخرج منه وجوب الخلاف
فيما قلنا ان كلام المؤلف يدل عليه من الالتزام **قوله** فان ركب لعجز الى آخره ش يعني ان
الوفا بنذر المشي لما كان واجبا لزمه ان يمشي الطريق على مقتضى نذره فان مشى الطريق
كله الا انه ركب البعض لعجز امتد ملاشي عليه اذ لا يمكن الانفكاك عادة فلو كلف
العود لذلك لكان تكليفا بالحرج لا سيما مع بعد الطريق وعليه دم جبرا لذلك
النقص ومقتضى ما قلنا من الحرج سقوطه فكان المؤلف [illegible] مستشنا وان اشعر
على الركوب ثم النظر بعد فيما ركب هل هو يسير او كثير بان الان وقد يقع في بعض
النسخ بأثر قوله استمر الى ان يخرج الى عرفة بالى التي هي احد حروف الجر الى ستمشي
على الركوب الى ان ينقضي حجه وليس بالبين لقوله في بيان حكمه فانه كالكثير الا
ثم انه قد يكون عجزه عن المشي على البعد من مكة فاذا استمر عجزه وركوبه الى ان قضى
المناسك كان ذلك من صور الكثير بعينه لا مشبها بالكثير والذي ينبغي ان يعتمد
ان لفظة الى المذكورة من تغير النسخ والظاهر احد حروف الاستثنا فيصير الكلام
هاكذا الا ان يخرج الى عرفة ويشهد المناسك والافاضة راكبا فانه كالكثير
فيتبين التشبيه المذكور لانه انما ركوبه من حين خروجه الى عرفة الى ان يطوف
الافاضة يسير في نفسه ولكنه الحقه في المدونة بالكثير قالوا لان هذه الافعال
هي المقصودة من النذر فصارت لذلك كثيرا **وبعد** ان كتبت هذا وجدت
اللفظة في بعض النسخ الصحيحة على ما اعتقدته من انها الا التي هي احد حروف
الاستثنا وعليها نص المسئلة **وقول** المؤلف وقالوا ما دون اليوم يسير لما اختلف
حكم الركوب باختلاف مقدار الركوب في الكثرة والقلة احتاج من اجل ذلك
الى ان يبين مقدار اليسير والكثير وتصور كلامه ظاهر غير ان الانقال في ذلك
مضطربة فمنهم من حد اليسير بالاميال واليوم واليومين حكاه بعضهم عن ابن
حبيب وحكى غيره عنه انه يرجع في ركوبه اقل من اليوم الى مكة وهذا مناقض
لما حكاه الاول وحكى عن الاول ان مجموع اليوم والليلة قليل وحكى بعضهم عن ابن المواز
ان اليومين قليل وهاذا كالذي قبله وحكى غيره عن ابن المواز انه يرجع الى مكة
في ركوبه اليوم والليلة وهذا ايضا مناقض للذي حكاه الاخر عن ابن المواز وقال بعض
الشيوخ ان اليوم والليلة قليل على ما في المدونة والعتبية مع قرب المكان وبعده

وعليه الهدي قال العدوي بن وهب لا هدي وان بعد محصر فانت ترى هذا الاختلاف كيف وقع بينهم والاصوب ما قال المولف انه الحق واليه اشار غير واحد **قوله** وان لم يطق نسيرا الى اخره ٥ ظاهر هذا انه يرجع ثانية سوا كان ركوبه في اول مراتب الكثرة او كان نصف الطريق او جلها او كان يمشي عقبة ويركب اخرى ... يقصر على جميع ذلك انه نسير بسير والمنصوص لملك فيمن كان يمشي عقبة ويركب اخرى انه يرجع فيمشي المشي كله واراد بعضهم ان يجعل فيه خلافا تمسكا منه باطلاقات المدونة وغيرها وفيه نظر وروى ابن الماجشون ومثله في كتاب ابن المواز في الذي يركب جل الطريق انه يرجع ثانية فيمشي الطريق كله وظاهر كلام المولف ان الخلاف موجود اذا تكثر موضع المخالف جدا وقال ابن رشد ما ظاهره اذا تعذر جدا كافريقية والاندلس انه لا يجب في عدم رجوعه وكذا اشار غيره قال ابن بشير لان رجوعه ثانية مرة في بقية اشد من رجوعه ثالثة من الموهبة يعني ورجوعه ثالثة ساقط بالاتفاق وجعلوا الخلاف الواقع في المذهب انما هو فيمن كان بعده كمصر وما اشبهها والقول بالرجوع في مثل هذا هو ظاهر المدونة ومنصوص في كتاب ابن المواز والقول بعدم الرجوع هو لابن مزين وذكره عن ملك واصبغ قال ابن مزين ان مشيا كثيرا اسال مالكا عن ذلك فاطرق ساعة ثم قال ابن موهبك قال بمصر قال بعيد فرا اجزا عنك مشيك واشار ابن حارث الى انه ظاهر الموطا والمفسرا مبل في هذا كله الى عدم الرجوع لاستيماع البعد **واما** قول المولف وان عجز ثانيا لم يرجع فهذا مما لا اعلم فيه خلافا وقد تقدم احتجاج ابن رشد بذلك على انه لا يرجع اولا مرة من المكان البعيد جدا واشار بعض الشيوخ الى انه لم يرجع ثانية لان رجوعه اولا بنية اولى كان محضا يلحق بمشي الذي في الادا فلو رجع ثانيا لكان رجوعه لتلفيق القضا والقضا يلحق به ولا يلحق في نفسه والمعتبر انما هو الاتفاق على عدم الرجوع ان حج **واعلم** انه يسقط الرجوع الحكم عن من يعلم من نفسه انه لا يطيق المشي فلا رجوعه لانه فرق بين عدم رجوعه وبين رجوعه على وجه لا يحصل به تلفيق ما ركبه ابتدا ومشيه واذا سقط الرجوع في حقه وجب عليه الهدي وهذا كله انما هو في حق من كان يظن من نفسه حين النذر انه يطيق ذلك واما من يظن من نفسه حين النذر انه لا يطيق ذلك اما لكبر او لضعف في جسمه وان كان شابا ونوى مع ذلك انه لا يمشي الا ما يطيقه فلا شي عليه لا رجوع ولا هدي وظاهر النقل انه ان كانت حالة على ما ذكرناه ولكنه لم ينو ما نقلنا فان الهدي عليه وفيه نظر **قوله** فان لم يكن مختارا في كونه كالعاجز فولان ٥ القول بانه كالعاجز هو لابن المواز على ما يقتضيه ظاهر كلامه والقول بانه ليس كالعاجز فلا يعذر بذلك

ويرجع

ويرجع فيبتدي المشي لابن حبيب واشار الى انه كمن فرق صيام التتابع مختارا الخلاف ما اذا كان ركوبه لعجز وزد بانه ان كان كالصيام فيلزم ان يبتدي العام القابل للقضا في حق العاجز كما يبتدي زمان الصحة في حق من قطع صيام التتابع لمرض ولا يعلم من يقول به **قوله** له جعل مشية الثاني الى اخره ٥ يعني ان نادر المشي اذا عجز ووجب عليه الرجوع لتلفيقه فاراد ان يجعل رجوعه في نسك مخالف للنسك الاول كما اذا كان الاول حجا واراد ان يجعل الثاني عمرة او بالعكس فاما ان يكون نذره اولا معينا في احد النسكين او مبهما فان كان معينا فسياتي وان كان مبهما فقال المولف له ذلك وهو مذهب ... وحكي عن سحنون ان ذلك له اذا كان مشيه الاول في عمرة لان الثاني افضل من الاول وليس له ذلك ان كان الاول حجا واراد جعل الثاني في عمرة لانه دون الاول في الفضل وهو بعيد لان الثاني انما وجب تكميلا لما نقص من مطلق النذر وقد كان له اولا ان ياتي بعمرة فكذلك يجوز له ان يجعل ذلك النذر بها **واذا** فرعنا على الاول فقال ابن الماجشون انما يكون له جعل الثاني في عمرة اذا كان ركوبه في الحج اولا وغير المناسك **و** اما ان كان في المناسك اعني عرفة ومنى وطواف الافاضة فلا يجعل المشي الثاني الا في حجة لانه لا يمكن ان يلحق المشي الا من مواضع الحج وهي معدومة في العمرة فصار تعيين الحج في هذه الصورة من باب ما لا يتوصل الى الواجب الا به وراى بعضهم ان هذا الذي قال عبد الملك جار على اصل ابن القاسم في مسئلة الفوات التي ذكرها المولف بعد هذه وغير جار على اصل ملك فتامله **قوله** اما لو فاته الحج الى اخره ٥ معناه ان نادر المشي في النذر المبهم اذا مشى في حج فوصل الى مكة وقد فاته الحج فانه يتحلل بعمرة على حكم الفوات ايضا وله الركوب فيه الى ان يصل مكة ثم اختلف هل يخرج الى عرفة وبقية المناسك راكبا ان مشى اولا الى الحج الا ماشيا على قولين احدهما ان له الركوب وهو مذهب المدونة لان حكم العذر قد انقضى وقد اتاه ما شيا ورجوعه ثانيا انما كان من اجل الفوات وليس من العذر في شي والقول الثاني منسوب لابن القاسم وهو في كتاب محمد ووجهه انه لما احرم بالحجة وجب فيه المشي الى انقضائه صار كمستلزم المشي في مناسك الحج وقد فاته ولزمه قضاوه ولزمه المشي ايضا في القضا **قوله** امالو افسده بالوطي الى اخره ٥ يعني انه لو كان عوض الفوات الافساد تمادى على حجه على حسب ما يفعله من افسد حجه من غير النذر ولم يصرح المولف هل يكون في تماديه ماشيا او راكبا والاقرب الا يلزمه المشي في التمادي لان التمادي لهذا النسك ليس من اجل النذر وانما هو لامر اخر ثم اذا قضى الحجة لم يلزمه المشي فيما قبل الميقات لانه مشاه اولا والافساد لا يسقط الا على ما بعد الاحرام ولهذا لا يلزمه الرجوع من موضع الحلف بل يحرم في

الى

فيها

ماشيا

اولا

فقال به من السلف انه لا ينبغي ان يحرم في القضاء من حيث احرم الا ان يبيح له الميقات الذي
كان فسد في الحجة الاولى ثم علله بعد بان احرمها هو في الفساد ولا خفاء بوجوبه
والثاني هدي تفريق المشي لانه لم يكمل الا في حجة القضاء **قوله** ولو مشى الراجع الجميع
لم يسقط الهدي على الاصح ** يعني ان الراجع لقضاء المشي لو مشى جميع طريقه
لما سقط عنه ذلك الهدي المرتب اولا في ذمته بسبب التفريق وهذا هو الذي مال
اليه المتاخرون ونص ابن المواز على سقوط الهدي وكانه راى ان الهدي لم يترتب في ذمته
مطلقا بل على تقدير الاتيان بالمشي كاملا والبحث في هذه المسألة ينظر الى الجلوس
هل يسقط عنه بسبب تداركه السجود قبل السلام **واعلم** ان الهدي المذكور في تبعيض
المشي في المدونة فان لم يجدها فالبقرة فان لم يجدها فالشاة قال ابن المواز فان اتى بالادنى
مع القدرة على ما فوقه اجزاه نص عليه ابن حبيب **قوله** ومن نوى الحج الراجحه **
هذا التشبيه مع المقابل لقوله وله جعل مشيه الثاني في غير ما كان الاول الراجحه
ومعنى هذا التشبيه ان ناذر المشي اذا نواه في حج واحرى اذا صرح بذلك لم يكن له ان يجعل
المشي الثاني في عمرة وهو بين ولا خلاف فيه لعدم استلزام العمرة للحج اما لو كان
الامر على العكس وهو انه نوى العمرة في نذره او صرح بها فلم يجزه في المدونة
الاتيان في الحج عوضا عن العمرة التي كان مشى فيها اولا واجاز ابن حبيب جوازه وذكر
عن غير واحد من اصحاب مالك وسبب الخلاف هل الحج مستلزم للعمرة لان افعالهما
متشابهة مع زيادة افعال الحج او ليس مستلزما لها لانها تمتاز عنه بالنية
التي هي مضادة لنية الحج واحد الضدين لا يستلزم وجود الضد الثاني ولا سيما ان
عمرة السنة في الا يكن على انه لا بد من عمرها في الحج والعمرة على الصحيح **واعلم**
ان ظاهر كلام المولف خلاف لما شرحناه لانا قلنا ان هذا التشبيه مفروض فيمن نوى الحج
والعمرة في نذر فمشى فيهما ثم عجز حتى وجب عليه الرجوع ثانيا فهل يجعل المشي
الثاني في غير ما نواه اولا وظاهر كلامه ان المسألة مفروضة في الابتداء اي هل له ان
يعتمر اذا نوى الحج او يحج اذا نوى العمرة لان المسألة مذكورة في المدونة على الوجه
الذي قلناه وقد يقال لا نسلم ان المولف قصد الى المقابلة بل قصد الى جمع المسائل
على ما هي مذكورة في المواضع التي نقل منها من غير التفات الى مسائل المدونة بخصوص
حينئذ وقد ذكر ابن بشير المسألة على نحو ما ذكرها المولف وكثير ما يعتمد عليه
قوله ولم يجعله في عمرة الراجحه ** معناه ولم يجعل مشيه لعمرة اما لان نذره
كان مبهما واما لانه كان مصرحا به كذلك فاذا قضى العمرة انشأ الحج اما من مكة
او من ميقاته على ما هو مستحب له لم ينظر فيه بعد ذلك فان اجتمعت له شروط
التمتع المذكورة في كتاب الحج كان متمتعا والا لم يكن متمتعا وهذا التخيير عندهم

المامون

يكون في غير الصورة فينبني الامر فيه على الخلاف هل الحج على الفور فيجب عليه
ان يفعل ما كان لعين الصورة فعله او تركه او هو على التراخي فيستحب له ذلك
وبقي في المسألة بحث اخر تركناه خشية التطويل **قوله** اما لو حج ناويا نذره
وفريضته الراجحه ** جمع المولف رحمه الله في هذا الكلام مسألتين المسألة
الاولى ان ياتي الناذر بحجة واحدة ينوي بها وحجة الفريضة اي حجة الاسلام والثانية
ان ينوي القران ويقصد الى ان العمرة على النذر والحجة عن فريضته والمسألة الاولى
ذكرها في كتاب الصيام من المدونة وفي كتاب الحج الاول منها وذكر المسألتين في كتاب
النذور منها وقاس الاولى منهما على الثانية وكما صنع المولف في جمعها صنع غيره
واحدا قلنا قال فاربعة والقول الاول بانه لا يجزي عن واحد منهما لمالك والثاني
وهو المشهور انه يجزي عن النذر ويقضي الفريضة والثالث عكسه يجزي عن الفرض
دون النذر وهو مذهب للمغيرة وابن عبد الحكم والرابع لابن المواز فسر به كلام
ابن القاسم ان كان نذره مبهما اجزاه عن نذره وقضى الفريضة وان كان نذره معينا
في حجة لم يجزه عن واحد منهما وقال عبد الملك واصبغ يستحب له ان يقضيهما واختار
اللخمي الاجزاء عنهما جميعا **ومن راجع** الروايات ولم يجد مجموع هذه الاقاويل
في كل واحدة منهما تبين المتفق بل لا يمكن وجود قول ابن المواز في المسألة الثانية
منهما والاصل ان الفعل الواحد لا يقوم مقام فعلين وان من طلب منه فعلا لم يخرج
من عهدته بفعل بعضه وذلك يوجب الا يجزيه عن واحد منهما **و** احتج بعضهم على
صحة الاجزاء عنهما معا في المسألة الثانية فانه لو لم يجزه عن ذلك لما اجزاه القران
عن حجة الفريضة من غير النذر **وبيان** الملازمة ان ضم العمرة الى حجة الفريضة
اما ان يكون قادحا وهو باطل بالاجماع وان لم يكن قادحا وجب ان يجزي في مسألة
النذر **و** اما بطلان اللازم فظاهر **واجيب** باختيار انه قادح لكن بشرط
ان تكون تلك العمرة واجبة والفرق بين كونها واجبة وبين كونها غير واجبة
ان غير الواجبة يصح ان تكون تكملة للواجب المستقل فلا يمتنع اجتماعه معه
او كون الفعل الواجب يقوم مقام واجبين احدهما من نوعه والاخر لا من نوعه
غير صحيح وفي هذا الجواب نظر ولهذه المسألة نظائر في كتاب الحج من المدونة
كطواف كبير حامل صغيرا ينوي بذلك الطواف عنهما جميعا وضعفه كذلك وكحج
المعتق ينوي حجة الاسلام وقضاء حجة كان يسيره فسدها قبل عتقه والمرأة ايضا تحج
حجة واحدة تنوي بها حجة الفريضة والحجة التي كان زوجها حللها منها وربما ادخل
في هذا النوع من نوى بصوم رمضان ونحوه من الصيام الواجب اعتكافا منذورا
وهو دون الاول في التشبيه وادخل في هذا ايضا من صام رمضان قضاء عن رمضان اخر

وليس من هذا النوع لان الظاهر انما نوى صوم شهر واحد الى غير هذا من النظاير
قوله وإذا لم يعين الناذر بلفظ الاحرام ومثاله ففي كونه على الفور قولان
يعني ان النذر المعين اذا عين زمانه تعين سواء كان ذلك في نية الناذر او في
لفظه كما يفهم من كلام المولف من قصر ذلك على اللفظ وحده وان لم يكن تعيين ا
الوقت فهل يحمل على الفور فيلزم الخروج في اقرب الازمنة الممكنة وهو قول القاضي
عبد الوهاب او لا يلزم ذلك بل يكون الناذر على التراخي وهو ظاهر الروايات وتاول
بعضهم كلام القاضي على الاستحباب وهو الصحيح لان الملزوم بالنذر احد النسكين وهو
اعم من الفور والتراخي لكن يستحب المبادرة الى براءة الذمة خشية الموانع ع
قوله وفيها الراجح لما قدم القولين ذكر مسألة المدونة المخالفة لكل واحد منهما
الا انه فرق فيها بين الحج والعمرة فجعله في العمرة على الفور بشرط وجود الصحابة
ولم يجعله كذلك في الحج ويمكن ان يقال ان مذهب المدونة موافق للقاضي اما في العمرة
فظاهر وشرطه وجود الصحابة فيها لانه ضروري فكان الناذر اشترط ذلك لدلالة
الحال عليه ولو الزمناه الاحرام سواء وجد الصحابة او لم يجدها كما ذهب اليه ابن حبيب
لكان ذلك من اشد الحرج واما في الحج فلان الاحرام قبل اشهر الحج مكروه عندنا وغير
منعقد عند المخالف فكان ذلك قرينة دالة على التراخي الى زمانه لا مطلقا
ومعنى قول المولف وقيد اذا كان يصل اي وقيد قوله في المدونة لا يلزمه احرام
الحج الا في اشهر الحج بما اذا امكن وصوله الى مكة من موضع الحلف ان خرج في
اشهر الحج فهذا هو الذي له التاخير بالاحرام واما اذا كان لا يصل الى مكة اذا
خرج من موضع الحلف فهل يجب عليه الخروج قبل اشهر الحج ثم اختلف هل يخرج
محرما قبل اشهر الحج او يخرج حلالا فاذا دخلت عليه اشهر الحج احرم سواء وصل
الميقات او لا والاول هو مذهب ابن ابي زيد لان المنذور هو الاحرام بالعمرة
او بالحج لا الخروج اليهما فاذا اوجب تعجيل المنذور وجب تعجيل الاحرام ولفظ
التهذيب ابين فايدة كما حكاه المولف عن المدونة ونصه ومن قال ان كلمت
فلانا فانا محرم بحجة او عمرة فان كلمه قبل اشهر الحج فاما العمرة فعليه ان يحرم
بها في وقت حنثه الا ان لا يجد صحابة ويخاف على نفسه فليوخر حتى يجد فيحرم حينيذ
واحرامه في ذلك بحج او عمرة من موضعه لا من ميقاته الا ان ينويه فله نيته ق
قوله انا محرم او احرم الراجح هـ هذه المسألة لها هذه الصورة ونحوها ان تكون
من فروع القول بسقوط الفور وينبغي النظر بعد ذلك هل يكون قوله يوم افعل
كذا وذكر هذا الظرف قرينة تدل على الفور ام لا فراى ابن القاسم ذلك قرينة تدل
على ارادة الفور وهو ظاهر لانه لا بد من حمل قول الناذر يوم افعل كذا على مزيد

فايدة

فايدة ولا فايدة سوى الفور وراى سحنون ان ذلك لا يكفي في الدلالة على الفور حتى ينضم
اليه امر اخر وهو هنا صيغة اسم الفاعل والاول اظهر وللنخعي والشعبي في المدونة
مثل قول ابن القاسم على ان بعض الناس راه مثل قول سحنون وهو بعيد وذلك مما يختص
بالمدونة وفاعل زاد من قول المولف قيل عايد الى سحنون او القايل بالتعجيل ومعناه
ان القرينة المذكورة هنا هي قرينة في ارادة الفور خاصة فلا يدخل الخلاف اذا حنث
في الاحرام حتى يبقى حلالا وكان عاصيا بتاخير الاحرام او يكون يوم حنثه محرما
كما اذا قال يوم اكلم فلانا فعبدي حر وامراتي طالق الى غير ذلك وهذا الظاهر

ارادة

قوله ومن نذر ان يصلي او يعتكف الراجح يعني من المساجد البعيدة عن موضعه
فانه يسقط عنه خصوصية ذلك المسجد ويلزمه ان يفعل المنذور في موضعه الا ان يكون
المسجد الذي عينه احد المساجد الثلاثة المسجد الحرام او مسجد النبي صلى الله عليه وسلم
او مسجد بيت المقدس فيلزمه اتيانه وراوا قوله صلى الله عليه وسلم لا تعمل المطايا
الا الى المساجد الثلاثة مخصصا لقوله من نذر ان يطيع الله فليطعه فان قلت هل في قول
المولف لم يلزمه دليل على جواز الاقدام على الوفا بذلك والذهاب الى المسجد
الثاني لاجل الصلاة والاعتكاف كما علمت ان عدم اللزوم اعم من المنع قلت
لا دلالة فيه على ذلك لان عدم اللزوم كما هو اعم من المنع فكذلك هو اعم من الاذن
وايضا فان غالب مسايل النذر او جميعها لا تخرج من قسمين الوجوب والتحريم لان نذر
الطاعة لازم ونذر ما عداها لا يلزم ولا يجوز الوفا به وذهب ابن مسلمة الى انه لا
يلحق بها **قوله** فلو ذكر المشي لم يلزمه في الثلاثة على المشهور هـ يعني انه اذا قال
الناذر لله علي ان امشي الى مسجد المدينة او مكة او بيت المقدس فهل يلزمه المشي
لخصوصيته الى ذلك المسجد ولا يجوز الركوب كما اذا قال المشي الى مكة او يسقط عنه
ويلزمه الذهاب راكبا او ماشيا كيف شاء وعدم اللزوم هو المشهور وفي المدونة

على

وغيرها الا انه فرض المسألة في المدونة في مسجد المدينة وبيت المقدس وسكت
عن مكة ونص اسماعيل القاضي على ان مسجد مكة كمسجدي المسجدين في هذا الحكم
وقد تقدم من كلام المولف وهو في المدونة ايضا حكم من نذر المشي الى المسجد الحرام ما
يدل على خلاف قول القاضي فان قلت الذي تقدم للمولف انما هو باعتبار لزوم احد
النسكين وكلامه هنا انما هو باعتبار لزوم اتيان المسجد الحرام لاجل الصلاة قلت
اذا كان القصد اليه لاجل الصلاة فيه يستلزم احد النسكين ونذر المشي بما يلزم
الوفا به فيلزمه المشي في نذر الصلاة لاستلزامه ما يستلزم ذلك المشي واقل
الامور كان ان تنبه على هذا والاستاذ المقابل للمشهور بلزوم المشي الى ثلاثة
المساجد هو قول ابن وهب واختاره ابو اسحاق واللخمي والمازري **قوله** فلو كان

وما اشبهه

الموضع قريبا فقولان نذر في المشي فولان ... بعيد ان من نذر الذهاب الى موضع قريب
من موضعه لا يحتاج في ذلك الذهاب الى اعمال المطي فهل يلزمه ذلك او لا يلزمه ولا
قرب لزوم ذلك لتناول الدليل الدال على وجوب الوفا بالنذر له وعدم تناول اعمال
المطي فاذا قلنا بهذا فهل يلزمه ذلك المشي ام لا نص اصبغ على انه يمشي في الاميال
ومثله في كتاب ابن المواز وقاله مالك اذا كان المسجد في البلد وقال غيرهم من
اهل المذهب لا يلزم ولو كان ميلا واحدا والا قرب ايضا لزوم المشي لانه حصل من
الماشي من الفضل ما لم يات مثله في الراكب **قوله** فلو كان من احدهما الى اخره ...
يعني فلو كان الناذر ساكنا باحد هذه المساجد اي بالبلد الذي المسجد به ونذر
الصلاة باحد المسجدين الباقيين فهل يلزمه الاتيان الى المسجد الذي نذره ام لا
ذكر المؤلف ان الاصح لزومه مطلقا ويقتضي وجود قول بعدم اللزوم مطلقا وهو
مقابل الاصح قال والمشهور الا ان يكون الثاني مفضولا اي فلا يلزم ويعني بالثاني المسجد
المنذور والصلاة به **والحاصل** ان من كان باحد المساجد الثلاثة ونذر الصلاة
باحد المسجدين الباقيين فهل يلزمه الذهاب اليه ام لا **ثلاثة** اقوال اللزوم مطلقا
سوا كان افضل من مسجده او لا وهذا القول هو الذي قال المؤلف انه الاصح والقول
الثاني مقابله وهو عدم اللزوم مطلقا سوا كان ايضا افضل من مسجده او لا على
ما جرت عادة المؤلف بالاستغنا بذكر احد المتقابلين عن ذكر الاخر واعتماده
على دلالة الالتزام **و**القول الثالث وهو المشهور وهو استثناه من الاصح التفصيل
بين ان يكون المنذور افضل فيلزم وبين ان لا يكون كذلك فلا يلزم وهذا القول هو الذي
يراعيه ... اهل المذهب وكانهم فهموا وجهه من معنى الحديث المتقدم وان ...
الاتيان من ساير البلاد والمساجد الى المساجد الثلاثة انما كان بفضيلة المساجد
عليها فيجب ان يطرد هذا المعنى بين المساجد الثلاثة وانه لا يلزم الاتيان من افضلها
الى غيره والقول الاول بلزوم الاتيان مطلقا وهو الذي قال المؤلف انه الاصح لا اذكره
الا ان ... واشار في الاحتجاج له بان النبي صلى الله عليه وسلم ياتي قبا راكبا
وماشيا ولا حجة له فيه اما اولا فلان مسلة الخلاف انما هي في النذر لا فيمن قصد
الاتيان الى مسجد من غير نذر واما ثانيا فلان الكلام انما هو في المساجد الثلاثة
ولا مدخل لمسجد قبا في ذلك على انه يمكن ان يقال اتيان النبي صلى الله عليه وسلم قبا
انما كان لتفقد احوال من يسكنه من المسلمين اذ هو احد العوالي فاذا وصل الى
تلك قصد الى افضل بقاعها وهو المسجد فدخل وصلى فيه لا ان قصده اولا وخروجه
من المدينة كان الى الصلاة في مسجد قبا خاصة لا بدليل منفصل وقد دخل النبي
صلى الله عليه وسلم مسجد بني معاوية وصلى فيه ودعا بالدعوات المشهورة على

ما جاء

جاء من حديث ابن عمر واما القول الثاني بعدم اللزوم مطلقا فلا اعلم من ذهب اليه
ولا ذكره الا من اشارة المؤلف اليه **قوله** والمدينة افضل من مكة ثم القدس
لا نزاع في فضل كل واحد من المساجد الاولين على الثالث واختلف المذهب والناس
في الاول والثاني فالمشهور من المذهب ما قاله المؤلف وقيل في المذهب وهو
الذي عليه الجمهور خارج المذهب ان مكة افضل مطلقا وهو الصحيح والادلة في ذلك كثيرة
منها ما روى عبد الله بن عدي بن الحمرا انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو واقف
على راحلته بالحزورة من مكة يقول لمكة والله لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله ولولا
اني اخرجت ما خرجت **واما حديث** ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة فيما سواه الا المسجد
الحرام فليس الا ان ما بعد الا يحتمل ان يكون بعضا لما قبلها وذلك لا يقتضي افضلية
مسجد المدينة على مكة اذا تامل على ان ابن الزبير زاد في هذا الحديث عن النبي
صلى الله عليه وسلم وصلاة في المسجد الحرام افضل من صلاة في مسجدي هذا بماية صلاة
وهو حديث صحيح من يعتمد قوله في صنعة الحديث كما صححوا ما رواه محمد بن عبد الرحمن
بن الرداد عن يحيى بن سعيد قال تكلم مروان يوما على الناس فذكر مكة فاطنب
في ذكرها ولم يذكر المدينة فقام رافع بن خديج فقال ما لك يا هذا ذكرت مكة
فاطنبت في ذكرها واشهد اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المدينة
خير من مكة قال عبد الحق ومحمد بن عبد الرحمن هذا ليس بشي وقد بسط الشيخ
ابن الزبير في ذلك في كتاب القواعد فمن اراد ذلك فلينظره هناك وذهب
بعض الشيوخ الى ان الاحتياط للمدني اذا نذر الصلاة في المسجد الحرام ان يذهب
اليه لاجل خلاف الناس في الافضل منهما **قوله** فان قال على المشي الى المدينة الى
اخره ... لم يلزمه اهل المذهب الاتيان اذا قال على المشي او الذهاب الى
المدينة او بيت المقدس لان الاتيان الى هذين الموضعين قد يراد به التجارة او
غيره ذلك مما ليس بعبادة فلا يكون من نذر الطاعة في شي ولو احتمل الطاعة
فالاصل براءة الذمة فلا تعمر بالشك حتى ينوي الصلاة في المسجدين او يسميه
فيكون ذلك نصا في التزام الطاعة او كالنص عليه والاقرب كان اللزوم وايجاب
الاتيان الى المسجد الذي سماه بلده لان ذلك هو المتبادر عند سماع هذا اللفظ
ولا سيما من لفظ بيت المقدس واحرى اذا اقترن به المشي فيما اذا قال لله علي لفظ
المشي الى بيت المقدس فلا شك ان السابق الى الذهن هذا الكلام وشبهه انما
هو الصلاة في ذلك المسجد لان اتيان البلد لا مرد بعبودي فان قلت ليست هذه المسلة
وشبهها مما تعلقت الاحكام فيه على ظاهر الالفاظ اذ ظاهرها ما نبه وانما

يفعل ذلك فيما يتعلق بحقوق الآدميين والطلاق والعتاق قلت لا اشكال ان
الاحكام هنا لا تنبني على ظواهر الالفاظ وانما يفترق الباب مما اشرت اليه
انه اذا ادعى المكلف نية تخالف ظاهر اللفظ لم تقبل منه في حقوق الآدميين
وشبهها وتقبل منه النية في غير ذلك واما اذا لم تكن له نية وكان اللفظ
ظاهرا اما بحسب وضعه واما بحسب ما انضم اليه من القرائن فانه يحمل على ما
اقتضاه ولا يفترق في ذلك الابواب **واما** قول المؤلف بخلاف ان سمى مسجدا بها فمعناه
بخلاف ان يقول مثلا لله علي ان اتي مسجد المدينة او مسجد بيت المقدس فانه يلزمه وان
لم ينو الصلاة نص على ذلك في المدونة في ارادة الصلاة والاقرب ما قلناه ان ذكر البلد
كاف من غير زيادة ولا سيما اذا اقترن بها المشي اذا نذر هديا مطلقا فالبدنة
اولى والبقرة والشاة تجزئ والاطلاق هنا راجع الى الهدي ومعناه لله علي هدي
ولم يقيد الهدي المنذور بنوع من النعم لفظا ولا نية ولو عين نوعا ما لما انتقل الى
غيره وظاهر كلام المؤلف التسوية بين النذر المعلق وغير المعلق وفرق ذلك في المدونة
بحسب ما يقتضيه ظاهر لفظه فقال في كتاب الحج الثالث من قال لله علي هدي فالشاة
تجزيه وقال في كتاب النذور ومن قال ان فعلت كذا فعلي هدي فحنث فان نوى شيئا فهو
ما نوى والا فعليه بدنة فان لم يجد فبقرة فان لم يجد فشاة ورجعها مالك وقال البقرة
اقرب شيء الى الابل وللشيوخ رحمهم الله على المسالة ما يطول ذكره **والحاصل** ان منهم من يسوي
بين المطلق في المعنى وقال صاحب الحج محله النذور ورأى ان ما في النذور من الترتيب
في انواع الهدايا على سبيل الاستحباب وهذا قريب مما اشار اليه المؤلف وان كان لفظ
المدونة في ذلك احتمل ومنهم من يسوي بين المطلق والمعلق الا انه حمل ما في المدونة
على الوجوب وجعل ذلك اختلاف قول ومنهم من رأى ان المطلقين مختلفان في المعنى وان
النذر اذا كان غير معلق يلزم عليه اقل ما يطلق عليه اللفظ الا ان الناذر قصد الى
القربة خاصة ولم يقصد التضييق على نفسه بخلاف المعلق فان الناذر انما يقصد به
التضييق على نفسه والتحريج عليها وهذا الطريق اقرب الى لفظ المدونة لقوله فيها
فان لم يجد واكد ذلك بقوله رجوت ويشهد له ما في اوائل كتاب الهدي من على الله في كتاب
العتاق ما يدل على العكس ان الالتزام المعلق اخف من غير المعلق والبحث في
هذا او مثاله مما يليق بالناظر في المدونة ولم نستوف الكلام فيه الا ان المؤلف لم يتعرض
له **قوله** فان نذر بدنة فعجز عنها الى اخره ※ يعني من نذر نحر بدنة في نذر معلق
او غير معلق وجب عليه نحرها فان لم يجد ثمنها وهو مراد المؤلف بقوله فعجز عنها
فهل ينتقل عنها الى البقرة او ينتظر حتى يجد ما يشتري به بدنة وهو مذهب ابن نافع
وهو الاصل وقال بعض الشيوخ الاول على سبيل الاستحباب فان لم يجد البقرة فهل

وتحرت النفقة رجوت ان تجزيه

ظاهره من

وقال

ينتقل

ينتقل الى سبع من الغنم عوضا عنها المذكور في كتاب محمد ان لم يجد البقرة فعشر من
الغنم فان لم يجد الغنم وفرعنا على المشهور انها تقوم مقام البقرة فهل ينتقل الى الصيام
ويجزيه ذكر المؤلف وغيره من المتاخرين ان في ذلك قولين المشهور انه لا يجزي والشاذ
انه يجزي ولا يكاد يوجد هذا الشاذ نصا وانما هو ظاهر قول ملك عند ابن حبيب
وظاهر قول اشهب ايضا والمشهور هو مذهب المدونة وغيرها الا ان في نقل المؤلف المشهور
بعض القصور لقوله فالمشهور ان صيام سبعين لا يجزيه ونفي الاجزاء لا يدل على جواز
الانتقال ابتداء بل الظاهر عرفا انه دليل على عدم الجواز قال في المدونة فان لم يجد
الغنم لضيق وجده فلا اعرف في هذا صوما الا ان يحب فليصم عشرة ايام فان ايسر
بعد ذلك نحر ما كان عليه ما نذر قال ونزل قال ملك فيمن نذر عتق رقبة ولم يستطعها
ان الصوم لا يجزيه الا ان شينا ان يصوم فان ايسر يوما ما اعتق فهذا مثله فانت ترى
قوله الا ان يحب فليصم كيف هو نص على جواز الاقدام على الصيام ابتداء عند تعذر
الغنم **نعم** اعترض بعض كبار الاشياخ هذا الكلام وقال سلك بذلك مسلك من
قال علي هدي او كما يقوم مقامه قال فان كان هذا وجب ان يجزيه الصوم كما اخرجت
البقرة عن البدنة وسبع الشياه عنها وهذا لا يلزم لان مالكا لا يامره بالصيام
كما امره بالبقرة والشاة وغير المامور به لا يلزم ان يقوم مقام المامور به قال
المؤلف ففي تخييره فيه وفي الطعام ستين مسكينا قولان **واذا** فرعنا على ان
الصيام مشروع عند تعذر الغنم على الوجه الذي ذكر فهل يكون الناذر مخيرا
بينه وبين الطعام بسبعين مسكينا او يتعين والاول لاشهب والثاني لملك قال اشهب
ان احب صام سبعين يوما او اطعم سبعين مسكينا وان وجد شاة اهداها وصام
ستين يوما ولم ينقل المؤلف مذهب المدونة في عدد ايام الصيام وفي تقرير فيما
نقلناه عنها ان الصوم عشرة ايام والسبعين يوما انما هي لملك عند ابن حبيب و
لاشهب فيما حكيناه **واما** نذر الرقبة اذا عجز عنها فلم يتعرض في المدونة
لمقدار الصيام الذي يصومه الناذر منها ان احب واختلف المذهب في ذلك فقال ابن
المواز عشرة ايام وقال غيره شهران لان هذا العتق عوض عنها في الكفارة وقتل
النفس وان كان في كفارة اليمين بدلا منه ثلاثة ايام لكنه لما كانت الكفارة هناك
على التخيير لم يتحقق العوضية فيه بين الصيام والرقبة **قوله** واذا نذر
هديا معينا وهو مما يهدى ونحل وجب بعينه ※ لا اشكال ان المنذور اذا
دخل فيها الوصفان اللذان ذكرهما المؤلف وهما ان يكون المنذور من جنس ما
يهدى والثاني ان يجز وصوله من الموضع الذي التزم بعثه منه الى مكة فانه يجب
عليه ان يبعثه به الى مكة ويذهب معه اليها لانه من نذر الطاعة وان كثر اجر

القيروين وهو ان يكون الابعد من ذلك الموضع الى مكة فانه يجب ان يعوض من
ثمنه هديا وهو الاصل وله ان يعوض عنه بالثمن افضل كما اذا اباع الغنم
واراد ان يشتري بثمنها ابلا او بقرا ذكر المولف في ذلك قولين احدهما وهو الاصح
عنده ان له ذلك والثاني انه ليس له ذلك وظاهر المدونة ان شراء الابل بثمن الغنم
اكره من شراء الابل بثمن البقر قال فيها وجايز ان يشتري بثمن البقر ابلا لا انها
لما بعث حارت كالعين ولا احب شرا الغنم بثمنها حتى يقصر عن وهذا
والله اعلم لان البقر اقرب الى الابل من الغنم وقد نص هذا الغنم في بعض مسايل
الهدايا في كتاب الحج قال في المدونة وسواء من مكة او من موضع تصل فان نتاجها
من مكة فليحملها الى الحل ثم يدخلها الى الحرم واستحسن بعض الشيوخ في تفاريع
هذه المسئلة انه اذا اشترى بثمن الغنم بعيرا فانما يكون ذلك بشرط ان يكون الغنم
سبعا وان زاد عددها على سبع ولم يجد بثمنها الا بعيرا فلا ينبغي ان يشتري به لان
الغنم حينيذ افضل من البعير وهذا اذا كان يجد بثمنها مثل عدد الغنم المعزوره

واما قول المولف بخلاف فرس ينذره في السبيل الى اخر هذا الفرع فمعناه ان من
نذر اعطاء فرس وكان لا يمكن وصول ذلك الفرس الى موضع الجهاد فانه يباع ويشتري
بثمنها فرسا هناك ولا يشتري به غيره وكذلك اذا نذر سلاحا ولم يمكن وصولها
يبعث ويشتري بثمنها سلاحا من نوعها ولا يشتري بثمنها فرس ونحوها من
الكراع والفرق بين ذلك وبين اهداء الغنم هو ما اشار اليه المولف في قوله لاختلاف
المنافع ومعناه ان المقصود من الهدي لما كان شيا واحدا وهو ايصال النفع الى
اهل الحرم والتوسعة عليهم بكثرة اللحم فالانتفاع بلحم الابل مشتمل على الا
نتفاع بلحم الغنم وزيادة فمقصود الناذر حاصل في الوجهين مع زيادة في هدي الابل
فكان الانتقال اليها اولى بخلاف انتفاع المجاهدين بالفرس والسيف مثلا
لتباين منفعتهما وعدم اشتمال على الاخرى فلزم اتباع لفظ الناذر في ذلك
وترك العدول عنه **قال المولف** والسبيل الجهاد والرباط الى اخره يعني
ان من جعل شيا في السبيل فانه لا يعدل به عن جهاد العدو وما في معناه من مواضع
الحراسة كالثغور ولا يعطا للحاج وغيره كابن السبيل والفقير وان كان هذا من
سبل الخير والكلام على هذا كالكلام في السبيل المذكور في اية الزكاة والخزانة
قد اشرنا الى الخلاف الذي فيه في كتاب الزكاة **و**قول المولف بخلاف جده فانها
ليست من الجهاد قال في المدونة لان الغزو لم يبق لها الا مرة واحدة يريد انها
ليست حراسة وهذا صحيح ان كان حالها في هذا الزمان كحالها في الزمان الاول
وبالجملة ان الثغور عند الفقها هي المواضع التي يخاف عليها من العدو

وليس

وليس هذا الموضع ثابت للمكان بحيث يحكم على موضعها بانه ثغور ابدا بخصوصه
بعض جملة زماننا فكم من موضع كان رباطا في الزمان من السواحل زال عنه هذا
الوصف في زماننا وبالعكس **قوله** فان لم يكن مما يهدى الى اخره **ش** يعني فان
انخرم الوصف الاخر وكان المنذور مما لا يهدى كالثوب والعين فانه يباع ويشتري
بثمنه هديا فيحتمل ان يكون وجه الكراهة انه ان بعث بالثوب المهدي الى مكة
كان فيه تغيير سنة الهدايا لان جنسها محصورة في بهيمة الانعام فاذا بعث
بالثوب لم يتم هذا الحصر ويحتمل ان يكون ذلك في سلع يكون ثمنها في غير مكة اكثر
منه في مكة فاذا بيعت في مكة امكن ان يحصل من ثمنها من الهدايا ما لا يحصل اذا
بيعت بغير مكة **قال المولف** او قومه على نفسه يعني انه اذا اهدى ثوبا مثلا
واختلف هل يتعين ثمنه ولا يجوز ان يقومه الناذر على نفسه فيشتري بقيمته هديا
ويمسك ثوبه او يكون مخيرا في بيعه وتقويمه على نفسه والاول مذهب المدونة
والثاني مذهب العتبية واكثر الشيوخ جعلوه خلافا ويحتمل ان يقال انما نص
على البيع في المدونة لانه الوجه الاكثر ولم يتعرض للتقويم لانه لم يسئل عنه
ولو سئل عنه لاجازه الا ان الاحوط عندي لمن اراد التقويم الا يكتفي في ذلك
باحضار السلعة لاهل المعرفة وسؤالهم عن قيمتها بل يدخلها السوق وينادي
عليها فاذا بلغت ثمنها ولم يزد عليه تخير حينيذ ومما يشبه هذا ما يجري
في زماننا في بيوت الميت عن وصية بالثلث للفقراء ويجب الورثة ان ينفردوا
بالتركة اما واما السلطان الجاهل وعمالهم لاجل ما علم في زماننا من
امتداد ايدي الولاة لمن يشهر بالغنا فيطلبوا امر انفاضي ان يمكنهم من تقويم
التركة ويخرجوا ثلث ثمنها عينا من اموالهم **فقد افتى** بعض الفقهاء من
اشياخنا بمكنهم من ذلك ويشترط عليهم ان يزيدوا عليهم هو بعد ذلك ما يوديه
اليه اجتهاده فاذا رضوا بما زاد عليهم احتياطا للفقراء فلا باس باخراج
التركة الى السوق وتعريضها للبيع **و**اعترض ابو محمد مذهب العتبية بانه
رجوع في الصدقة وذلك مكروه **واجيب** بان اعيان هذه الاشيا لما لم تكن
من جنس ما يهدى كان ذلك قرينة دالة قطعا على ان المراد انما يهدى ما يعوض
باثمانها فصار كما لو صرح الناذر بهدي ما يشتري باثمانها وهو لو صرح بذلك
واخرج اثمانها من عنده فانه لا يعترض عليه انه رجع في هديه **قوله** ومن
المعيب قولان بعينه وكالثاني **ش** يعني ان نذر هدي معيب كما لو قال علي لله
هدي هذا البعير الاعور او هذه البقرة العرجا او شاتي العجفا وما اشبه ذلك
ففيه قولان احدهما قول اشهب انه يلزمه ان يهديه بعينه لانه من جنس ما

يعني والسلامة في العيوب انما تشترط في الواجب او في المطلق لانه يرد من
ذلك الى المعيز والقول الثاني لابن المواز انه لما منع الشارع من اهدايه لاجل عيبه
صار كالعوض اذ انه اهديه فلا يهدى قيمته او يباع وهو مراد المولف بقوله
وكالثاني اي كالقسم الثاني من قسم المسئلة **وقوله** قبل هذا فان لم يكن مما
يهدى هو القسم الثاني فلذلك قال المولف في بيان هذا القول وكالثاني فان قلت
هذه المسئلة اعني مسئلة المعيب تكلم المتقدمون والمتاخرون عليها فيما **هو** اعم
من كون الهدي معينا او غير معين فلاي شيء قيدت كلام المولف بالمعين وذلك
نص قلت لانه جعل هذه المسئلة فرعا عن التي قبلها والتي قبلها انما هي
مفروضة في المعين خاصة وايضا فانه لما قال وكالثاني واراد القسم الثاني من قسمي
المسئلة وذلك القسم مفروض في المعين وجب ان يكون مراده بهذه المسئلة كذلك وهما
يوجب القطع بصحة ما قلته انه لو اراد بهذه المسئلة ما هو اعم من المعين وغيره
للزم غير الخطا وذلك ان اشهب وهو الذي بني عليه المتقدمون قال ان لم يكن معينة
اهدا سليمة لا بدل عليه قول المولف البينة وقال الشيخ ابو اسحاق اذا كانت غير
معينة فعليه مثلها والاشبه ان يكون مما لا يصح ان يكون هديا فلا يلزمه شي
كمن نذر صلاة في وقت لا يجوز ان يصلى فيه وقال اللخمي ان المعين وغيره سوا فان نذر
وهو يظن انه يجوز لم يكن عليه غير ما الزم نفسه فيبيع المعين او يخرج قيمته على انه
معين فيشتري بذلك سالما ان بلغ او شيئا ركبه وان كان عالما ان ذلك لا يجوز كان نذر
في معصية فلا شيء عليه معينا كان او مضمونا ويستحب له ان ياتي بسليمة
لتكون كفارة وكل هذا لم يلمم به المولف منه بشي **قوله** فان قصر عن التعويض الى اخره
يعني فان قصر هديه مما لا يكون هديا كالعبد والثوب او فضل من ثمنه فضلة
لا تبلغ ثمن الهدي فاختلف في مصرفه فقال مالك في المدونة يبعث به الى خزنة الكعبة
ينفق عليها وقال ابن القاسم في المدونة احب الي ان يتصرف به حيث شاء وظاهر
نقل المولف ان ذلك عن ابن القاسم على الوجوب وليس بصحيح ونص التهذيب ما قلناه
فان قلت كلام المولف معترض من وجهين **احدهما** ان قول مالك وابن القاسم معا
مذكوران في المدونة فنسبته قول مالك للمدونة دون قول ابن القاسم فيه ايهام
ان قول ابن القاسم خارج عنه وليس كذلك والثاني ان القول ببعثه الى خزنة الكعبة
لم ينسبه الا الى المدونة خاصة من غير ان يضيفه لمالك وذلك ربما اوهم انه لابن
القاسم ولا سيما وقد ذكره بعد قول ابن القاسم يتصرف به فيعتقد السامع ان
القولين معا لابن القاسم وليس كذلك قلت الجواب عن الاول هو ما تقرر غير
مرة ان المولف لا ينسب المسئلة الى المدونة الا لامر زايد على كونها من مسايل المدونة

وهي

وهوا ما الاشكال بها في تصورها حتى تردد في فهمها او يختلف الشارحون في فهم
معناها واما الاشكال الناشي من جهة التصريف بها وغير ذلك من الامور التي يقصد اليها
مما لا يخفا على الناظر في كتابه **وهذا** الموضع مما وقع الاشكال به في التصريف
بها لان مالكا لما قال يدفع الى خزنة الكعبة لم يقل انهم يصرفونه في اقرب الامور التي
تشبه الهدايا كالصدقة بل قال ينفق على الكعبة والنفقة عليها ليس من فصل الهدي
في شي ولا مما يشبه فصوره فالمولف راه ان هذا مشكل ولذلك نسبه الى المدونة ولا
وكثير من مسايل كتابه بل اكثرها من مسايل المدونة ولذلك والله اعلم نسب هذا
القول دون قول ابن القاسم على ان قول ابن القاسم مشكل من حيث ر انه يتصرف به حيث
شاء لم يقصر ذلك على مكة **والجواب** عن الثاني انه لم يحتج الى نسبة هذا القول لمالك
لما اعني عنه في اخر كلامه من قوله واعظم مالك ان يشرك مع الحجبة غيرهم **واما**
قول المولف وقيل يختص باهل الحرم وقيل يشارك به في هدي فظاهره انهما قولان مقابلان
لقول ابن القاسم ومالك الا وليس ولا اذكرهما لاحد من اهل المذهب الا ان الشيخ ابا الحسن
اللخمي اعترض الاول اعني انه يتصدق به على اهل مكة قال ولو اشرك به في هدي لكان
وجها **وروى ابن عباس رضي الله عنه** سال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم
الفتح ان يجمع السقاية والحجابة فلم يفعل ودفع المفاتح لعثمان بن طلحة فقال لهم
لتريا بني عبد الدار خالدة تالدة لا ينزعها منكم الا ظالم فحشي مالك انه ان
اشرك معهم غيرهم او يغلبهم ذلك التشريك فيكون وسيلة الى الانتزاع الذي جعله النبي
صلى الله عليه وسلم ظلما وقال اللخمي في مسئلة المولف لا يدفع اليهم شي لقلة رعايتهم
واختار ما قدمناه **قوله** فان كان لغيره الى اخره **يعني** فان نذر هدي بعير لغيره فاما
الا يريد مع ذلك ان ملكته او يريد ذلك فالاول المنصوص لا شي عليه وقع في مسئلة عبد
غيره انت حر ما اومال يذكر في موضعه ان شاء الله تعالى ولعله مراد المولف هنا
بمقابل المنصوص واما الثاني وهو ان يريد مع ذلك ان ملكته او يتلفظ بذلك فهذا
فيه قولان كما في العتق والطلاق والمشهور اللزوم ولعل هذا الموضع اليق بالكلام في هذه
المسئلة **قوله** فان كان مما لا يملك الى اخره **يعني** معناه ان من قال لله علي ان اهدي فلانا
ولم يقل الى بيت الله فاختلف على قولين احدهما وهو المشهور ان عليه الهدي والشاذ
منها لا انه يسقط عنه الهدي اذا قصد بهذا النذر المعصية وهذا القول اعني الشاذ
هو كلام ابن بشير ولم يقصر به فظاهر كلامه مخالفة المشهور وانما ساقه تفسيرا
للمشهور وتنقيحا للصور التي يلزم فيها الهدي ولتميزها عن غيرها وتبين ذلك من كلامه
فساق بعدان ذكر المشهور وهذا اذا كان قصد الملتزم الطاعة فظاهر وان كان
قصده بنذره المعصية فينبغي ان لا يلزمه شي الا انه يومر بالتعويض استحبابا وان

لم يكن له قصد فيجري على الخلاف المتقدم في عمارة الذمة بالاكثر او بالاقل فانت ترا
هذا الكلام كيف اتا به مفسرا واخرج بعض الصور عن اللزوم واجرى بعضها على الخلاف
كما يفعله المتاخرون في كلام المتقدمين ومثل هذا الاخير احرجنا واما قول
المولف فكانذر ذاه عرفا الاحسن ان يجعله عذرا للمشهور لان الساد لما اخرج صورة
قصد المعصية عن اللزوم وكان ذلك في النظر واجاب المولف عنه بان قال ليس المراد
من قول القايل لله على هدي فلان ما يقتضيه ظاهر اللفظ من الالتزام قتل المسلم
وانما هو حقيقة عرفية مستعملة في استعمال الهدي فان لم يذكر الهدي والتزم
نحر حر فان كان اجنبيا فالمشهور لا شيء عليه بناء ان المسايل المتقدمة مفروضة فيمن
ذكر الهدي وهذه المسايل مفروضة فيمن التزم نحر فلان وان لم يكن بعرجا فقال المولف
وان كان هذا المنذور نحره اجنبيا فالمشهور لا شيء عليه والفرق بين المشهور هنا
وبينه في التي قبلها ان لفظ نحر الادمي ظاهر في المعصية فلا يلزم به شيء حتى يعاوضه
قصد القربة والذي قبلها اتى بلفظ الهدي الذي ظاهره القربة فجعل قرينة في صرف
اللفظ عما يقتضيه من ذبح المسلم وحمل على ان المراد به القربة وهو الهدي وهذا
الفرق هو الذي اعتمد الشاذلي في مسئلة نحر الاجنبي فجعل النذر قرينة في ان المراد منه
العرف لا يقتضيه ظاهر اللفظ مثل قتل المسلم وجعل الباجي مثل هذه المسئلة
قريب من التي بعدها فقال عن اكثر الشيوخ اذا قال لاخيه او اجنبي لله على ان انحرك
فان ذكر مكان نحر ونوى به الهدي فعليه الهدي وان لم يذكر مكانا ولم ينو الهدي
فعن مالك روايتان لا شيء عليه وكفارة يمين فعلى هذا يكون في نقل المسئلة طريقان
احدهما طريق المولف في المسئلة قولان والثاني طريق الباجي هذه وان جمع الطريقين
كان في المسئلة اربعة اقوال اللزوم مطلقا والسقوط مطلقا ولزوم الهدي ان ذكر
مكان نحر او نوى به الهدي دون ما عداهما ولا يلزم فيه ولزوم ان ذكر مكان نحر او نوى
به الهدي وكفارة يمين فيما عداهما من المحلين **قوله** فان كان قريبا الى اخره ٥٥ معنى
كلامه ان كان المنذور نحره قريبا ففيه ثلاثة اقوال احدها التفصيل ان يذكر
مقام ابراهيم وفي معناه مكة ومنى فعليه هدي وان كان لا يذكر ذلك فلا شيء عليه
والقول الثاني ان عليه كفارة يمين من غير تفصيل والقول الثالث لا شيء عليه مطلقا
وهذا هو الذي رجع عنه مالك وان كان جميع هذه الاقاويل لمالك ولعل ها هنا اتباعا
للمولف وقصدا لتبيين كلامه وان كان الاليق في نبذه غير هذا ولا شك في وجوب
القول الاول والثالث لمالك وتردد الشيوخ في نسبة القول الثاني اليه وقطع في ذلك
صاحب التقريب وخالفه غيره وتبين الصحيح من كلام الشيوخ هنا يليق بشارح
المدونة والجاري على قواعد المذهب من اقوال مالك المتقدمة هو القول الثالث

وحكى

وحكى القاضي عبد الوهاب في المسئلة قولين احدهما قريب من هذا القول الثالث
والثاني التفرقة بين ان يكون هذا النذر معلقا فيلزم فيه الهدي او غير معلق
فلا شيء عليه الا ان يقصد به القربة وعلى القول بلزوم الهدي في ذلك فاختلف اذا
نذر جماعة من ولده هل يلزمه في ذلك هدي واحد او لكل واحد هدي وفي المسئلة
خارج المذهب اقاويل منها عن ابن عباس كفارة يمين وعنه الدية ماية من الابل
ثم ترجع فقال يكفر بكبش وتلا قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم وعن الليث يحج عن
ابنه ويحج هديا وذكر بعضهم عن مالك الى غير ذلك من الاقاويل واما قول المولف
وقال اللخمي فيمن التزم نحر قريب مطلقا قولان فيعني به انه لم يفصل بين ان يذكر موضعا
او لا يذكر اي طريق اللخمي في نقل المذهب في هذه المسئلة مخالفا للطريق الاول ولذلك
اشار بن بشير ويحتمل ان اللخمي لم يستوعب النقل في المسئلة لضعف الاقاويل المتقدم له
فيها عنده وكثير ما يفعل هذا في التبصرة وحيث قلنا بالهدي في هذه المسئلة فقيل
انه من الابل فان لم يجد فمن البقر فان لم يجد فمن الغنم وقيل يكتفي بكبش واختاره
بن شعبان **قوله** واذا التزم هديا الى اخره ٥٥ لا اشك ان نذر الهدي وفي معناه
ان يقول لله على بدنة فاما ان يكون نذره غير مقيد ببلد والبلد اما ان يكون مكة
او غيرها والحكم في الثاني من الاقسام بين وكذلك الاول وهو المطلق لانها محل
الهدي وعلى هذا القسم تكلم في المدونة واشار فيها الى الثالث بقوله وسوق
البدن الى غير مكة من الضلال والمولف رحمه الله لما كان مذهبه الاختصار
اعتمد الكلام على القسم الثالث وسكت عن الاول والثاني لان الكلام على الثالث
يستلزم الكلام عليهما ولا ينعكس اعني اذا كان من سماها غير مكة لا يجزيه ان
ينحر الا بمكة فاحرى من لم يسمه او سماها وهو بين **قوله** فان لم يقصد هديا
ذبحه مكانه الى اخره ٥٥ يعني كما لو قال لله على جزور بدمشق او على نحرها
لمساكين الاسكندرية وهو في غير هذين البلدين قال في المدونة سواء كان الجزور
بعينها او بغير عينها فلينحرها بموضعه ويتصدق بها على مساكين عنده هو
مذهب المدونة والشاذلي كذلك في غير المدونة وقريب منه لاشهب فان لم يكن
له نية بل نحرها بموضعه وان نوى مساكين غير ذلك الموضع حملها اليه واختاره
بعض الشيوخ بشرط الا يقصد الى تعظيم ذلك الموضع وهو الظاهر لان اطعام
مساكين بلد معين احد انواع الطاعة فيجب على ناذره الوفا به لقوله صلى الله عليه وسلم
من نذر ان يطيع الله فليطعه ما لم يقصد التعظيم فاذا قصده او قصد الهدي الى ذلك
البلد كان مخالفا للظاهر قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق ويدخل في قوله
صلى الله عليه وسلم من نذر ان يعصي الله فلا يعصه واشار بعض الشيوخ في مسئلة

والمشهور في المسئلة

نحر الجزور الى الغار والنحر وانه لو اطعم المساكين لحما يكون قدره قدر لحم الجزور والاجزاه وهو ظاهر اذ لا قربة في نحرها وانما القربة في اطعام المساكين و

قوله ومن نذر هدي بدنة اجزاه شراوها ولو من مكة **هـ** يعني ان من قال لله علي هدي بدنة او بقرة او شاة وهو بغير مكة لم يلزمه ان يهديها من بلده وان امكن وصولها الى مكة لان نذره لا يدل على ذلك وحيث اشتراه من مكة فلا بد ان يخرجه الى الحل قبل ان ينحره ويفعل به من التقليد والاشعار ما هو سنة فيه وهو معلوم ونص على بعضه في المدونة **قوله** ومن التزم صدقة جميع ماله لم يلزمه اتفاقا **هـ** الا اتفاق لا بحسب المذهب ولا غيره وانما اتبع المولف في ذلك كلام ابن بشير بعد لم يختلف في ذلك قول مالك وحكى ابن رشد عن المذهب انه يلزمه اخراج جميعه ولا يبعد ان يكون هو الصحيح في المسئلة لان الصدقة بجميع المال من افضل الطاعات فاذا نذرت لزم الوفا بها **اما** الاول فلان النبي صلى الله عليه وسلم اقر ابا بكر على ذلك مرتين واما الثاني فلقوله صلى الله عليه وسلم من نذر ان يطيع الله فليطعه فان قيل لا نسلم انه افضل الطاعات لانه لو كان كذلك لما قال صلى الله عليه وسلم لابي لبابة يكفيك من ذلك الثلث ومثله قال لكعب بن مالك قلنا انما قال صلى الله عليه وسلم لمن استشاره في اخراج ماله لا لمن نذرها ولا شك ان هذه الطاعة مع فضلها لا يطيقها كل انسان وقد يفعل ذلك بعضهم ثم يندم كما رايناه عيانا فحتى صلى الله عليه وسلم على من استشاره في ذلك بعض ما يجري من بعض الناس فلم يشر به عليه **واما** لو نذره والتزمه فلا يبعد ان ياخذ منه بظاهر الحكم وان من التزم شيا من الطاعة لزمه الوفا بها **وقول** المولف فلو اخرجه فقد مضى الثلث فولان يعني فلو اراد اخراج الجميع من غير نذر ولا التزام بل اراد وعزم على الصدقة بجميع ماله فمنهم من اقره على الصدقة بالجميع كما اقر النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ابا بكر ومنهم من قال يسقط ما زاد على الثلث ويلزم الثلث كقضية ابي لبابة وكعب بن مالك **والاولى** الجمع بين هذه الاحاديث على ما قلنا او على غيره من الوجوه وقد اقر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر على الصدقة بنصف ماله **وقول المولف** ويلزم الثلث على المشهور وقيل ما لا يجحف **هـ** يعني ان الناذر في المسئلة الاولى اذا لم يلزمه الجميع على ما حكاه من الاتفاق فما الذي يلزمه اختلف في ذلك على قولين المشهور منهما اللزوم للثلث وقيل وهو المقابل للمشهور يلزمه من ذلك ما لا يجحف به وهو قول سحنون وروي ان ابن وهب كان يفتي الناذر في ذلك باخراج ثلث المال ان كان مليا على قول مالك وان كان قليل المال افتاه بربع عشره على قول ربيعة وان كان عديما افتاه بكفارة يمين والاقرب من هذه الاقاويل الثلاثة بعد

بعد تسليم المذهب هو قول سحنون ولا اجحاف وجه **ومما** يناسب ذكره ما حكاه ابن رشد اذا حلف بصدقة ما يفيده او يكسبه ابدا فحنث فلا شي عليه باتفاق المذهب واما اذا نذر ان يتصدق بما يفيده ابدا فيلزمه ان يتصدق بثلث ذلك قولا واحدا و

[margin: ابصدقة]

احلف ما يفيده او يكسبه الى اجل وحكى ذلك ابن المواز عن اصبغ قال ابن رشد والقياس على ما اجمعوا عليه في العتق والاول استحسان **واما** اذا قال الرجل كل مال املكه الى كذا من الاجل صدقة ان فعلت كذا فحنث ففيه خمسة اقوال الاول قول ابن عبد الحكم انه يلزمه اخراج ثلث ماله الساعة وثلث ما يملك الى ذلك الاجل والثاني انه يلزمه اخراج ثلث ماله الساعة وجميع ما يملك الى ذلك الاجل وهو قول ابن القاسم وابن عبد الحكم حكاه عنهما ابن حبيب والثالث انه يلزمه ماله الساعة ولا شي عليه فيما يفيده الى الاجل والرابع انه لا يلزمه الا اخراج جميع ما يملك الى ذلك الاجل والخامس لا شي عليه في الوجهين معا والنظر في تمييز الصحيح من هذا القول مما يطول **قوله** ولو عين شيا او جزءا الى اخره **هـ** يعني اذا الملتزم لو لم يجمل في التزامه بل عين ذلك اما بان قال غنمي هذه او داري صدقة او عبدي حر وكل واحد من ذلك مجموع ماله او اكثره او ذكر جزءا او اجزاء هي اكثر من الثلث بل اكثر ماله كما قال نصف مالي وثلثاه او ثلاثة ارباعه او ما اشبه ذلك حتى قال ابن المواز اذا قال مالي الا درهما فانه يلزمه اخراج هذا المسمى والاجزاء على الوجه الذي التزمه هذا هو المشهور وقال ابن نافع واصبغ انما يلزمه في ذلك الثلث خاصة وعلى قول سحنون يلزمه ما لا يجحف به وحكاه بعضهم منصوصا ويحتمل ان يكون هو مراد المولف بمقابل المشهور ويحتمل ان يكون مراده هو قول ابن نافع واصبغ ويحتمل ان يكون مجموعهما على ان فيه اجمالا في النقل وخلاف عادة المولف لان عادته في هذا ان يقول ثالثها كذا والاصح عندي قول سحنون وقد تقدم وجهه **واما قول** المولف ولذلك فرق الى اخره فيعني به بيان المشهور ومقابله اي ولاجل افتراق الحكم بين التزام المعين وغيره وبين التزام الكل والجزء فرق بين عبدي هذا وهو جميع ماله فيلزمه وبين قوله جميع مالي هدي فلا يلزمه وهذا مثال لقوله عين شيا وكذلك قوله بين ثلاثة ارباع مالي اي هدي او صدقة فلا يلزمه وهذا مثال لقوله او جزءا من قوله اول المسئلة ولو عين شيا لزمه وقد ذكر في هذا التمثيل لفظ التمثيل بين اربع مراتب والاولى والثانية لا بد منهما والثالثة والرابعة مذكورة لاجل زيادة البيان على ما قاله علماء العربية **قوله** وما يفتقر اليه نفقة الثلث الى اخره ظاهر كلام المولف انا اذا الزمناه اخراج الثلث صدقة او هديا وكانت تلك الثلث تحتاج الى كرا على نقلها وكان الهدي يحتاج الى

نقله الى ان يصل الى مكة واختلف في هذه المونة هل تكون من الثلث او تكون بما زاد
على الثلث حتى يعم الصرفة والهدى جميع الثلث وسوا الزمه اخراج الثلث بتعيينه
اياه كقوله ثلثي هدى او لزمه بمقتضى الحكم كما لو قال مالي فالزمناه الثلث
وهاكذا قول من يشي ومن جرت عادته من الموسعين بالمشي الى بعض الروايات ذكر
انه نقل ابن بشير ان عين الثلث كانت النفقة من غيره وان لم يعينه فروى عيسى
عن ابن القاسم ان النفقة ايضا من غيره وفي كتاب ابن المواز النفقة من الثلث على ان
بعض من سلك هذه الطريقة في النقل اعترض نعرفة ابن المواز والزمه التسوية
ولا يبعد ما ذهب اليه ابن المواز اذا تاول **قوله** ومن قال مالي في الكعبة الى اخره .
هذا الكلام معناه في المدونة وزاد فيها ولو رتاج الباب والحطيم ما بين الباب الى
المقام وقال ابن حبيب الحطيم من الركن الاسود الى الباب الى المقام عليه يتحطم الناس
وقال اخرون الحطيم هو الحجر وقال ملك خارج المدونة يلزمه كفارة يمين وفي رواية ابن
ابي اويس ان نوى ان يخرج ثلث ماله الى الكعبة فليدفع الثلث الى خزنتها يصرفونه
في مصالحها فان استغنت بما اعطاها السلطان تصدق به فان لم تكن له نية ولم
يعرف لهذا الكلام تاويل فكفارة يمين احب الي وسوا كان في نذر او يمين وقول
ابن حبيب هذا هو عين الفقه ا . قوله كفارة يمين فانه استحسان **واما**
قول المولف بخلاف مالي في كسوتها الى اخره فظاهر النصوص وبين النظر **قوله**
واذا تكرر ما يوجب الثلث الى اخره . يعني ان الحالف بصدقة ماله او نفقته
اذا تكرر منه الحلف بذلك والحنث فاما ان تكون يمينه الثانية بذلك بعد ما اخرج
ثلث ماله عن يمينه الاولى او قبل ذلك فاما الوجه الاول فلا بد من اخراج ثلث ما
بقي من ماله وهاكذا في يمينه ثالثة بالنسبة الى الثانية قال بعض الشيوخ ولا
خلاف في ذلك واما الوجه الثاني وهو ان تكون يمينه الثانية بعد ما حنث في الاول
وقبل اخراج الثلث فهل يجزيه اخراج ثلث واحد عن اليمينين جميعا او يخرج عن
الاول ثلث ماله وعن الثانية ثلث ما بقي وكذلك لو كانت يمينه ثالثة ففيه قولان
والاصل وجوب ثلث لكل يمين والقول الاخر استحسان لضعف اليمين في الاصل
وكثرة النزاع فيها واختلف نظر الشيوخ لو كانت اليمين الثانية قبل الحنث
في الاول هل يدخل في ذلك القولان المذكوران الان او يتفق على وجوب ثلث واحد
قوله واذا زاد ماله بين الحنث واليمين فثلث الاول . يعني انه اذا حلف وماله
مثلا مائة فحنث وماله مائة وخمسون وهو بين اذا كان الخمسون فائدة واما اذا
كانت من نما تجارة او ولادة فقال بعض الشيوخ اختلف في الزيادة على ثلاثة اقوال
احدها وجوب اخراج ثلث النماء في الربح والولادة والقول الثاني مقابله والقول

الثالث انه يخرج من التجارة ولا يخرج من الولادة والعكس اشبه ولا يخفى توجيه
هذه الاقاويل **قوله** وان نقص الى اخره . يعني اذا حلف وماله كثير فحنث وقد
نقص فان كانت يمينه على بر فلا يلزمه الا ثلث الموجود الان وان كانت على حنث
ففي ذلك قولان المشهور انه مثله وقال ابن المواز يلزمه اخراج ثلث ما نقص ان كان
النقصان بسببه كما لو نقص بعد الحنث وقد تقدم غير مرة ما يشهد لقول ابن المواز
هذا **قوله** وفي رد الزوج الثلث فقط بل الجميع قولان . يعني ان المراة ذات
زوج اذا حلفت بصدقة ثلث مالها الزمها من ذلك ما يلزم وان حلفت
بصدقة جميع مالها فقيل يلزمها الثلث لان الزائد عليه ساقط بمقتضى الحكم
فكانها لم تحلف الا بالثلث وقيل لا يلزمها لان حلفها بالجميع قصدا
للضرار كما تصرفت با اكثر من ثلثها فان للزوج رد جميع ما تصرفت به وفيه
نظر والله اعلم **قوله الجهاد**
اصله في اللغة التعب والمشقة وقصره الشريعة على انفاد النفس في
مقاتلة العدو ومرتبته في الشرع عظيمة ولذلك كان الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر احد قواعد الدين احد انواع الجهاد وكتاب الله وسنة رسوله صلى
الله عليه وسلم مصرحان بذلك **واما قول** المولف انه واجب على الكفاية باجماع

٤

فالصواب ان يقال فيه مذهب الجمهور وقد حكي عن ابن المسيب وابن شبرمة
وغيرهما انه فرض عين وحكي عن سحنون انه سنة ليس بفرض وقال طاوس
الحرس افضل منه وعلى احوال افضل منه غيرانها اقوال لا يبعدونها وبلها
وردها الى ما عليه الجمهور وقد قال الله تعالى لا يستوي القاعدون من المومنين
غير اولي الضرر والمجاهدون وقال وما كان المومنون لينفروا كافة وهما
ظاهران ونصان في ان الجهاد ليس بفرض عين **قوله** وقد جاهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم في الثانية من الهجرة غزوة بدر . هذا الفصل من هنا الى قوله

بذلك

المقاتل تبع فيه المولف ابن بشير ومقصودهما بيان مشروعية الجهاد في الدين
لمواظبة رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه حين هاجر وبعد الهجرة بعام الى
ان توفي الا ان الاليق بذلك ذكر مشاهير غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسراياه وبعوثه وما قاتل بنفسه فيها **و**اكثر ما رايت في ذلك ما ذكره الفقيه

من

الخطيب الحافظ الشهير ابو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي **ونصه**
وكان جميع ما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه سبعا وعشرين غزوة
غزوة ودان وهي غزوة الابوا **ثم** غزوة بواط من ناحية رضوى **ثم** غزوة
العشيرة من بطن ينبع **ثم** غزوة بدر الاولى **ثم** غزوة بدر .

التي قتل الله فيها صناديد قريش ثم غزوة بني سليم حتى بلغ الكدر ثم غزوة
السويق يطلب ابا سفيان بن حرب ثم غزوة غطفان وهي غزوة ذي امر
ثم غزوة نجران معدن بالحجاز ثم غزوة احد ثم غزوة حمراء الاسد ثم
غزوة بني النضير ثم غزوة ذات الرقاع من نخل ثم غزوة بدر الاخيرة ثم
غزوة دومة الجندل ثم غزوة الخندق ثم غزوة بني قريظة ثم غزوة بني
لحيان من هذيل ثم غزوة ذي قرد ثم غزوة بني المصطلق من خزاعة ثم
غزوة الحديبية لا يريد قتالا فصده المشركون ثم غزوة خيبر ثم غزوة عمرة
القضاء ثم غزوة الفتح ثم غزوة حنين ثم غزوة الطائف ثم غزوة
تبوك قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تسع منها بدر واحد والخندق
وقريظة والمصطلق وخيبر والفتح وحنين والطائف وهذا الترتيب
عن ابن اسحاق وخالفه غيره في بعضها وكان بعوثه صلى الله عليه وسلم
ثمانية وثلاثين من بين بعث وسرية انتهى ما نقلناه من ابن الربيع ولفظ
الثانية من قول المولف وقد جاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الثانية بعد
[illegible] اي في السنة الثانية وما عطفه بعد ذلك بثم معطوف من السنة الثالثة و
كذلك على هذا الترتيب فمهما اتى بثم فهو من ذكر السنة التي تلي ما قبلها واذا عطف
بالواو وقال وفيها فهو مشارك في السنة التي دخلت عليها ثم فان قلت
قد عددت غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تذكر فيها غزوة المريسيع
التي ذكرها المولف قلت هي غزوة بني المصطلق التي تقدم ذكرها وهم من خزاعة
والمريسيع ماء لهم [illegible] وكانت في سنة ست في شعبان ولولا الاطالة لذكرنا
ما قيل في كل واحدة من هذه الغزوات وقول المولف وتوفي رسول الله صلى
الله عليه وسلم بعد حجة لا بيان فيه للزمان الذي مات فيه غير ما يعطيه لفظة
بعد من القرب عرفا لا لغة وقد اتفقوا على انه صلى الله عليه وسلم
توفي يوم الاثنين من ربيع الاول قال الواقدي وهو مذهب الاكثرين ان ذلك
اليوم هو الثاني عشر وذلك غير صحيح لاجماع المسلمين ان وقوف النبي صلى الله عليه
وسلم بعرفة في حجة الوداع كان يوم الجمعة تاسع ذي الحجة من سنة عشر فيكون
اول ذي الحجة هو الخميس فشهر لا يخلو اما [illegible] بعده من عام احد عشر وصفر
بعده اما ان يكون من [illegible] تسعة وعشرين او ثلاثين فيها ثلاثون وواحد
تسعة وعشرون والعكس وكيف ما اردت فلا يكون يوم الاثنين الثاني عشر
نعم ذكر الطبري عن علماء الحجاز انه صلى الله عليه وسلم توفي نصف النهار يوم
الاثنين لليلتين مضتا من ربيع الاول وهذا يمكن على ان الاشهر المذكورة كلها

ذو الحجة

شهر

تسعة

تسعة وعشرون وقال الخوارزمي انه صلى الله عليه وسلم توفي يوم الاثنين
اول يوم من شهر ربيع الاول وهذا اقرب من قول الطبري الا ان الشهر
على ثلاثة اشهر قليل قوله المقاتل ويتعين على من نزل بهم الى اخره
يعني ان الجهاد وان كان واجبا على الكفاية الا انه ربما يتعين في بعض الاحوال
هذا صحيح لما يجري في غيره من فروض الكفاية الا من باب المعروف والنهي
عن المنكر والقضاء ببعض الامور الا ان هذه المسالة التي ذكرها في هذا
الفصل ان تذكر عقب قوله اولا واجب على الكفاية بالاجماع وقد يتعين على
كل من نزل بهم ثم يذكر في هذا الفصل من يخاطب بفرض الكفاية الذي هو حكم
الجهاد من حيث هو جهاد اذا لم يكن هناك معارض وهو الحر البالغ
الصحيح وقد ذكر المولف انه يتعين على اثنين الاولى منهما ان ينزل العدو بقوم وفيهم
قوة عليهم وهو صحيح وكذا قوله ان عجزوا تعين على من قرب منهم حتى يكتفوا و
هذا ما لم يخف من عليهم معرة العدو فان خافوا ذلك بامارة ظاهرة فليلزموا اماكنهم
قاله سحنون ويحكى نحوه عن الاوزاعي وسفيان والحالة الثانية ان يعين الامام طائفة
لقتال العدو فتجب عليهم طاعته لقوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد
ونية واذا استنفرتم فانفروا ولولا انه يتعين بتعيين الامام لما الم التخلف
عن قتال العدو واستيلائه وهو يقتضي ما لاجله فرض الجهاد واما قول المولف
مطلقا فمعناه ان الذين يعينهم الامام لقتال العدو تجب عليهم طاعته سواء كانوا
هم المجاورين للعدو وغيرهم لان الامام اعلم بمصلحة الجهاد من غيره واحتاج الى ان يريد
المولف بالاطلاق عموم [illegible] بين من يسقط عنه فرض الجهاد كمنع ابويه واخر
على الخلاف الذي في الاجداد ومنع رب الدين مع بائنه من الجهاد وبين من لا يسقط
باحد هذه الموانع فكانه يقول تجب طاعة الامام على من عينه لذلك سواء كان له
مانع او لم يكن والاحتمال الاول اظهر لان الغرض من العدو جرى ذكره في كلام المولف
ولم يجر له بهذه الموانع ذكر قوله والقوة ان يكون العدو الى اخره لما جرى من
كلامه اولا ذكر القوة وجعلها شرطا في تعيين الجهاد احتاج الى تفسيرها ولا
سيما مع وجود الخلاف فيها وذكر في ذلك قولين احدهما ان يكون العدو مثلي عدد
المسلمين يرون من غير نظر الى جلد وسلاح وهذا القول هو المعروف في المذهب
والثاني ان يكونوا مثليهم في الجلد وكثرة السلاح وهو قول ابن الماجشون ورواية
عن مالك واختيار ابن حبيب والقول الاول اقرب الى قوله تعالى فان تكن منكم مائة
صابرة الاية قال بعضهم ولا اعلمهم اختلفوا ان المومنين [illegible] منزلة بعضهم من بعض
في القوة انهم يخاطبون في العدد ويريد بهذا الاتفاق مما يقوي القول الاول لانه

ادة

ظاهر

اذا حمل اللفظ على هذه الصورة على الحقيقة وجب حمله في سايرها على ذلك الا بدليل
ولا دليل فان قلت ظاهر كلام المولف انه فسر الشيء بنفسه لانه قال في تفسير
القوة وقيل قوة وجلدا فذكروا القوة في تفسير القوة قلت لما فسر القوة الثانية
بلفظ الجلد صار كانه فسر القوة الاولى وهو لو قال فالقوة هي كثرة العدد وقيل
الجلد لما كان مفسرا للشيء بنفسه فكذلك هذا **قوله** فيحرم الفرار الا متحرفا او متحيزا
هـ يعني اذا وجب الجهاد لوجود القوة على احد القولين وعليهما معا حرم الفرار
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا الاية فاستثنا
المتحرف للقتال والمتحيز الى فئة وهو في الاية حسن جدا لان الاستثنا فيها بعد
قوله لقيتم واللقا متاخر عن وجوب الجهاد وليس كذلك في كلام المولف لانه من وجوب
الجهاد السابق على الملاقات **وبالجملة** ان استثنا الانحراف والتحيز
من القتال والملاقات احسن من استثنايها من تعيين وجوب الجهاد **قال**
المفسرون المتحرف المذكور في الاية هو الذي يري العدو الانهزام وليس مقصوده
الانهزام حتى يتبعه العدو فيكر عليه وهذا احد المكايد في الحرب واما المتحيز الى
فئة فقال ملك وجماعة غيره هو الرجوع الى الامير والى جماعة تكون قريبا منه كالجماعة
الرجل الى الامير والى الجيش والسرية الى جيشهما واما ان بعد الامير والجماعة
عنه فلا يجوز ذلك وقال اخرون يجوز التحيز سوا قربوا او بعدوا ومثله عن عمر بن
الخطاب رضي الله عنه انه قال انا فية لكل مسلم ومنهم من ذهب الى ان الفرار انما
كان حراما يوم بدر وهو شذوذ وعموم الاية يرده ومنهم من اوجب الثبوت على الذي
يكون عدده اثنا عشر الف سوا زاد عددهم على ضعفهم او لم يزد **وهو** بعيد
وليس في قول المولف فيحرم الفرار بيان انه من الكباير وقد ذكر انه من الموبقات
وعده العلما من الكباير وهو كالنص في الاية قال ابن القاسم ولا يحل للناس
ان فروا امامهم ان يفروا من مثل عددهم قال ومن فر من الزحف اذا كانوا مثلين
لم تقبل شهادته الا ان يتوب وتظهر توبته **قوله** ويجب مع ولاة الجور على الاشهر
هـ يعني انه اختلف هل يسقط عنه فرض الجهاد مع ولاة الجور ام لا على قولين الاول
منهما وهو الاشهر انه لا يسقط وهو الذي رجع اليه ملك واما الثاني وهو منقول
ايضا انه لا يجاهد معهم وهو الذي كان يقول به ثم رجع عنه وروى عن الحسن
انه يجاهد معهم ما لم يغدروا **واحتج** الجمهور بوجهين الاول ما خرجه ابو داود
من حديث انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من اصل الايمان الكف عمن
قال لا اله الا الله لا نكفره بذنب ولا نخرجه عن الاسلام بعمل والجهاد ماض منذ
بعثني الله الى ان يقاتل اخر امتي الدجال لا يبطله جور جاير ولا عدل عادل ولا

بالغدر

بالغدر لكن هذا الحديث في سنده متكلم الوجه الثاني وهو الذي اشار اليه مالك
في غير موضع ارتكاب المفسدتين وذلك ان في الغزو معهم على هذه الحالة اعانة لهم
على الجور وفي ترك الغزو معهم خذلان الاسلام وسبب في استعلاء العدو عليه
ولا شك في عظم هذه المفسدة بالنسبة الى الاولى **قوله** وفي وجوب الدعوة ثلاثة
طرق الى اخره **هـ** يعني ان للاشياخ في نقل المذهب طرقا ثلاثا فمنهم من قال ان المذهب
وجوب الدعوة في حق البعيد ولا تجب في حق القريب ونفي الوجوب هنا لا يستلزم نفي
الاستحباب في بعض الصور وهذه هي الطريقة الاولى الطريقة الثانية ان المذهب على
ثلاثة اقوال الوجوب والسقوط والتفصيل بين من تعدوه ومن قرب كالطريقة الطريقة
الثالثة ان المذهب على اربعة اقوال هذه الثلاثة والثالث الفرق بين الجيش الكبير
فتجب وبين السرية او الجيش الصغير فلا تجب وذكر ابن بشير هذه الاقوال الاربعة في حكم
روايات **وقال** اختلف الشيوخ في ضبط المذهب فاشار الى ما صرح به المولف
الا ان جعل هذا الخلاف في الوجوب لا تساعده الروايات اذ اذا تاملت الفاظها واما
يقولون يدعا العدو اذا بعدت داره او على حالة بما وهو محتمل للاستحباب وربما
صرحوا به والذي لا يشك فيه اذا لم يعلم حال العدو وهل بلغته الدعوة ام لا كانت
الدعوة حينيذ مستحبة لان الغالب بلوغها اليه فان انضاف الى هذا رجا اجابته او
دعي وجبت الدعوة واما ان تعاجلنا فلا شك في سقوطها ولا يبعد مثل هذا في
السرية على ان سحنونا نص على التسوية بين السرية وبين الجيش الكبير في
سقوط الدعوة ووجوبها وظواهر السنن تدل على سقوطها في السرية وما جرى
مجراها كما في كعب بن الاشرف وابن ابي الحقيق وغيرهما **وامر رسول الله**
صلى الله عليه وسلم ان يدعوا الى الاسلام او الجزية فهو بيان لحقيقة الدعوة فتطلب
منهم ولا الا الاسلام فان ابوا طلب منهم اداء الجزية وظاهر كلام المولف انهم يخيرون
في الامرين وليس كذلك قال بعض الشيوخ واذا دعوا الى الاسلام فلا يلزم ان يبين
لهم فصول الشريعة **ثم** اذا قوتل العدو قبل الدعوة فقتل احد منهم فالمذهب
سقوط الدية **وقال** الشافعي تجب فيه دية الوثني وقال بعض العراقيين من
اهل المذهب لو تمسك هذا المقتول بكتاب وافترقت ونبينا على حسب كتابه
ولكنه لم يعلم بانه قد بعث فقتل قبل الدعوة فان فيه الدية **قوله** ولا يستعان
بالمشركين الى اخره **هـ** فان قلت لاي شي عدل المولف عن لفظ الكفار الى المشركين
وكان ينبغي ان يستعان بالكفار في القتال لان اليهود والنصارى لا يدخلون في لفظ
المشركين على مذهب الجمهور ويدخلون على قول ولكن المتبادر الى الفهم غيره
قلت لعله عدل الى ذلك لموافقة الحديث **ففي الصحيح** من حديث عايشة رضي

قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة ادركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين راوه فلما ادركه قال يا رسول الله جئتك لاتبعك واصيب معك قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤمن بالله ورسوله قال لا قال فارجع فانى لا استعين بمشرك قالت ثم مضى حتى اذا كنا بالشجرة ادركه الرجل فقال له كما قال اول مرة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كما قال اول مرة قال لا قال فارجع فلن استعين بالمشركين قال ثم رجع فادركه بالبيداء فقال له كما قال اول مرة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم تؤمن بالله ورسوله قال نعم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم فانطلق **و**اختلف اذا خرج الكفار من تلقا انفسهم هل يمنعوا او لا فظاهر ما في سماع عيسى انهم لا يمنعون وقال اصبغ يمنعون اشد المنع **وا**ما قول المؤلف الا ان يكونوا نواتية او خدما فهو الذي نص عليه في المدونة قال فيها ولا باس ان يقوى بمن يسالمه من الحربيين على من لم يسالمه منهم بالسلاح ونحوه وبامرهم بنكايتهم ولا باس ان يكونوا مسالمة بجزاء عسكره وفي قربه ما لم يكونوا في داخل عسكره وحمل بعض اهل العلم الحديث المتقدم على انه مخصوص بالامة والاول عموم الخصوص **و**قد احتج له بما روي عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم استعان بناس من اليهود في حربه فاسهم لهم لكن هذا الحديث مرسل والاول مسند

قوله ولا باس ان يجعل القاعد الى اخره **هـ** هذه مسئلة المدونة قال فيها ولا باس بالجعائل في الثغور ولم يزل الناس يتجاعلون بالمدينة وغيرها ولا ينبغي ان يجعل لمن ليس معه في ديوان ليغزو عنه وقد كرهه مالك لمن في الديوان اجارة فرسه لمن يرابط او يغزو عليه لمن يستقل من شهيها فهو الذي اجر نفسه اشد كراهة ومعنى المسئلة الاولى ان الرجلين اذا كانا من ديوان واحد فان عين الامير ولا يجوز لمن عين ان يجاعل غيره من اهل ديوانه الا باذن الامير سواء كان الثاني كالاول في الشجاعة او لا لان الامام قد يرى ان غير هذا الجاعل وكذلك عندهم اذا عين الامام طائفة او بعث الخروج بعث اهل الصيف قد يريد بعضهم ان يجعل لمن يعث في الربيع انه لا يجوز الا باذن الامير فعلوا ويستحب للامير ومن يقوم مقامه ان ياذن له ويقرر من نقل اهل المذهب قول ابي حنيفة قال الشافعي لا يجوز ان يغزو بجعله من غيره وانما اجيز للسلطان لا لغيره **و**احتج بان الجهاد فرض كفاية ويتعين فعله لمن زاد في ذلك اجر الزمن اخذ الاجرة على الفرض وكره الجعل غير واحد من المتقدمين

قوله ولا يسافر بالنساء الى اخره **هـ** انما قال ذلك خشية ان ينال العدو المراة فان كان جيشا عظيما كان الغالب السلامة وعلى هذا تاولوا ما جاء في الحديث من خروج النساء في الزمان الاول كما قد مناه من حديث عائشة رضي الله عنها وكانت

ام سليم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وكانت عائشة وحفصة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته وقال ابن عباس كان النساء يخرجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيداوين الجرحا ويحذين من الغنيمة وحديث ام حرام بنت ملحان مشهور في هذا المعنى والاحاديث في هذا الباب كثيرة واجازه الاوزاعي في الجواري ونهى عنه في الحرائر **و**تقييد المؤلف هذه المسئلة بارض الكفار قد يوخذ منه ان ذلك جائز بارضنا مطلقا كان بثغر وليس كذلك وانما اجازه في الثغور المامونة قال سحنون يخرج بهن الى المواضع المامونة الكثيرة الاهل كالاسكندرية وتونس وسوسة قال واما غير هذين من سواحلنا فلا يخرج بهن اليها ومثله لمالك

قوله ولا يسافر بالمصحف اليها بحال **هـ** يعني انه لا يفصل في المصحف بين بلد المامون وغيره كما فصل في النساء قال ابو حنيفة يفصل في المصحف بين الجيش المامون كما قيل في النساء وفرق اهل المذهب بان المصحف قد يسقط بحيث لا يشعر له حامله فيناله العدو بخلاف المراة فانها تذكر نفسها **و**في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يسافر بالقران الى ارض العدو خشية ان يناله العدو ويقرب من هذا المعنى اختلاف مالك وابي حنيفة في تعليم الكافر القران فاجازه ابو حنيفة ومنعه مالك واجاز الجميع ان يقرا عليهم القران وان يبعث اليهم كتاب فيه اية من القران والاحاديث بذلك كثيرة

قوله واذا تساوت الاحوال عند المغلوب في العطب الى اخره **هـ** يعني اذا تردد الامر في حق المغلوب بين حالتين او احوال كل واحد منها يظن فيه العطب فهل يجوز الانتقال عن حالة الى حالة اخرى مثلها في العطب لانه فر من موت الى موت او لا يفعل ذلك وليثبت على حالته قولان والاول هو المشهور ومذهب المدونة والثاني لابن القاسم في كتاب ابن المواز واختاره ابن المواز لان في انتقاله سببا لقتل نفسه وكانه في المشهور يرى ان الترك فعل ويشبه به واذا كان كذلك فلا فرق بين بقائه او انتقاله **وا**ما قول المؤلف ولو رجا احدهما وجب عليه فمعناه واذا رجا احد الحالتين سببا للنجاة وجب عليه التلبس بها فان كانت الحالة التي هو عليها وجب عليه ان يبقى عليها وان كانت الاخرى وجب عليه الانتقال اليها وهو ظاهر ولا يخفى وجهه الا ان عبارة المتقدمين في هذه المسئلة فلذلك بالتمام الملك **و**قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام اذا كانت احدى الحالتين يطول بقاؤه معها اكثر من الاخرى تعين عليه الانتقال الى الاطول وهو صحيح لان حفظ الحياة واجب ما امكن **و**ذكر ابو الفرج عن مالك انه لا حرج على من اطلبه العدو ان يلقي نفسه في البحر وظاهر هذه الرواية مخالف لما تقدم مع قبولها هذا اللفظ و ذكر بعض المتاخرين عن ابن سحنون في قرية حاصرهم العدو فجاعوا ولم يقدروا على

القتال فظهروا انهم لا يقتلون ان اسروا فليخرجوا للاسر والاصبروا حتى يموتوا جوعا
ولا يجوز ان يقتلون صبرا قال واعترض هذا ابو اسحاق فان القتل صبرا اهون من الصبر
على الجوع فهو كمن فر من موت الى موت اخف وهذا الذي حكيناه عن ابن سحنون انما نقله
من ابن زيد على انه من كلام ربيعة وهو اشبه باهل بيعته من اهل بلده وكيف ما كان
فلا اعتراض عليه لما حكيناه عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام **فان قلت** قد اختلف
قول ملك في جواز وقوف الواحد والجماعة القليلة للجيش العظيم الذين يعلمون انهم يقتلونهم
لا محالة وروي عنه في حمل الواحد على الجيش اخاف ان يكون القا بيده الى التهلكة
قلت قد اختلف قول ملك في ذلك والظاهر من اقواله ان ذلك انما يسوغ بشرط
ان يكون في ذلك الواحد يعلم من نفسه من الشجاعة ما يكون عنها نكاية العدو وان قتل
ويشترط ان يحض النية لله لا لاظهار الشجاعة واذا كان الامر على هذا احصل منه ارهابا
للعدو وهو احد فوايد الجهاد ولم يكن اتلاف النفس من غير فايدة **واما** قول ملك في
بعض الروايات عنه انه القا بيده الى التهلكة فقد ذكر الترمذي عن ابي عمران الجوني
كنا بمدينة الروم فاخرجوا الينا صفا من الروم فخرج اليهم من المسلمين مثلهم او اكثر
وعلى اهل مصر عقبة بن عامر وعلى الجماعة فضالة بن عبيد فحمل رجل من المسلمين على
صف الروم حتى دخل فيهم فصاح الناس فقالوا سبحان الله يلقي بيده الى التهلكة فقام ابو
ايوب فقال يا ايها الناس انكم تتأولون هذه الاية هذا التاويل وانما نزلت هذه
الاية فينا معشر الانصار لما اعز الله الاسلام وكثر ناصروه فقلنا ليتنا في اموالنا
عز وجل فاصلحنا ما ضاع منها فانزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم يرد علينا ما قلنا وانفقوا
وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والتهلكة الاقامة على الاموال واصلاحها
وتركنا الغزو فما زال ابو ايوب شاخصا في سبيل الله حتى دفن بارض الروم فاشتمل
سبب نزول الاية وقرينة قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله كيف ينبغي حمل الاية
على ما حملنا عليه الامام ولولا الاطالة والخروج عما نحن فيه لا تممنا الكلام على
الاية من اقوال المفسرين وغيرهم **قوله** واذا ائتمن الاسير الى اخره ش يعني
الاسير عند العدو اما ان يأتمنوه على شيء او لا يأتمنوه والاول اما ان يكون فيما
ائتمنوه عليه طايعا واما ان يكون مكرها على ذلك فمن ائتمنوه على شيء طايعا وجب
عليه الوفا ولم تجز له الخيانة ومن ائتمنوه على شيء مكرها او لم يأتمنوه جاز له
اخذ ما امكنه من اموالهم وهذان الوجهان يعني المكره على الامانة ومن لم يؤتمن هما
مراد المؤلف بقوله والا جاز وهذه المسالة مذكورة في المدونة وغيرها الا انها في المدونة
من كلام يحيى بن سعيد ولم يفصل المؤلف في هذه المؤتمن عليه بين المال وبين نفس الاسير
وظاهر كلامه يقتضي انهم اذا ائتمنوه على نفسه وخلوه يذهب ويجي في حوايجه انه لا

اهل
قال بعضنا لبعض سرا دون رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اموالنا قد ضاعت
ان الله عز وجل قد اعز الاسلام وكثر ناصروه
معنى

يهرب

يهرب وفي المذهب في ذلك على ما ستقف عليه ان شا الله تعالى فان قلت
لا نسلم ان كلام المؤلف ظاهر فيما ذكرت بل ظاهره ان هذا الحكم يقتضي مقصور على
المال لوجهين الاول ان المتبادر للذهن عند الاطلاق من لفظ الامانة انما هو فيما
يكون بيده الامين غير نفس الامين على ما ذكر فيكون كلام المؤلف قاصرا القصور نحو حكم
لحكم ما اذا ائتمن على نفسه وذلك من المسايل المشهورة في المذهب كيف لا يتعرض لما
اذا كان هذا الايتمان صحيحا فانه نقل عن سحنون اذا ائتمن على نفسه وماله فلا
يهرب وعن ملك انه يهرب بنفسه ولا ياخذ من اموالهم شيا وفي المبسوطة ياخذ من اموالهم
الهرب ويقتل منهم ان قدر هاكذا حكا بعضهم هذا القول عن المبسوطة وفي فهمه منها
عسر على ما رايته فيها وفرق ابن المواز بين ان يكون ذلك وعدا وبين ان يكون بيمين
فاوجب الوفا في الاول ولم يوجب في الثاني لانها يمين على سبيل الاكراه **فقوله**
ويلزمه الوفا فيما اختلفوا هل يقع عليه حنث ام لا والاقرب في هذا عدم اللزوم
وجواز الهروب اما مع الاكراه فظاهر واما مع الاختيار فلانها معاهدة على ما
يحل وهو بقا المسلم مملوكا تحت يد الكافر واما اموالهم فلا يبعد لزوم الوفا
بها لا سيما ان كان ذلك يشبه مشورة على من بقي بايديهم من الاسارى قال بعض من الزمه
الوفا انهم اذا خلوه على ان يأتيهم بما امن طلوا المسلمين ولم يقدروا عليه لا نه
اختلف هل يلزمه الرجوع اليهم فعن اشهب وسحنون انه لا يلزمه ذلك ويكون ذلك
دينا في ذمته قال وعلى مذهب عبد الملك في الرهن يا بد بمنهم يعلم انه يلزمه الرجوع
اليهم قال ابن المواز يستحب ان يتصرف بما يسرق منهم وخانهم وان ما معهما ذا لا يقدر على
رد الكافر اعلمه قال بعض الشيوخ **واختلف** اذا زنا ببعض نسايهم هل يحد على قولين
واما قول المؤلف ولم ياخذ فمعناه اذا لم يأتمنوه عليه او ائتمنوه على سبيل الاكراه
فانه يحل له اخذه ولم ياخذ ويحتمل انه اراد بذلك نفي الخمس عنه ويكون قوله بعد هذا
في الفرع الذي يليه ولا خمس عايدا الى الجميع ففي العتبية انه لا خمس فيه للسلطان ولا علم
يوجف عليه وقال ابن المواز ان كان اسر من بلاد الاسلام فكذلك وان كان اسر من
بلاد العدو ففيه الخمس لانه لم يصل الى بلاد العدو الا بواسطة الجيش واستعبدوه
قوله وكذلك من اسلم واتى بمال غيره ولا خمس ش يعني من اسلم من العدو في
بلادهم واتا الى بلادنا بمال لاهل الكفر اخذه لهم قبل اسلامه او بعده فانه
ملك له ولا خمس **وقد** تقدم الان قول المؤلف ولا خمس يحتمل ان يكون مقصورا على
هذا الفرع ويحتمل ان يشاركه فيه الفرع الذي قبله ولم يذكر في المدونة هذا الفرع
مصرحا به وانما ذكر الاثر الذي يدل عليه مستشهدا به على مسلة اخرا ولفظها فيها
قال ابن القاسم ولو قدم الينا عبد لرجل من اهل الحرب بامان فاسلم ومعه مال لسيده

فالمال للسيد ولا يخمس **وقد** ترك النبي صلى الله عليه وسلم للمغيرة اذ قدم مسلما
مالا اخذه لاصحابه ذكر هذا ابن فول يحيى بن سعيد المتقدم وذكر قول يحيى بأثره
وفي كلام ابن القاسم نظر وخالفه فيه وكذلك في احتجاجه بالحديث المذكور اصبغ ولم نتعرض
للاختصار ولعدم تعرض المولف واما الحديث الذي بينا عليه الفرع الذي ذكره المولف
فقد خرجه غير واحد **وهو** ان المغيرة بن شعبة بن يعوا صحابة ذا بلة فشربوا خمرا
حتى سكروا وقاموا وهم كفار قبل ان يسلم المغيرة فقام اليهم المغيرة فذبحهم ثم اخذ ما
كان لهم من مال فسار به حتى قدم الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسلم المغيرة فدفع المال
الى النبي صلى الله عليه وسلم واخبره الخبر فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا نخمس مالا اخذ غصبا
فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه مال غدر فلا حاجة لنا فيه   ويجب فدا المسلمين   يعني ان الغزو اذا اسر
احدا من المسلمين فان فداءهم من ايديهم واجب فالمصدر هذا مضاف الى المفعول لا
شك في ذلك والوجوب هو المنصوص في المذهب وان كان بعضهم صرح بوجود الخلاف من
المذهب انه نافلة كما ان منهم من اراد رفع الخلاف وانه واجب والصحيح وجود الخلاف
تلوكما لا منصوصا عليه وقال تعالى وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين اكل العقل
المسلمين لاتلاف النفس والاموال وذلك يدل على وجوب بذل المال على انفرادها والى
هذه الحجة اشار الامام رحمه الله قال بعض الشيوخ انه يبدأ بالفدا من بيت المال فان لم
يكن للاسير مال فان تحرز بيت المال كان على جميع المسلمين والاسير كاحدهم فان
عدم هذا وجب عليه ان يفدي نفسه من ماله وقال اللخمي ان بيد المال الاسير ان لم
يكن في بيت المال فان لم يكن او كان لا يتوصل اليه فمن الزكاة على القول المستحسن
فان لم يكن فعلى جميع المسلمين على قدر الاموال اذا كان ذلك لا يستغرق جميع اموالهم
وان استغرقها افتدى بجميعها **والظاهر** الاول اقرب الى الاصول ولما لم يرتبه
المولف على شي ومن هذا تركنا الاطالة فيه **قوله** وفي المعادات بالخمر ونحو التي اختلف
يعني ان المذهب اختلف في جواز مفادات الاسارى من ايدي العدو بالخمر والخنزير
والميتة والات الحرب وما اشبهها على اربعة اقوال الجواز بجميع ما ذكر وهو قول سحنون
والثاني المنع منه بجميع ما ذكر وهو قول ابن القاسم والثالث جوازه بالخيل والسلاح
خاصة وهو ظاهر قول ابن الماجشون واشهب والرابع عكسه ولا اعلم الان قايله والا
فربه جواز ذلك مطلقا نظرا الى تعارض المفاسد وترجيح ارتكاب اخفها على انه ربما
نرد بالنظر اذا كان بايديهم اسيرا واحدا من المسلمين وطلبوا في فدايه من الات
الحرب ما يجهزون به جيشا عظيما والنفس في مثل هذا اميل الى تركه عندهم ولا سيما
مع شدة الحاجة الى الالة **قوله** وفي المفادات بالاسارى العدو والمقاتلة قولان

يعني انه اختلف المذهب على قولين في جواز ان يعطيهم اسارا هم الذين قاتلونا
عوضا عن اسارانا الذين في ايديهم ولا شك ان منع المفادات بالات الحرب انه يمنع
المفادات في هذا الفرع واما من اجاز فقد يجيز وقد يتوقف والفقه في المسلة
ما قدمناه من النظر الى اخف المفسدتين فيترتب على انه روي انه صلى الله عليه وسلم
فادا بعض المسلمين ببعض بني ابي سفيان بن حرب كان المسلمون اسروه يوم بدر وقد
انكر ابن الحارث وجود الخلاف في المفادات بالاسارى **قوله** ولا يرجع الاسير الى آخره
يعني ان الغزاة اذا كان من بيت المال او كان ببعض اسارى العدو او كان قد قصد
الفادي به الصدقة فلا رجوع على الاسير المفدا مسلما كان او ذميا ولا خلاف في هذا
وشبهه في المذهب **واما** ان قصد الفادي الرجوع فله الرجوع على الجملة نقل جماعة عظيمة
لا رجوع على الاسير الا ان يامره الاسير على الشرا فيرجع هذا المشتري وحده يريد انه
لو اشتراه غير المامور لم يكن له رجوع والذي قالوه ظاهر لان الفدا من فروض
الكفاية والاصل ان الفرض لا يجوز عليه العوض ويستثنى المامور لانه كالوكيل على
امراة **واما** قول المولف وقيل الا ان لا يمكن بدونه ويتبين من الخلاصة فمعناه
ان الفادي يرجع على الاسير في الوجوه المذكورة بكل ما فداه به هذا هو المنصوص
وقال بعض الشيوخ يستثنى من ذلك صورتان احداهما ان يكون الاسير قادرا على
التخلص باقل مما فداه به فلا يلزمه الا ذلك الاقل ويسقط الزايد والصورة الثانية
ان يمكن الاسير التخلص بغير شيء فلا يلزمه شيء ويشترط في الصورتين جميعا عند
هذا القايل ان يكون قدرة الاسير على ما زعم معلومة والذي قاله ظاهر **قوله**
ويتبع ذمته ان كان فقيرا **ش** يعني انه حيث الزمنا الاسير غرم الفدا فلا فرق
بين ان يكون فقيرا او يكون مليا فالملي يودي في الحال والفقير يتبع ذمته وقال بعض
الاندلسيين لا رجوع على الفقير وما قاله ظاهر اذا كان الفادي يعلم فقر الاسير
وقد شبهوا كثيرا من مسايل هذا الباب بمسايل هبة الثواب وقد علمت ما في
هبة الغني للفقير اذا قام يطلب الثواب عنها **قوله** وفي رجوع المسلم الى آخره
ش يعني ان الاسير اذا فدي بالخمر وشبهه كالميتة وكان فاديه اشتراه لاجل
الفدا فان كان الفادي ذميا رجع بالثمن او بالقيمة وان كان مسلما فقولان
هذا معنى كلام المولف والمنصوص في المذهب عدم الرجوع ولا يوجد القول بالرجوع
الا ما قاله الباجي وجعله محتملا على القول بجواز الفدا بذلك قال الباجي وان كان
مما يجوز للمسلم ملكه فان كان مما له مثل رجع على الاسير بمثله وان كان مما لا
مثل له رجع عليه بقيمته وفي الرجوع بالقيمة هنا نظر لان الفادي كالمسلف للاسير
والسلف يقضى فيه بالمثل مطلقا سواء كان من ذوات المثل او من ذوات القيمة

عند

احدها

قال بعضهم

رجع

قال سحنون ومن فدا خمسين اسيرا ببلد الحرب وفيهم الملي والمعدم فان كان العدو
عليهم
عرف ذالك منهم فيقسم الفدا على تفاوت اقدارهم فان جهل العدو ذالك منهم فيقسم
عليهم بالسوا وان كان عبد فسادانه بالخيار بين ان يفدوه او يسلموه **قوله** فان
كان قريبا مما لا رجوع على مثله في الهبة الى اخره **ش** معنى المسئلة ان الاسير اذا
كان قريبا لمن فداه بحيث انه لو وهب الفادي لزم الاسير هبته وطلب منه ثوابها
لم يقض له عليه فهل للفادي حين الفدا رجوع على قريبه هذا فذلك ثلاثة اقوال
الاول ليس له رجوع والثاني له الرجوع والثالث التفصيل فان كان ممن يعتق عليه
فلا رجوع له عليه والا فله ويعني وجوده هذه الاقوال منصوصا عليها في المذهب
على الوجه الذي ذكره واما الذي حكاه غيره ان كان يعتق على صاحبه فلا رجوع له وان كان
مما لا يعتق عليه فيفصل حينئذ بين ان يكون ممن يقضا له بالثواب في الهبة ام لا فقد
ذكر بعضهم ان الخلاف فيه يتخرج من قول المغيرة في المكاتب يودي نجمه معه في الكتابة
انه يرجع عليه كان ممن يعتق عليه ام لا فعلى هذا يرجع بالفدا مطلقا ومن قول
اشهب في المكاتب لا يرجع عليه وان كان ممن يعتق عليه فعلى هذا لا يرجع بالفدا
مطلقا فهذان قولان يخرجان والثالث هو المنصوص **واعلم** ان الاصل بقا الاملاك
على ما هي عليه ولا ينتقل الا لموجب فان كان هناك شركة او عادة بينة رجع اليه
وان لم فللقاضي تخليف عند الاشكال حسن وما عدا ذلك فلا يلزم الفادي فيه شي
واما قول المولف الا ان يامره ملتزما على الاصح فهذا الا استثنا من تمام القول
رجوع
الثالث ومعناه انا اذا اسقطنا الفادي على قريبه الاسير فانما ذلك اذا لم يامره
الاسير فان امره الاسير بذلك ملتزما للاداء رجع عليه على الاصح عملا بمقتضى الشرط
وبمقتضى الاصل وقيل لا رجوع عليه وهذا ضعيف لما يلزم عليه من اطراح حكم
الشرط لغير موجب وهو الذي قاله حسن في الابا ومن تجب نفقتهم وغيرهم
فلا يتبعوا لغيرهم من القرابة اذ انا ملغة لسقوط النفقة **واما قول** المولف
فاما ان لم يكن عارفا به رجع به على الاصح فمعناه ان جميع ما حكيناه من عدم
الرجوع في القرابة انما هو اذا كان الفادي عارفا بقريبه الاسير واما ان فداه
على انه اجنبي ثم تبين بعد الفدا انه قريب فانه يرجع على اصح القولين بمعنى
ان العادة بعدم الرجوع مع العلم وهي مفقودة مع عدم العلم والاصل بقا
المال في ملك ربه وهو ظاهر **قوله** والزوجان كالغريبين فلا رجوع على المشهور
ش نص المولف بان المشهور في مسئلة الزوجين عدم الرجوع لانهما كالغريبين
يقتضي ان المشهور من الاقوال الثلاثة في المسئلة المتقدمة هو عدم الرجوع لانه اذا
كان شبه القرابة مانعا من الرجوع فاحرا ان يكون صريح القرابة مانعا وهو

من

وهو من محاسن اختصاره انه اعني اكتفا به بذكر المشهور في هذا الفرع عن ذكره في تلك
المسئلة لانه لو عكس وذكره هناك خاصة لم يفهم منه هنا اهل المشهور الرجوع او عدمه
وكثيرا ما يفعله وقد تقدم لنا منه شي اول الكتاب والمنصوص في هذا الفرع عدم الرجوع
ولكن اشار سحنون وغيره الى اجرائه على الخلاف هل يقضا بين الزوجين في الهبة للثواب
ام لا **والشيخ** ابو محمد عبد الحميد وغيره من محققي الاشياخ يقولون ان المسايل المبنية
على العوايد لا يخرج عليها مسايل اخرى اذ من الممكن ان تكون العادة مستقيما في صورة
ما ولم تجر لمثلها في نظيرها وما قاله صحيح اذ من الممكن ان تسمح النفس بالهبة دون الفدا
لاسيما مع نزارة الهبة وكثرة الفدا **قوله** واذا جعل الاسير لفدايه الى اخره
ش يعني ان الاسير جعل لمن يفديه جعلا غير ما يفديه به يشبه ما يجعل الخالد الابق
والمنحوم كما قال الاشيخ له من ذلك الجعل واختاره المتاخرون ان يكون له ذلك الجعل
او يقدر عنايه منه ومثله عند بعضهم ما يجعل لمن استخلص من ايدي اللصوص شيا او ما
يجعل للمستحق منهم وهو مما يجري كثيرا في بلادنا في هذا الزمان تشهد بجواز ذلك على
الوجه الذي ذكروه **قوله** ومن كون الفادي الى اخره **ش** يعني ان الاسير اذا فدي بمال وله
مال فدي به من بلاد العدو وصار الاخذ تركه ببلاد الاسلام وعليه ديون غير ما فدي به فهل
يكون الفادي به احق او يكون اسوة الغرما اما المال الذي اخرج من بلاد العدو فالفادي اولى
وهو مراد المولف بقوله ما يكون معه اي فانه احق به من بقية الغرما واما ماله ببلاد
الاسلام فقال عبد الملك وسحنون هو اولى ايضا وقال بن المواز انه اسوة الغرما واحتج عبد الملك
وسحنون بما في معناه ان ما لزم ذمته بسبب الفدا كان كالمجبر عليه فصار اقوى من الذي
لزمه لاجل الغرما لانه كان باختياره وصوبه بعضهم وضعف قول بن المواز فانه تناقض فيه
وذلك ان عبد الملك قال في امراة لو كان مشتريها من العدو اولى بها في سبيرها من الغرما
قال محمد صواب جيد والتناقض فيه ظاهر الا بتكلف قال بعضهم واذا فرعنا على قول عبد
الملك وسحنون فلم ينوب عن سحنون الاسير ان افتدا به ويبعث به الى بلاد العدو ولا مقال
في ذلك للغرما وفي ذلك نظر **قوله** واذا اختلف الاسير والفادي فالقول قول الاسير
على الاصح **ش** ظاهر هذا ان القول قول الاسير في جميع الصور التي يختلف فيها الاسير مع
الفادي اعني سوا كان اختلافهما في اصل الفدا او في مقداره او في جنسه على ان لمراد
النقل للمتقدمين في هذه المسئلة الا في اصل الفدا او في المقدار قال بن حبيب عن بن القاسم
وبن الماجشون ومطرف واصبغ اذا انكر الاسير الفدا جملة او انكر بعضه وانا بما يشبه
فالقول قوله سوا اخرجه من ارض الحرب اولا وقيل اذا قر الاسير انه فداه صدق الفادي
وبصير كالرهن وقال سحنون القول قول الفادي اذا اطلق الاسير بيده والذي يظهر من هذه
الانقال انه ان لم يكن في يده فالقول قول الاسير وان كان في يده فقولان **واعلم** ان

الغاعرة هي ان المدعي من اراد اخراج ما في يد غيره والمدعى عليه من اراد اخراج
ما في يده فعلى هذا يكون القول قول الاسير لانه مدعا عليه الا ان يكون هناك
مرجح من خارج **وقوله** المقاتل **ه** ان قلت جعل المولف الترجمة
للمقاتل وهو من يجوز قتاله من العدو ثم ترك ذلك وتكلم على الالة التي بها يكون
القتل وهو غير مناسب قلت لا نسلم انه ترك ذلك بل تكلم عليه في هذه الترجمة
ثم تقدم الكلام على الالة لان قتل المقاتل انما يكون بها وانها فان من
الالة ما لا يباح فيها قتال المقاتل خاصة كالنار والماء والمجانيق وقطع الميرة
فان هذه امور تستعمل في الحرب. وتنال غير المقاتل ملاحل ذلك قدم الكلام على الالة
ثم ترك المولف ما كان ذكره اولى واولى وهو الكلام على جواز قتل الحبشة والترك
والمشهور من المذهب جواز ذلك فاباح مالك في المدونة الغزا زنة وهم صنف من الحبشة
واباح ابن القاسم غزو الترك وحكى ابن شعبان عن مالك لا تغزا الترك والحبشة لاثار
وردت في ذلك لم يخرجها اصحاب الصحيح ممن صحت عنده فخص بها العمومات الدالة على
جميع قتال الكفار ومن لم تصح عنده او صحت ولكن حمل النهي عن قتالهم على الارشاد الا
ان غيرهم في ذلك الزمان اولى ولى ذا ان قتالهم في هذا الزمان مباح كقتال غيرهم من
الكفار **قوله** ويقتل العدو بكل نوع الى اخره **ه** يعني ان العدو يجوز قتاله ومدافعته
بساير انواع الحرب من رمي المجانيق وارسال الماء عليهم وقطع الميرة عنهم واحرا
قهم بالنار وهذا اذا كان العدو في حصن او غار وما اشبه ذلك ولم يكن معهم ذرية ولا
نسا ولا اسارى المسلمين قالوا ولا خلاف في المذهب في ذلك الا في تحريقهم بالنار فان
مالكا اجازه ومنعه سحنون ولعلهما القولان الذان حكاهما المولف الا انه جعل
محلهما اذا لم يخف من العدو وغيره اطلق القولين وحكاية المولف احسن والاقرب
المنع لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التعذيب بالنار وان كان العدو في سفينة على الوجه
الذي ذكرناه في الحصن ولم يكن معهم غيرهم او كان معهم النسا والصبيان فقالوا لا خلاف
في جواز رميهم بالنار لانهم ان لم يرموا بالنار رموا بها بخلاف الحصن وتغريقهم بين
الحصون والسفن هكذا نقل على صحة ما قاله المولف في الحصن اذا خيف منهم **قوله**
فان خيف على الذرية الى اخره **ه** معناه ان الذرية اذا كانوا مخالطين للعدو فاما
ان يخاف عليهم من النار او من الالة كالمجانيق فالاول يمنع قتالهم اذا ادى الى هلاك
الصبيان والثاني وهو الخوف على الذرية من الالة خاصة فان ذلك لا يمنع من قتالهم
وان ادى الى قتل الذرية والضمير في قوله تركوا وفي قوله بعده منهم راجع الى العدو
وكذلك الضمير في قوله لم يتركوا ومن الالة عطف على قوله من النار وهذا الذي حكاه

المولف وقال بعض الشيوخ ان كان مع العدو النسا والصبيان ففيها اربعة اقوال اجاز
اصبغ تحريقهم وتغريقهم ورميهم بالمجانيق وحكى فضل عن ابن القاسم انه لا يفعل بهم
شيا من ذلك وقال ابن حبيب يغرقون ويرمون ولا يحرقون وفي المدونة يرمون ولا يغرقوا ولا
يحرقوا **واما قول** المولف وفيها رمي اهل الطايف بالمجانيق مرادة الاستدلال على
جواز الرمي لانه رما اهل الطايف بالمجانيق فقيل له ان فيها النسا والصبيان فقال
هم من اباءهم **قوله** ورأى اللخمي الى اخره **ه** يعني ان المسلمين اذا كانوا جماعة كبيرة
وخافوا العدو ومع العدو اسارى مسلمين لا يمكن قتل العدو الا بقتل اولئك الاسارى فانه
يجوز ذلك للعدو ومن معه باي انواع القتال امكنهم ولو بالنار وهو مما انفرد به كما
انفرد بالخروج بالقرعة من السفن قلت تبع المولف في هذا الكلام ابن بشير وكذا زعم
انه انفرد به اللخمي ولم ينفرد به في مسلة العدو اذا كان انفاقا **ونص** كلامه بعد ان
فرض المسلة فيما اذا كان العدو وهم الطالبون للمسلمين هل يرمون بالنار قال وارجو اذا
كان معهم النفر اليسير ان يكون خفيفا لان هذه ضرورة وكم لم نرجح فيه الشيخ ابو اسحاق
التونسي وكثيرا ما يفعل اللخمي من هذا اذا وقف ابو اسحاق المسلة على النظر نظر فيه
اللخمي ورجح احد الوجهين **ونص** كلام ابي اسحاق انظر لو رموا بالنار ونحن لو لم نرمهم
بها هلكونا وفيهم مسلمون هل يجوز ان نرميهم بذلك لننجي انفسنا منهم اذ لو لم نفعل
هذا لقتلونا به وكيف لا بد من موتنا او موتهم او موت من معهم من المسلمين فموت الواحد
والاثنين خير للمسلمين من موت مائة فلهذا وجه انتهى **وقد** حكى ابن بشير وغيره في
السفينة فيها العدو ومعهم اسارى المسلمين هل يرمون بالنار ام لا اجازه اشهب
ومنعه ابن القاسم وكذلك اختلف هل يقطع الماء فانت ترى كيف وافق اشهب ما قال اللخمي
بالسعي فان قلت قد تقرر ان الامر في مسلة السفينة اخف منه في مسلة الحصن فما
قاله اشهب في السفينة لا يلزم مثله في الحصن قلت انما كانت مسلة السفينة اخف
لان العدو اذا كان في السفينة كان معه طلب المسلمين ولا يتصور ذلك في الحصن واللخمي
فرض المسلة فيما اذا كان العدو وهم الطالبون فلا فرق بينها وبين مسلة السفينة **د**
واما مسلة طرح السفينة فالظاهر ان اللخمي انفرد فيها باختيار ما قاله **وقول**
المولف اما لو خيف على استيصال الاسلام احتمل القولين كالشافعي يعني انا اذا حكمنا
بانفراد اللخمي بما قاله وانه لا يجمع فمحل النظر انما هو ما صوره الشافعية واختلفوا
وهو اذا خيف على بيضة الاسلام منهم والظاهر لزوم القتال حينئذ والا يتركون لما في
ذلك من الضرر على جميع المسلمين وحذف المولف الفاء من جواب اما وليس هو بموضع
حذفها وحذف المضاف من قوله كالشافعي اي كمذهب الشافعي **واعلم** انه بقي
في هذه المسلة ابحاث الاليق بها علم اصول الفقه **قوله** واذا اسروا مجما وحربا فلا

يخير الى اخره   اما تخيير الامام في القتل فهو الذي عليه الجمهور وان كان بعض
كبار اهل المذهب حكى الاتفاق على ذلك فقد منع منه ابن عمر وابن عباس وعطا
وابن جبير والضحاك والاوزاعي قولا اخر تركته اختصارا **وقد** صح ان النبي صلى الله
عليه وسلم قتل عقبة بن معيط والنضر بن الحارث وغير **واحد** بعد ما اسروا وحكى
الباجي انه لا خلاف في جواز الاسترقاق وخلاف قتادة ومن تبعه موجود فيه
وبوضح قلنا انما يجري فيما عدا العرب وقد تقدم الكلام على جواز المفادات بالاسارى
واما الفداء بالمال فقد اختلف المذهب في ذلك والمشهور جوازه وبه قال الشافعي وقال
سحنون وغيره لا يفادون به وقال بعض الشيوخ ان اكثر اهل المذهب يكره ذلك
وقال ابن الحارث انما ذكر في مفادات الرجال بالمال ولا خلاف في منعها بالخيل النسابة
واما المن فالمذهب جوازه ومنع ابو حنيفة منه ومن المفادات بالمال وقد
قال تعالى فاما منا بعد واما فداء ومن رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمامة وعلى
ابي عزة الجمحي مرة واخذ عليه عهدا الا يظاهر اهل مكة فخرج محرضا على قتال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاخذوا وقربه رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلب ان يمن منه
ثانية فقال والله لا تمسح عارضيك تقول سخرت بمحمد مرتين وروي ان فيه قال صلى
الله عليه وسلم لا يلدغ المومن من جحر واحد مرتين والاحاديث في هذا المعنى كثيرة **واما**
قول المولف فالنظر فمعناه ان الامير ياخذ باحد هذه الوجوه فلا ينبغي ان
يكون ذلك بهواه بل ينظر للمسلمين ما هو الاحوط فيفعله ولا خلاف في ذلك فان
كان الامير من اهل النجدة او ممن لا يومن غايلته او قتل فانه يقتل واختلف
اذا اجهل حاله في قوة النجدة هل يحمل عليه وهو ظاهر قول مالك في المدونة ويقتل
من الاسارى من لا يومن الا ترى ما كان من ابي لولوة يعني قتل عمر بن الخطاب رضي
الله عنه وقيل يحمل على النجدة حتى يتبين منه **واذا** امسك الامير الاسير
ليراقبه بين الاربعة الاوجه غير القتل لم يجز له ان يقتله بعد ذلك واما ان امسكه
ليرى فيه رايه مطلقا فله قتله ان راه وان كان حبسه لاختبار رحمته فله قتله وان
كان للبيع ثم بدا له فقال ابن المواز له قتله وهو الظاهر والمن يحبس اذا كان لرد
شكوة من العدو ولا ينفع من الرجوع الى اهله ومن ترك الجزية ليس له ان يسترقه
فيباع ولذلك قال المولف او ضرب الجزية فيصيرون احرارا ويجوز ان يفادوه برضاه
والحال الشيوخ الكلام في هذا الفصل ومداره على النظر فيما هو احسن للمسلمين
فيفعلوه وما ليس كذلك فيترك وما هذا سبيله يضعف الحاق الكلي فيه بالقتل او
المن لان الاحسن فيه يتعين لمقتضى الحال والله اعلم **قوله** والمراهق لفظ
المراهق يطلق **على** من تسنه دون البلوغ كابن ثلاث عشرة سنة ذكر ذلك في الهد...

المدونة في النكاح الثالث منها ومن سنه هكذا الا ابو جعفر لهم في المذهب انه يقتل
بعد الاسر **نعم** قالوا اذا اشك في بلوغه اختلف المذهب هل يقتل اذ لا فقال ابن
القاسم لا يقتل وقال الاكثرون انه يقتل وجعلوا محل القولين من انبت ولم يحتلم
وانت تعلم انه ليس كل مراهق ينبت على ان لعذر بين القولين سببا وهو ان ابن القاسم
استصحب الحال لان الانبات ليس بامارة عنده على البلوغ والصحيح مذهب الاكثرين
لما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم بقريظة وامتثله الصحابة بعده **قوله** ولا
يقتل النساء والاطفال **ش** يعني بعد الاسر اذ لم يكن منهم قتال قبل ذلك لنهيه
صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان خرجه اهل الصحيح فاما ان كان منهم قتال
فاما حين القتال فيقاتلون ويقتلون لا نا لو لم نفعل ذلك لادى الى قتلنا مع قدرتنا
على المدافعة وذلك محظور فاذا اسروا وقد تقدم منهم قتال فوقع في المذهب في
النساء اضطراب وهذا هو مراد المولف بقوله وفي النساء المقاتلات يعني اذا اخذن
بعد القتال فقيل يجوز قتلها استصحابا لحال القتال لانه لما جاز قتلها في حين القتال
جاز بعد الاسر كالرجل وقيل لا يجوز لان قتلها في ذلك الوقت كان لموجب وقد زال وقيل
بالتفصيل بين ان يكون تقدم منها قتل احد من المسلمين فتقتل وبين الا يتقدم
منها فلا تقتل لقوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وكما في المحارب
اذا قتل واخذ قبل التوبة فانه يتحتم قتله **وعن** عائشة رضي الله عنها
قالت لم يقتل من نسائهم يعني من بني قريظة الا امراة انها لعندي تحدث وتضحك
ظهرا وبطنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقتل رجالهم بالسوق اذ هتف بها هاتف
ابن فلانة قالت هاانا قلت وما شانك قالت حدث حدثته فانطلق بها فضربت
عنقها فما انسى عجبا منها انها تضحك ظهرا وبطنا وقد علمت انها تقتل والاقرب
القول الثاني لانه اسعد بالنصوص السابقة من قتل النساء والصبيان **واما**
قول المولف وراجحها عند قتالها فمعناه انها تقتل حين القتال ولا تقتل بعد
الاسر وكلام المولف يقتضي ان محل الخلاف عنده اعم مما قلناه وان الخلاف موجود
في حين القتال وبعده وقد قدمناه هو طريق من يعتمد على نقله ونظره من المذهب
قوله وفيمن اقتصر على الرمي بالحجارة قولان **ش** يعني ان قتالهم المبيح لها
اختلف فيه هل هو المقاتلة بالسلاح وحدها ولا يلحق بها الاحجار او لا فرق بين
الحجارة وبين السلاح لاستوائها في الضرر ففي كتاب ابن حبيب لا يبيح ذلك قتلها الا
ان تكون قتلت بما رمت به وقال سحنون ان قتالها بمثل ما قتلت به جائز وظاهر
وكلام المولف فيه اجمال **واما** صالحها واستغاثتها وحراستها فلا يوجب شي
من ذلك قتلها وان كان الاوزاعي ذهب الى ان حراسة النساء على العدو يبيح قتلهن وحد
بث

فقتل ابن الحقيق دليل على ما قلناه **قوله** ويلحق به الزمنى والشيخ الفاني ونحوهم ممن لا راي له ولا معونة له **اه** يعني ويلحق بالنساء الشيخ الفاني بشرط كونه لا راي له والزمنى بشرط كونهم لا معونة لهم واراد بقوله ونحوهم الفلاحون والاجرا واهل الصناعة ولا تشكل في جواز قتلهم ان قاتلوا واما ان لم يقاتلوا فقال سحنون انهم يقتلون قال ولم يثبت حديث العسيف يعني الاجير وكذلك قال في الاعمى والمقعد والمريض وقال ابن الماجشون وابن وهب وابن حبيب انهم لا يقتلون وحكى اللخمي عن مالك ورأى بعض المحققين من شيوخ المذهب ان هذا خلاف في حال وان من له تدبير ورأي من هؤلاء يقتل ومن لا راي له لا يقتل لشبهه بما يأتي بعد هذا من الرهبان **قوله** وكذلك لا يقتل الراهب المنقطع في دير او صومعة غير المخالط راي على المشهور **اه** يعني ان الراهب مثل من تقدم لكن بشرطين احدهما ان ينقطع عن اهل ملته حسا فيكون منفردا عنهم في دير او صومعة والثاني ان ينقطع منهم باطنا فلا يخالطهم في راي ولا يعينهم بتدبير ومشورة فاذا حصل الشرطان فالمشهور ترك قتله وهو قول مالك وغيره من اصحابه في غير موضع والشاذ انه يقتل غيره من اهل ملته وهو قول مالك حكاه عنه ابن رشد وذكره ايضا عن عبد الملك **ووجه المشهور** وصية ابي بكر رضي الله عنه المشهورة ليزيد بن ابي سفيان حين بعثه الى الشام **ووجه** الشاذ العمومات الدالة على قتل الكفار فان اختل الشرط الاول وكان الراهب مخالطا لاهل ملته قتل ايضا وانه لهم وفي كتاب ابن سحنون اذا وجد الراهب في غير صومعته في دار او غار فهو كالصوامع فيقتل بما اذا يعرف انه راهب قبل لهم سيما يعرفون بها قال واذا قاتل الراهب قتل قال واذا وجد الراهب قد نزل من صومعته وهو منهزم مع العدو فاخذ فقال انما نزلت وهربت خوفا منكم فلا يعرض له وان اختل الشرط الثاني قتل ايضا والا خفي بذلك وان خيف منه الدلالة على المسلمين ولم يتحقق ذلك ففيه نظر قال ابن نافع قيل لمالك ربما اسر المسلمون سرية فيعلم بهم الراهب فيخافون ان يدل عليهم فيقتلونه ويكون معهم فاذا امنوا ارسلوه قال ما سمعت انه ينزل من صومعته وفي كتاب ابن سحنون واذا مروا براهب ولا يستخبرونه عن شيء من امر عدوهم **قوله** ويترك له ما يكون حرزا الى آخره **اه** يعني على المشهور انه يترك للراهب ولا يتعرض له فلا يسبا ويكون حرا الان الاسترقاق في الرجال تابع للغنيمة عليهم التي تشبه عن قتلهم ولا قال في حق الراهب ولهذا قال ابن القاسم في العتبية في الرهبان اذا اختاروا السكنى عندنا

وحبسوا

وحبسوا انفسهم في الصوامع فانه لا جزية عليهم وقد اراد بعض الشيوخ ان يجعل في المذهب قولان في هذا وفيه نظر لولا الاطالة لبيناه ومن تمام تحقيق ذمته وتحقيق حريته انه يترك له ماله الا ان المؤلف قيد ذلك بما يلقيه ويقوم به وحمل في الزائد على ذلك اذا كان ذلك ما لا كثيرا قولين مشهور بين احدهما وهو الاشهر انه لا يترك له والثاني انه يترك له واكثر الروايات فيما رايت انه يترك ذلك والتفصيل بين اليسير والكثير هو من بعد سحنون ويترك للشيخ الكبير اذا لم يقتله مثل ما يترك للراهب **قوله** في الراهبات مشهور قولان **اه** يعني ان النسا اذا ترهبن على الصفة المتقدمة في الرجال فهل يلحق بالرجال في ذلك او يسبين فيه قولان في العتبية رواية اشهب تترك له قال سحنون في كتاب ابنه بل يسبين قال ابن زرقون الا ان المذهب اذا كان مانعا من الاسترقاق فيمن هو مباح الدم في الاصل وهم الرجال بان يكونوا مانعا من الاسترقاق في حق من هو محقون الدم وهم النساء اولى وروى سحنون ان المذهب لما منع من قتل الرجال تبعه منع الاسترقاق ودم المراة لم يمنع منه المذهب وانما هو ممنوع باصل الشرع فلم يكن هناك اصل يتبعه منع الاسترقاق **قوله** ومن وجد في ارض المسلمين وبين الارضين وشك في انهم حرب او سلم فقال هذا امر مشكل **اه** يعني ان الروم مثلا اذا وجد بارض المسلمين وبين ارض المسلمين وارض الكفار فلم تقم امارة على التجارة ولا الحرب او قامت امارة ولكنها متعارضة فهنا قال فيه الامام امر مشكل هل يحمل على انه حرب استصحابا بالحال الحروب وحملا على الغالب من حال الكفر او يحمل على انه سلم وانه جاء للتجارة او لطلب الامام او بغير ذلك لعدم النذ الحرب هذا معنى كلام المؤلف وهو قريب من القواعد الا انه بعيد على تحصيل ما اراد تحصيله لانه قصد الى تحصيل المدونة في هذا الفصل ولم يوف بها ويتبين لك ذلك بوقوفك عليها ونصها على ما هي عليه في التهذيب قيل له فحربي اخذ ببلدنا ايكون لمن اخذه ام يكون فيا قال قال مالك فيمن وجد بساحلنا من العدو فقالوا نحن تجار ونحوه فلا يقبل منهم وليسوا لمن وجدهم ويرى فيهم الامام رايه وانا اري ذلك فيئا للمسلمين ويجتهد فيهم الامام واذا اخذ الرومي وقد نزل تاجرا بساحلنا فيقول ظننت انكم لا تعرضون لمن جاء تاجرا حتى يبيع او يوجد ببلاد العدو وهو مقبل الينا فيقول جئت اطلب الامان فهذا امر مشكل وارى ان يرد الى مامنه وروى ابن وهب عن مالك في قوم من العدو نزلوا الساحل من غير اذن فاخذوا وزعموا انهم تجار لفظهم البحر ولا يعلم صدقهم وقد تكسرت مراكبهم ومعهم السلاح او يتشكون العطش الشديد فينزلون للماء بغير اذن ان ذلك

للامام يرى فيهم رايه ولا يخمسون وانما الخمس فيما اوجف عليه بالخيل والركاب انتهى
ما احتجنا الى ذكره هنا من لفظ المدونة وبقيت منه بقية سنذكرها بعد هذا وانت
ترى ما اضرب به المؤلف من وجهي المسئلة فان قلت لعل المؤلف لم يقتصر على هذا وانما
قصد الى ذكر قاعدة يدخل تحتها الروايات المذكورة في هذا الفصل فان الروايات
والاقاويل فيه منتشرة لا يحمله مختصره حملها باسرها فعدل عنها الى القاعدة
التي ذكرها لبيان الحكم عند رجحان امارة وعند تعارضها قلت ذكر في غير موضع من كتابه
مسائل باقوال هي اشد انتشارا وابعد عن الانضباط منه في هذه المسئلة ولا يخفى ذلك
على الناظر في كتابه وايضا فظاهر كلام المؤلف ان الرومي ببلاد العدو انه لا يكون في محل
الاشكال وقد نص في المدونة على خلاف ذلك كما قدمناه **قوله** وعلى انهم حربي فلا يجوز
القتل على الاشهر **ش** يعني اذا لم تقم امارة على صدقهم ولا على كذبهم فالحكم اما
اما الاسترقاق او يردون الى مأمنهم ولا يجوز القتل على اشهر القولين والقول الآخر انه
يجوز عملا بمقتضى الاصل وانتفاء المانع والذي رايت لبعض من يحقق النقل من الشيوخ
ان قال ولم ار اختلف في القتل فعلى قول ابن القاسم لا يقتلون وعادتهم في هذه العبارة (خلافا لابن الماجشون)
وشبهها انما تستعمل في التخريج ولكن جعل هذا نتيجة الخلاف المذكور فيمن قامت امارة
على كذبه فيكون الانسب لهذا الخلاف ان يذكر عند قول المؤلف اما اذا اقوى الظن باحدهما عمل عليه على الاصح وهو كذلك وما وجدت لاحد ممن تكلم على هذه المسئلة ممن يعتبر
نقله ذكر قولا بالقتل في محل الاشكال واذا انتفى عن محل الاشكال كان انتفاؤه
عن محل امارة صدق الرومي اولى ولكن كلامه يدل على وجود الخلاف في ذلك لان قوله
اذا قوي الظن باحدهما يعني كونه محاربا او ظن كونه تاجرا فاذا ظن انه تاجر
مثلا فعند قول الاصح انه لا يسبى ولا يقتل والمقابل للاصح يجوز ذلك فيه على ما
يقتضيه ظاهر كلامه وهو شيء لا يوجد وقد تقرر ان الخلاف في هذه المسئلة
كثير منتشر ولما لم يتعرض المؤلف الى ذكر الروايات فيه رايت ان انبه على شيء
منه مقتصرا من ذلك على ما نقل القاضي ابن رشد فيها دون غيره فنقول ذكر في
المسئلة ثلاثة اقوال احدها انه لا يقبل قولهم فيما ادعوا انهم جاءوا للسلم او
جاءوا يطلبون الفداء والتجارة بعد ان يؤخذوا ويكونوا فيئا ويرى فيهم الامام رايه
سواء اخذوا في بلاد الاسلام او قبل ان يصلوا اليها سواء كانوا من بلد عودوا
التجارة ام لا وهو قول اشهب والثاني انه لا يقبل قولهم ويردون الى مأمنهم
الا ان يتبين كذبهم فيما ادعوا مثل ان يقولوا نحن تجار اردنا التجارة وليس معهم
اسباب التجارة ومعهم السلاح قبلا اذا اخذوا قبل ان يصلوا الى بلاد الاسلام
واما اذا اخذوا في بلاد المسلمين اذا كان اخذهم بحدثان قدومهم وهو قول ابن القا
سم

القاسم في الغنيمة وقيل وان اخذوا بعد ان طال مقامهم في بلاد المسلمين الا ان يتبين
كذبهم وهو ظاهر قول ابن القاسم في سماع يحيى والقول الثالث انهم ان كانوا من بلد قد
عودوا الاختلاف فيما ادعوه من طلب الفداء والتجارة او الاستيمان قبل قولهم او
ردوا الى مأمنهم والا فهم فيء والى هذا ذهب ابن حبيب في الواضحة وعزاه الى مالك
وهو قول ابن القاسم في المدونة وسحنون في سماعه وعيسى في تفسير ابن مزين **قوله**
واما من نزل بامان الى اخره **ش** يعني ان من قدم من تجار الحربيين فنزل على الامان فباع
واشترى ثم ركب الى بلده وانفصل عن بلادنا ثم ردته الريح فان الامان الاول باق له ولم
يذكر المؤلف رحمه الله منتهى الامان اذا لم ترده الريح الى ان يبيع وظاهر كلامه التسوية
اذا ردته الريح الى محل السلطان الذي اعطاه الامان وغيره وحكى ابن يونس ما في ذلك
من الخلاف في المسئلتين شهير فاما منتهى الامان اذا لم ترده الريح فظاهر المدونة انه
حتى يرد الى بلاده ولا يمنع لهم الامان على انفسهم واموالهم حتى يفارقوا بلاد الاسلام
وقال ابن المواز حتى يبلغوا مأمنهم والظاهر والله اعلم مذهب المدونة وراى بعض
الشيوخ ان هذه الرواية ترجع الى شيء واحد وان بعضها مفسر لبعض ولعل هذا
هو السبب في هروب المؤلف عن نقل هذا الخلاف واما اذا ردتهم الريح غلبة فظاهر
المدونة ايضا التسوية سواء بلغوا بلادهم او لا رجعوا الى السلطان الذي امنهم
اولا وهو منصوص خارج المدونة وقول عبد الملك بن الماجشون ان امانه مقصور على
بلاد السلطان الذي امنه وقريب منه لابن حبيب وقيل غير هذا قال القاضي
ابن رشد اذا اغتنم العدو في بلاد المسلمين فاخذ منهم قبل ان يصلوا به الى بلادهم
هل يقسم اذا لم يعرف صاحبه ام لا وهل ياخذه صاحبه وان قسم بغير ثمن ام لا
فقد كان يختلف عندنا وهذه المسئلة اصل ذلك **قوله** ويجوز قتل العين وان كان
مستأمنا **ش** يعني ان من قدم منهم بتجارة ثم تبين انه قدم للتجسيس
وانه عين لاهل الحرب فانه يسقط ما كان له من الامان ويكون الامام فيه مخير
بين الاسترقاق والقتل لعموم السبب الذي امن له قال سحنون ولا خمس فيه وهو
ظاهر لانه لم يوجف قال سحنون ويكون كالاسير اسلم ومثل هذه المسئلة الذمي
اذا علم انه عين لاهل الحرب **قوله** واذا دخل دار الحرب ولم يرج قطع اشجارهم
ش يعني ان الجيش اذا دخل دار الحرب فاما الا يرجى حصوله للمسلمين او يرجى
ذلك فان لم يرج قطع اشجارهم وخرب ديارهم والنكاية في اموالهم بالتحريق
وغيره وان رجي ذلك ولم يكن في التخريب نكاية للكفار فلا يجوز التخريب لانه معصية
وان كان فيه نكاية لهم جاز واستثنى المؤلف النخل من القسم الاول بنقل
الخلاف فيه وهما روايتان لمالك وظاهر كلام المؤلف ان القولين على الاطلاق سواء

كانت النخل يسيره او كثيره وقال بعض الشيوخ ان كانت يسيرة بحيث لا نكاية
للعدو في اتلافها ترك وان كانت كثيرة في اتلافها نكاية لهم فهذا هو محل الخلاف
ولم يقل بالتوقف على اتلاف ما ذكر انه في هذا الفصل وعن الاوزاعي كراهة
التخريب مطلقا قال وان كانت كنيسة وعنه جوازه وعن الليث اكره احراق النخل
والشجر المثمر وكره الشافعي حرق الزرع والكلا وتمسكوا في المذهب بقوله تعالى
ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار وبقوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين وقوله
ما قطعتم من لينة واستثنوا من ذلك ما يرجا مصيره للمسلمين وحملوا عليه قول
الصديق ليزيد بن ابي سفيان رضي الله عنه ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا تخربن عامرا
ومن خالفهم حمل قضية النضير على انه كان محال الخيل وهم الجيوش ولاجل ذلك قطع وهو
الظاهر لان من البعيد ان يقال يرجا مصير الشام للمسلمين ومن قرا النضير ومن كره تحريق
النخل خاصة واتلافه فلقول الصديق ولا تحرقن نخلا ولا تغرقنه قال بعضهم وهذا
الخلاف انما هو اذا كان المقصود اتلافها واما ان كان المقصود اخذ ما في اجباحها
ولم يتوصل اليه الا بالاحراق او التغريق فعل من ذلك ما يكفيه **قوله** وما عجز عن
حمله اتلف مما لهم او للمسلمين **ش** يعني ان جيش المسلمين اذا اراد القفول الى
بلادهم وكان معهم من اموالهم او من الغنيمة ما يعجزون عن حمله معهم فانهم يتلفونه
ولا يتركونه للعدو فينتفعوا به وهو ظاهر في غير الحيوان واما الحيوان فالمشهور
المعروف من المذهب انه مثل غيره فيتلف لحصول النكاية للعدو وخشية تقويهم
به ان بقي لهم وبه قال ابو حنيفة وقال ابن وهب لا يجوز اتلافه لغير ماكلة وبه
قال الشافعي لان الحيوان حرمة من حيث الجملة ليست لما عداه لغيره وقد جاء النهي
عن قتل الحيوان لغير ماكلة وبهذا يتلف الحيوان قال المصريون من اصحاب مالك تعرقب
وتذبح ويجهز عليها وقال المدنيون يجهز عليها وكرهوا ان تذبح او تعرقب واختاره
ابن حبيب قال لان الذبح مثله والعقر فيه تعذيب وانكر بعض الشيوخ كون الذبح مثلة
لانه مباح وقد نهي عن المثلة قال ولا اكرهه لانه ذريعة الى اباحة اكلها ووقع في
بعض الروايات التخيير تحريقها وذبحها وهذا اذا كانوا ممن لا يستحل الميتة فان
كانوا ممن يستحلها قال المولف احراق الحيوان بعد قتله وهو ظاهر وان كان روي
عن ابن القاسم انه قال وما سمعت انها تحرق بعد ذلك **قوله** ويجوز لامير الجيش
اعطاء الامان **ش** يعني ان الامير على الجيش لما كان نظره عاما للمسلمين في ذلك الجيش
فتقرير المصلحة للمسلمين في تامين العدو الذي خرج لقتاله او تامين بعضهم او مطلقا
او مقيدا بزمان او مكان او صفة ليست المصلحة في قتالهم على اي الوجوه يكون وهذا
معلوم بالضرورة ولذلك قدم الامير على الناس واذا اجاز لامير الجيش فلان يجوز لامير

المومنين

المومنين اولى ولذلك اضرب المولف عن ذكر تامين امير المومنين فان قلت قول المولف
مطلقا يجب حمله على ما عدا السلطان الا ترى ان المذهب اختلف في جواز استئمان
السلطان على جهة معينة اذا خرج عنها الى سلطان اخر هل يستبيحه السلطان بامان
تلك جملة غيره واحد من الشيوخ هذا الخلاف خلاف في حال التامين بل هي مقصورة
على سلطان المومنين خاصة واعطاء الامان في سائر بلاد المسلمين لا انه خلاف على
الحقيقة فلعل المولف سلك في فهم هذا الخلاف مسلك هولاء الشيوخ ويعني
بقوله ويجب اعتبار المصلحة انه لا يجوز اتباع الهوى في شيء من ذلك ولا اتباع المصالح
وترك الاصلح وبالجملة فهو وكيل للمسلمين والوكيل انما يتصرف على هذه الوجوه **قوله**
وكذلك كل ذكر حر مسلم بالغ الى اخره **ش** اعلم ان قول المولف في اصل المسالة ويجوز
لامير الجيش اعطاء الامان نص على اباحة الاقدام على ما نص على اباحة الاقدام على ذلك
ابتداء بشرط اعتبار المصلحة كما تقدم واما ما عطفه عليه كل حر مسلم الى اخره فالمقصود
منه ظاهر في ذلك وهو خلاف ما نص عليه ابن حبيب قال لا ينبغي لاحد من الجيش ان يومن
احدا غير الامام وحده ولذلك قدم وينبغي ان يتقدم الى الناس ثم ذكر الحكم اذا امن
قبل نهي الامام او بعده فان قلت الذي ذكره المولف هو مذهب المدونة الا ترى ان نص
التهذيب ويجوز امان المراة والعبد والصبي ان عقل الامان ثم استقرا الحويث ابن هارون
ذكر قول ابن القاسم لم يجعل ذلك امرا يكون بيد ادناهم لا خروج للامام عنه ولكن
بنظر الامام فيما وقع بالاجتهاد قلت هو وان كان ظاهرا فيما قلته الا انه يحتمل
ارادة الاجازة بعد الوقوع لا اباحة الاقدام عليه ابتداء وهذا الاحتمال ضعيف
بالنسبة الى كلام المولف لعطفه على تامين الامام الذي لا خلاف في ان الحكم فيه على
العموم ابتداء ومما يبين لك ما قلناه من قرب الاحتمال المذكور في لفظ المدونة
اضطراب الشيوخ في حمل كلام غير ابن القاسم على الوفاق الخلاف مع ان كلام
ابن القاسم ظاهر في انه لا يقدم على ذلك ابتداء فان قلت لا نسلم ان كلام غير ابن القاسم
ظاهر في ذلك وانما هو ظاهر في ان الامان لا يكون مطلقا واما جواز الاقدام على
التامين فقد اتفقا عليه كما ذكره المولف قلت هذا محتمل واقل ما كان ينبغي
للمولف ان ينبه على قول ابن حبيب ومما يخالف فيه تامين الامام تامين من دونه
ان للامام ان يعقد الامان العام لاهل اقليم وما اشبه ذلك بخلاف من دونه
هذا منصوص عليه كذا في المذهب وهو ظاهر وان كان كلام المولف قد يوهم ذلك اذا
اخذ الاطلاق من قوله ويجوز لامير الجيش اعطاء الامان مطلقا بحسب استعمال
الفقهاء فانهم لا يفرقون في الغالب بينه وبين العام وقد تقرر الان حكاية غير قول
ابن القاسم وان من الشيوخ من حمله على الوفاق والتفسير ومنهم من حمله على الخلاف

ومنهم من لم يتعرض لكيفية الخلاف ومنهم من قال ان ابن القاسم وغيره لا يختلفون في ان الامام مخير وانما يختلفون في صفة التخيير فابن القاسم يقول مخير بين ان يجيزه او يرده الى مأمنه وغيره يقول هو مخير بين ان يجيزه او يرده ثم قال المؤلف بعد امنهم بعد الفتح قوله ان الضمير المضاف اليه امن من قوله وقد امنهم راجع الى العدو يعني وفي اجازة اعطاء المسلم الموصوف بالصفات المتقدمة الامان للعدو بعد الفتح قولان ويحتمل عوده على المعهر الموصوف لان المراد به الجيش وهو الذي يدل عليه قول المؤلف في ثبوته منهم قال ابن القاسم فيمن اعطى اسيرا امانا سقط عنه القتل ويرد ولا يسقط عنه الاسترقاق وقال سحنون لمن امنه قتله والامام يتعقب ذلك ان راى قتله نظرا قتله والا ابقاه فيئا والاشبه في مثل هذا قول ابن القاسم لانه اسعد بقوله صلى الله عليه وسلم يسعى بذمتهم ادناهم ويقول سحنون وجد قضية ام هانئ لولا ان الامان فيها من امراة **قوله** وفي ثبوته منهم بغير بينة قولان ؛ القائل بثبوته من المؤمن بغير بينة هو ابن القاسم واصبغ والقائل بعدم ثبوته هو سحنون وليس في كلام المؤلف ما يدل ان الخلاف في هذا الفرع على كل واحد من قولي ابن القاسم وسحنون في الفرع الذي قبله او هو مقصور على قول سحنون خاصة وهي عندي كذلك وقال بعض الشيوخ انما هو مقصور على قول سحنون لان من يجيز التأمين بعد الاسر لا يتهم المسلم اذا قال كنت امنت هذا الحربي قبل الفتح لانه ان صرفه الامام في ذلك مضى وان لم يصرفه استأنف له الان تأمينا وانما يحسن هذا على قول سحنون الذي لا يرى بالفتح التأمين الكائن بعد الفتح فاذا ادعى انه امنه قبل الفتح ولم تقم على ذلك بينة كان ذلك مثيرا للتهمة وفي ذلك عندي نظر قال غيره وادرج هذا الخلاف في من عدا الامام واما الامام فيقبل قوله سواء قامت عليه بينة او لم تقم **قوله** واما ان المراة والعبد والصبي ان عقل الامان معتبر على الاشهر ؛ لما قدم الكلام على من يجوز منه الامان بالاوصاف المتقدمة ذكر هنا تأمين من انعدم منه بعض تلك الاوصاف فذكر في كل واحد من المراة والعبد والصبي قولان مشهور الا ان القول باعتباره اشهر والقول بالاجازة في الثلاث هو مذهب المدونة وذكر ابو الفرج عن مالك ليس لهم اجارة ولا يكون امانا وقال سحنون وابن حبيب في العبد ان اذن له سيده في القتال اجاز تأمينه والا فلا وقيل في الصبي ان اجازه الامام في القتال جاز تأمينه والا فلا وقد تقدم حديث ام هانئ وقد يستدل به كل واحد من القائلين بصحة تأمين المراة وبعدم صحته اما من صححه فلان النبي صلى الله عليه وسلم انفذه وذلك ظاهر فيما قلناه واما من لم يصححه فلان النبي صلى الله عليه وسلم قال قد اجرنا من اجرت يا ام هانئ وذلك انما يدل على انه كان قبل

ذلك غير

ذلك غير مؤمن وايضا فان عليا رضي الله عنه لم يكن ليقدم على قتله لو كان تأمين المراة عاملا وقد علمت مواظبته على الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من اعلم الناس باحكام الامن فقتل ذلك الرجل دل على ان تأمين المراة عنده غير عامل واما العبد فقد تمسكوا للمشهور بقوله صلى الله عليه وسلم يسعى بذمتهم ادناهم وهذا ظاهر في دخول العبد في هذا الحكم ومن نظر القول الاخر وهو عدم اعتبار تأمينه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم وهذا تتكافأ ويقول سحنون وبه في القياس واما الصبي فالاقرب عندي فيه هو القول الثالث **واما قول** المؤلف بخلاف الذمي على الاشهر فيعني به ان الاشهر في الذمي عدم تأمينه على عكس الاشهر في المراة ومن ذكر معها وجعل المؤلف القول باجازة امان **الذمي** مشهورا من غاية البعد وقد راى ما يوجد لهم في الموضع المنصرح بان الملة مختلف فيها والصحيح ان تأمينه غير معتبر لان مخالفته الدين تحمله على سوء النظر للمسلمين واذا اتهم المسلم على ذلك في بعض الاحوال فالكافر اولى بذلك ومن اعتبر تأمينه لا يرى ان ذلك لازم مطلقا بل يجعل الامام فيه مخيرا بين ان يمضيه او يرده الى مأمنه ولو ظن الحربي الامان فالراجح ؛ يعني ان الحربي اذا توهم ما يوجب تأمينه من بعض المسلمين فجاء الينا معتمدا على ذلك فلا يجوز قتله ولا استرقاقه فيدل ينظر الامام في ذلك فاما امضاه الامان واما رده الى مأمنه **واما قول** المؤلف بخلاف الذمي فيه اجمال والظاهر انه يريد بخلاف اذا امنه ذمي فاعتقد الحربي ان الذي امنه مسلم فهذا لا يعذر ويرى فيه الامام ولا يلزمه ان يرده الى مأمنه واختلف في ذلك قول ابن القاسم فمرة قال لا يقبل عذرهم ومرة قبله وقال يردون الى مأمنهم وقال الشيوخ ان قال الحربي علمت ان المؤمن نصراني من اهل الذمة وظننت ان جواره جائز فهاهنا يرد الى مأمنه لان ذلك مشكل وان قال علمت ان جوار النصراني غير جائز وظننت ان هذا مسلم لا يصدق لانه هذا ادعى وادرو لا يكتمه ذلك بل يظهره له ويريه استغفه عليه وهذا الخلاف المناهم على القول بان الذمي لا ينعقد منه الامان ومسائل التأمين كثيرة جدا ان جرينا منها شيئا خرج ذلك عن معنا ما اخذ فيه فلنقتصر على ما قاله المؤلف رحمه الله

ويجوز اخذ الجزية من اهل الكتاب اجماعا ؛ فينبغي ان يفهم الجواز هنا بمعنى الاذن في الاقدام على الشيء لا بمعنى الجواز الذي هو الاباحة فان الكتابي اذا بذل الجزية يترك لها حرم قتله **قوله** وفي غيرهم الراجح ؛ ذكر المؤلف في اخذها من غير اهل الكتاب اربعة اقوال المشهور اخذها من كل كافر عموما ويعبر به من عدا المرتد وهذا هو المنصوص في المدونة وغيرها

وصفا بلد انها لا توخذ منهم عموما ولا خصوصا وهو مذهب ابن الماجشون وهذا
القول لا ينبغي ان يفهم على عمومه في الكفار وان كان يعطيه كلام المولف وغيره انها
لا توخذ من المجوس فما اظن ابن الماجشون ولا احدا من اهل العلم منع اخذها من
مجوس العجم والثالث انها توخذ من جميعهم واستثنا مجوس العرب وهذا ينسب
الى ابن وهب على ان عبارات بعض المحققين في نقل هذا القول ها كذا وذهب ابن
وهب الى قبولها من ساير الامم الا العرب الا ان يكفر العرب بكفر يدخل به في
ملة من الملل ومثل هذا اللفظ لا يبعد ادخال المجوسي فيه وانما المنع ادخال الوثني
فيه والقول الرابع انها توخذ من كل كافر الا ان يكون قرشيا وهذا القول حكاه اهل
علم الخلاف عن مالك والذي حكوه فهموه على ان قريشا اسلموا جميعا فان وجد منهم
كافر فهو مرتد ولذلك لم تقبل منه الجزية قال بعض المحققين فان صحت هذه العلة رجع
هذا القول الى القول الاول المشهور ومنهم من يحكي قول ابن وهب المتقدم على انه
منع قبولها من العرب على الاطلاق فان صح انه اختلف قوله في ذلك كان في المسئلة
خمسة اقوال **والصحيح** عندي من هذه الاقوال هو قول ابن الماجشون لموافقته
مجموع ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما
حرم الله ورسوله الى قوله حتى يعطوا الجزية وقوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم
سنة اهل الكتاب **قوله** وتلزم بالبقعة التي موضع لا يمنع فيه عنها ه يعني
ان الذمي اذا ضربت عليه الجزية فمن تمام كونه من اهلها ان يستوطن حيث تناله
احكامنا ولا يسكن حيث يخشا منه ان ينكث وينقض العهد اذا قفل الجيش
ووجهه ظاهر لان المقصود انما هو ظهور الاسلام واستيلاوه على اهل الكفر بحسب
الامكان وذلك لا يتم الا على الوجه الذي ذكره ولذلك قال بعض المحققين اذا اسلم
اهل حصن وخفنا عليهم الارتداد اذا قفل الجيش فانهم يوخذون بالانتقال
قوله ولا توخذ الا من ذكر حر بالغ عاقل مخالط ه لما قدم الكلام على
جنس الكفار الذين تضرب الجزية عليهم اخذ في ذكر الشروط ولا شك ان
مع اجتماع هذه الشروط الخمسة تضرب الجزية بلا خلاف وكذلك تسقط عند الا
كورية وهو قول المولف ولا توخذ عن امراة ومثله عند فقد الحرية وهو قوله ولا
عبد وظاهر كلامه جواز ابقاء العبيد منهم بين المسلمين وهو الاصل وكان عمر
رضي الله عنه نهى ان يجلب الى بلاد المسلمين بسبي من الاعاجم وامر باخراجهم
من المدينة وانما ترك ابا لولوة **وهو** الذي قتل عمر رضي الله عنه لان جماعة
الصحابة كلموه فيه لاحتياج الناس الى صنعته قال في المدونة ويقتل من لا يومن
منه الا ما كان من ابي لولوة وكذلك تسقط الجزية بسبب فقدان العقل

عموما

فقر

وهو

ن
وهو مراد

[وهو م]راد المولف بقوله ولا مجنون اذ لا خصوصية للمجنون من بين انواع فقدان
العقل وللعلماء خارج المذهب اضطراب كثير فيمن يفقد عقله احيانا هل يجبر او
تسقط وينظر الى الاغلب او يلفق ايام افاقته سنة او ينظر حاله اول السنة الى
غير ذلك من الاقاويل وكذلك الصبي واما من لم يخالط الكفار فقوا الراهب والفقير
المشترك بين هولاء الموجب لسقوطها عنهم هو ان الجزية انما توخذ في الاصل عوضا
عن حقن الدما وهولاء دماوهم محقونة في الاصل فاذا لم يوجد فيهم موجب الجزية
وجب ان تسقط الجزية وهذا فيمن حادث ضرب الجزية على حال الرهبانية واما
من ترهب بعد ذلك فقال مطرف وابن الماجشون يستصحب في حقه وجوب الجزية ولا
تسقط عنه بفعل يفعله منه اختيارا وقال غيرهما بل تسقط لان الحكم دائر مع
الرهبانية وجودا وعدما **قوله** ولا من حر اعتقه مسلم بخلاف من اعتقه ذمي
ه يعني ان المعتوق تابع لمن انعم عليه بالعتق فان كان المنعم عليه بالعتق
مسلما فمعتقه الكافر تابع له فلا جزية وان كان المعتق كافرا فالمعتق
تابع له فتوخذ منه الجزية وهو قول ابن القاسم في المدونة ولم يذكر المولف سواه
ولمالك في كتاب محمد سقوطها عن معتق المسلم والتوقف عن معتق الكافر ولاشهب
السقوط مطلقا وقال ابن حبيب في النصراني يعتقه مسلم فذا اختلف فيه واحب الى
ان توخذ منهم الجزية اصغارا لهم وهذا هو الظاهر عندي وكما تقدم لابن القاسم
مما ذكر في العتبية ضعيف لان قصارى امر الولاء ان يكون كالنسب والانتساب الى
المسلم لا يمنع من اخذ الجزية **قوله** وتوخذ من الفقير بقدرها ه المشهور
من القولين سقوطها لكن يتدرج فتوخذ من الفقير الذي يجد شيا ابن يونس وهما ولا
كبير ضرر يخاف وتسقط عمن لا يقدر عليها ولا على شي منها ولا يطلب بها بعد
غناه ويخفف عمن حاله بين هذين على نظر الامام في ذلك وهذا القول اقرب
الى عمل الماضيين **وكتب** عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ان يخفف عن
جماجمهم فان احتاجوا فاطرحوها عنهم فان احتاجوا فانفقوا واسلفوهم
من بيت مال المسلمين **قوله** وهي اربعة دنانير واربعون درهما من اهل الورق
ه معناه ان القدر الذي يوخذ من الذمي اذا ضربت عليهم الجزية اربعون درهما
ان كان من اهل الورق واربعة دنانير ان كان من اهل الذهب وهذا هو المشهور
في المذهب وقال ابن القصار ولا حد لاقلها وقيل اقلها دينار وعشرة دراهم وحكا
المذهب اقاويل كثيرة **وجه** مالك في الموطا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
انه ضرب الجزية على اهل الذهب اربعة دنانير وعلى اهل الورق اربعون درهما
مع ذلك ارزاق المسلمين وضيافة ثلاثة ايام وذكر ابن المواز عن مالك انه قال

كان

رج

يوضع عن اهل الجزية ضيافة ثلاثة ايام لانه لم يوف لهم وهذا يدل على انها لازمة
مع الوفاء بما عوهدوا عليه **قوله** وقد التخفيف عمن دون الملي قولان ش القايل
بالتخفيف هو ملك والقايل بعدمه هو ابن القاسم وقد تقدم ما يقرب من هذا
عند قول المولف وفي اخذها من المتغير قولان وان كان ذلك في اخذها جملة
من الفقير وهذا في التخفيف عمن دون الملي وهو احسن حالا من الفقير **قوله**
ومن اسلم سقط ما عليه منها الى اخره ش يعني ان الذمي اذا اسلم بعد
ما مضى زمان وجوبها عليه سقطت المطالبة بها عنه وان كان له سنون لم
يودها وهذا قول ابي حنيفة وابن حنبل وقال الشافعي لا تسقط ويوخذ بادايها
في حال اسلامه قال وان اسلم بعض السنة اخذ منه بحساب ما مضى قال وان افلس
فالامام غريم مع الغرماء ومثله لابن شبرمة **واحتج** للمذهب بان الله تعالى
قرن اخذها بالصغار والصغار منتف بالاسلام فوجب انتفاوها بالاسلام وفي
معنى هذا ما نبه به المولف وهو اسقاط الجزية بالاسلام الى اخره انما فرق بين
اهل الصلح واهل العنوة فلا ملك للعنوي عليها والمال يترك بيده اعانة له اذا الجزية
ونظر المسلمين في عمارتها لهم **قوله** ولو قدم حربي الى اخره ش يعني ان الحربي اذا
قدم من بلده يريد الاقامة في بلادنا على عقد الذمة وضرب الجزية فان السلطان
ينظر في ذلك بالاصلح للمسلمين فان كان النظر لهم في اعطاء الذمة اعطاها والا
امره بالرجوع الى بلده وفي هذا الفرع وفي اشباهه به من مسايل الامان
نظر لان من كلام غير واحد من الفقهاء وقد تقدمت الاشارة اول هذا الباب
ان اهل الحرب اذا بذلوا الجزية بشرطها وهو التمكن من اخذها منهم على وجه
يومن معه من نزاعهم بانفسهم فانها تقبل منهم ويحرم قتالهم فاذا كان
الحكم هكذا فاي نظر يبقا في هذا الفرع وامثاله للامام **ثم** قال المولف
ثم اراد الرجوع فقي تمكينه قولان ش ومعناه ان الامام اذا راى الاصلح عقد
الذمة وضرب الجزية عليه ثم ان الذمي اراد حل ذلك والرجوع الى بلاد الحرب كما
كان قبل ذلك فهل يمكنه من ذلك ام لا قولان ويحتمل ان يكون هذا خلافا في حال
فان خشي من رجوعه الى بلده كشف عورات المسلمين للعدو منعه وان لم يخش ذلك
مكنه من الرجوع خشية ان يكون منعه من الرجوع موهما بالاحتياج اليه
وفيه نظر والاقرب عندي تمكينه **قوله** ومن سافر في قطره الذي صولح عليه
الى اخره ش معناه ان الذمي اذا كان من اهل قطر كالشام مثلا فسافر في
بلاد الشام تاجرا فلا شيء عليه وان سافر الى غير الشام اخذ منه العشر
وكذلك المصري والعراقي هذا هو المعلوم في المذهب ومن العلما من يقول اما جاز

المذهب

ان

خارج المذهب وان كان بينهم خلاف في مقدار ما يوخذ منهم وفي كيفية اخذه وقال
محمد بن عبد الحكم لا يوخذ منهم شيء الا بمكة والمدينة خاصة حيث اخذ منهم عمر
رضي الله عنه والاصل عدم الاخذ منهم لان عقد الذمة لهم موجب لحفظ دمايهم
واموالهم في ساير بلاد المسلمين ولاسيما اذ كان امير المومنين هو الذي فرقها لهم
لكن مضى عمل المسلمين على ما حكم به عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومن بعده **قال المولف**
وان سافر الى غيره اي غير قطره اخذ منه العشر مما باع به كما لو قدم بسلع فباع
بعين اخذ منه عشر العين قال او اشتراه يعني عكسه كما لو قدم بعين فاشترى به
سلعا قال المولف وقيل وان لم يتصرف يعني انه قيل يوخذ منه العشر مما قدم به
سوا باعه كما في القسم الاول او اشترى به كما في القسم الثاني او لم يكن منه بيع
ولا شراء لكن لما كان التصرف قدرا مشتركا بين البيع والشراء او المشترك بين الشيين
اعم من كل واحد منهما ونفي الاعم موجب لنفي الاخص عدل المولف رحمه الله عن تعيين كل
واحد من الاخصين الى نفي الاعم فجاء في غاية الحسن من الاختصار والقايل بالقول
الاول هو ملك وابن القاسم واشهب وهو المشهور في المذهب على ما يقوله المولف الان
والقول الثاني لابن حبيب وحكاه عن ملك واصحابه **و**سبب الخلاف هل هو عوض عن
انتفاعهم في غير قطرهم او ليس كذلك وانما هو الوصول الى غير قطرهم فمن قال
صاحب القول الاول ان ذلك عوض عن الانتفاع والقول الثاني انه عوض عن مجرد
الوصول دون الانتفاع ولما كان القول الاول مبنيا على الانتفاع والقول الثاني مبنيا على
الوصول قدم المولف ذكر الانتفاع على الوصول وان كان الوصول مقدما عليه في الوجود
وما هنا قريب من النوع الذي يسمونه اهل علم البيان اللف والنشر كما في قوله تعالى
ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وزمان السكون هو
الليل وزمان الابتغا والحركة هو النهار وما في الاية حسن جدا لجمعه عن نوع من
البديع وبيان هذا واشباهه في غير هذا الموضع والاظهر من القولين هو الثاني
لموافقته لظاهر الفعل عمر رضي الله عنه **ففي** الموطا انه رضي الله عنه كان ياخذ من النبط
من الحنطة والزبيب نصف العشر وياخذ من القطنية العشر **وقول المولف**
حرهم وعبيدهم سوا يعني ان ما يوخذ منهم لما كان عوضا عن الانتفاع او الوصول
وهذا القدر يشترك فيه الحر والعبد وليس من معنى الزكاة في شيء وجب اشتراك
الحر والعبد في هذا الحكم ولتحقق هذه العوضية وجب انها ليست من معنى الزكاة
لم يشترطوا فيهما بلوغ النصاب ولا الحول حتى فرض ذلك في المدونة في مسلة نادرة
فقال ولو قدم الذمي مائة مرة في السنة فانه يوخذ منه ويعيدا ان يحصل من شخص
واحد والانتقال من قطر الى قطر للتجارة مائة مرة وكذلك لم يسقطوا هذا العشر

عوض عن

الاول

السفر

بذمي يكون على الذمي لكنهم اسقطوه بدين يكون للمسلم عليه وشرطوا في دين المسلم
قيام البينة على صحته ولا يقبل قول الذمي فيه كما يقبل قول المسلم وتوجيه كل فرع
من هذا يطول **قوله** وعلى المشهور الى آخره **ش** يعني ان القول الاول انه يوخذ منه
عشر ثمن ما قدموا به وان ذلك عوض الانتفاع لا عوض الوصول ولما فات المولف بيان
المشهور من القولين ذكر ما يبين ذلك عند التفريع واستغنا بذكر التفريع على
المشهور عن التفريع على الشاذ لان ذكر احدهما يدل على الاخر بالالتزام وما ذكره من
تمكينهم مما اوتوا به وعدم منعهم من الوطء والاستخدام صحيح ولا يقال عليه ان حق
المسلمين فيه وان لم يكن حاصلا تقرر سببه لان قدومهم به من بلادهم سبب تعلق
وبه يجب حق المسلمين لانا نقول الحق تعلق بالعوض كتعلقه فيما بدل زكاة التجارة في
العوض في حق الفقراء الا ترا ان عبيد التجارة لا يمنع ساداتهم من استخدام الذكور
ولا من وطء الاناث واستخدامهن وتعرب الحول واما قول الشاذ فلا حفا انه يمنع من
ذلك لان المسلمين يشركانه بالعشر قال ابن حبيب واذا قدم الذمي بتجارة فاخذ منها العشر
فلم يعجبه البيع فخرج به الى بلاد اخرى من بلاد المسلمين فانه يوخذ منه ايضا عشر ما معه
بريد والله اعلم بشرط ان يكون الثاني من قطر غير القطر الاول **قوله** وعليه الى آخره
ش اي وعلى المشهور اذا قدموا بتبر فضربوه دراهم او صاغوه حليا لم يوخذ
الا عشر الاجارة خاصة ولا حفا ايضا انه على مذهب ابن حبيب يوخذ منهم عشر ذلك
الشيء وكذلك اذا قدموا بغزل فاكروا عليه من ينسجه فان نسجوه بايديهم فلا شيء
فيه من المواز انه لا شيء عليهم وهاكذا ينبغي اذا صنع لهم ذلك هبة عن غير عوض
انظر ان **واعلم** ان ظاهر كلام المولف وهو المنصوص لغيره يقتضي
ان الماخوذ في هذا الفرع انما هو عشر الاجرة والتحقيق على قول ابن القاسم انه يوخذ
منهم عشر العمل لانه عوض عشر الدراهم او الدنانير التي حصلت بها الاجارة
فان قلت ان العمل من المتقومات لا من المثليات فلزم اخذ منهم عشر الاجارة
قلت وان كان من المتقومات لانهم لم يفرقوا في عوض العين الذي قدموا به
بين ان يكون من المثليات او من المتقومات على ما تراه في المشهور الذي يلي هذا فحق
الامام ان يابى بمثل عشر تبرهم ويكلفهم الاستيجار على عمله **قوله** واذا
اشترا بالعين سلعا اخذ منه عشر السلع لا عشر قيمتها على المشهور **ش** يعني
ان الذمي اذا قدم بعين فاشترا سلعا فاختلف المذهب على قولين او دونهما وهو
المشهور انه يوخذ منه عشر تلك السلع انقسمت او لم تنقسم والثاني هو الشاذ
انه يوخذ قيمة عشر تلك السلع **واعلم** انه لا خصوصية في فرض هذه المسألة للعين
بل هو الحكم سواء قدم بعين او بسلع والقول المشهور في هذه المسألة هو المنصوص

فاصل

أهل المسألة والشاذ وقع في نقل الشيخ ابي محمد عوضا عن المشهور وفي تقريرها في غير
هذا الموضع ان مثل هذا لا يعد خلافا في الحكم في الحقيقة لان الشيخ ابا محمد يرا ان
المدونة معناها على الوجه الذي فهمه وغيره من الشيوخ يفهمونها على الوجه
الاخر ولا يثبت الشيخ ابو محمد ولا غيره من الموافقين ولا المخالفين في المسألة قولين
على التحقيق فما كان يصح في كل خلاف راجع الى التصور نعم يليق ذكر الخلاف
هنا عن شيوخ المدونة وعلى طريق المولف فكان ينبغي له ان له ان يقول وفيها
تختلف المسألة ويقول ونقلها ابو محمد على صورة كذا ولبعض الشيوخ تفصيل بين
ما ينقسم وما لا ينقسم فان كان هذا العوض ينقسم اخذ عشره وان كان لا ينقسم
قال فيوخذ ثمنه اما ما ينقسم فانه عوض ما اتا به الذمي واما ما لا ينقسم فلانا
اذا التفتنا الى قيمته عشره فتلك القيمة ايضا يجب ان يوخذ منها عشر عوضها
وعوضها هو عشر السلعة لان الغرض ان القيمة هي من المال الذي قدم به من بلاده
ثم الكلام في هذا العشر كالكلام فيما قبله الوغير غاية تسلسل او الى عوض
غاية تترك فيجب اسقاط هذا العشر ويتنقل عنه الى التسع واضطربت
اراء المتاخرين في هذا فمن مستحسن له يرا انه نزع الى التحقيق ومن منكر له
يرا انه يلزم في التسع ما لزم في العشر ومن مفصل بين ان تكون القيمة ما
قدم به فيوخذ التسع وبين ان تكون من غيره فيوخذ العشر وهذا اقرب وفيه
بعد ذلك بحث نبهنا على اوايله ولولا الاطالة لبسطناه **.** انظر ما جرا على المشهور
من نقل القيمة فقد قال الباجي انه عام في ذوات الامثال والقيم واما ان كان
بيعه وشراوه في البلد الذي وصل اليه قبل ان يرجع الى بلده فلا يتكرر الاخذ
منه بالاتفاق وكذلك لو قدم بتجارة من غير بلده الى بلده لم يوخذ منه شيء قاله
مالك وذكر ابن سحنون عن ابيه في الذمي ينزل بلادنا ويشتري متاعا فيوخذ منه
العشر ثم يستحق ذلك المتاع من يده او يرده بعيب انه يرجع في عشره فياخذه
وهو ظاهر في الاستحقاق واما الرد بالعيب فيجيء على راي المتاخرين من الشيوخ
القايلين بان الرد بالعيب نقض بيع ويرون ان ما وقع في المذهب من اضطراب في ذلك
انما يرجع الى انه نقض له من اصله او نقض له الان واما على راي من نقد منهم ويقول ان
ذلك الخلاف انما هو هل يكون نقض بيع او ابتدا بيع فيجب على راي النظر في هذه
المسألة وهو ايضا مما يطول وتحقيقه ايضا في غير هذا الموضع **قوله** ويوخذ منه
عشر غلة دوابه وغيرها على المشهور **ش** يعني ان الذمي اذا اكرى دوابه او غيرها
مما يجوز كراوه فهل في ذلك وليس مراده بالغلة جميع منافع الرقاب كما يستعمل في
غير هذا الموضع والقول المشهور هو قول ابن القاسم وغيره وهو مذهب المدونة

مذهب

ومقابله الشاذ هو مذهب اشهب وهو اقرب عندي لانه اسعد بظاهر الاثر فيه دليل
فان قلت اطلق المؤلف **في محل التفسير** لان كلامه يشعر بان اخذ العشر من عدد الدواب
المكتريات في بلادنا ولم يتعلق بذلك احد لان كل منها وجب في ذلك العشر فيرد به مما اذا
كان المسير من مجموع بلادنا وبلادهم قلت لا يشعر ان المؤلف اهمل التفسير
المذكور الا ترى انه جعل الاخذ معتبرا بكيفية ذكرها فقال وفي كيفية اخذه
ثلاثة الراجح ومعنى القول المشهور وهو مذهب مالك وابن القاسم في المدونة ان
يكري الذمي من غير قطره الى قطره كما اذا اكرى الكراء مثلا من المدينة الى الشام ولا شيء
فيما عدا هذا المثال وهذا معنى قول المؤلف فقط والقول الثاني لابن حبيب انه
يلزمه فيما اذا اكرى الكراء من الشام الى المدينة ولا يلزمه فيما اذا اكراه من المدينة
الى الشام وهذا مراد المؤلف بقوله وبالعكس والقول الثالث انه يقبض الكراء على
مجموع الطريق فما ناب قطره سقط عشره وما ناب غيره اخذ منه عشره وهو
مذهب العراقيين وقول ابن حبيب اسعد باصل المذهب وخصوصا اصل ابن القاسم القائل
بمنع اخذ منافع المعينين عوضا عن الدين ولا يرى ان قبض الاوائل قبض الاواخر
ويشهد للقول الثالث قولهم فيما اذا اختلف مكري الراحلة ومكتريها في تعجيل الكراء
وهو غبن وفي تاخيره ولم يكن بينهما شرط ولا عادة باحد الوجهين فمهما سار شيئا
من الطريق دفع بحسابه قوله ومن الاقتصار على مقدار نصف العشر الراجح ه
يعني ان الذمي اذا قدم من بلده الى مكة والمدينة بشيء من الطعام فاختلف المذهب
هل يؤخذ منه نصف العشر من ذلك ولا يزاد عليه او يؤخذ منه العشر كاملا كما
يؤخذ منه من غيرهما من البلدين والاولى رواية ابن نافع وغيره عن مالك غير ان في
بعضها الطعام كما قال المؤلف ويعطف عليه الزيت وفي بعضها ذكر الحنطة عوضا
عن الطعام وظاهر كلام مالك ان القطنية وشبهها لا تلحق بذلك لانه احتج على هذا بفعل
عمر كان ياخذ منهم من القطنية العشر والقول الثاني في اصل المسألة رواه ابن عبد
الحكم انه يؤخذ منهم في هذين البلدين كما يؤخذ منهم في غيرهما رواه ابن نافع وحكم
ما قارب البلدين حكمهما في القولين قوله واما المعاهد فيؤخذ منه ما قرر عليه
ه مراده بالمعاهد هنا هو مراد غيره بالحربي اذا قدم الى بلادنا ونزل بامان على
شيء يؤديه ولا اشكال انه ان قرر عليه شيء وبين العدد الذي يؤخذ منه فانه لا يتعدى
الى غيره على ان في الروايات ما يوهم خلاف ذلك كرواية علي بن زياد في المدونة ولكن
الجميع محمولها على ما ذكر المؤلف وهو ظاهر في المعنى وان لم يقرر عليه شيء بل نزل
بلادنا على امان من غير تقرير ما يؤخذ منه وهو مراد المؤلف بقوله فان لم يقرر فالمشهور
اجتهاد الامام بعد بر في قدر ما يؤخذ منه خاصة لانه يجتهد مطلقا بحيث انه لو اراد

ترك

ترك الاثر مطلقا كان له ذلك قال ابن القاسم واشهب ولا يزاد على العشر ونص ابن القاسم
ايضا على ان للامام ان ينزلهم على دنانير او دراهم ياخذها منهم والقول المقابل للمشهور
في نقل المؤلف وهو قول المؤلف وقيل كالذمي وهو رواية علي بن زياد في المدونة والمجموعة
ان عليهم العشر وهو عندي الاقرب في النظر لانه اذا لم يبين لهم عند النزول ما يؤخذ
منهم فاولى الامور بهم ردهم الى ما يؤخذ من اهل الذمة **وفي** قول المؤلف وقيل كالذمي
زيادة فائدة اخرى وهي ان من تمام هذا القول انه يؤخذ منهم عشر ثمن ما قدموا به لا عشر
ما قدموا به وكذا نص عليه اشهب وكذلك يدل على ان المشهور انه يؤخذ منهم عشر ما قدموا
به لا عشر ثمنه على ان في فهم هذا كله بعد قوله ولا يمكن من بيع خمر لمسلم ه هذا
لتحريمهما على المسلم قوله والمشهور تمكينهم لغيره ه يعني انهم اذا ارادوا بيعها
من غير المسلم او من غيره لان التمكين من البيع فرع من التمكين من النزول بها والعموم وظاهر
الروايات وكلام الشيوخ عليها خلاف ذلك قال ابن نافع عن مالك اذا اتجروا بالخمر وما
يحرم علينا تركوا حتى يبيعوه فيؤخذ منهم عشر الثمن وان خيف من خيانتهم جعل
معهم امين قال ابن نافع وذلك اذا حملوه الى اهل المدينة لا الى امصار المسلمين التي لا ذمة
فيها قال ابن شعبان لا يجوز لهم الوفاء بذلك ولا النزول لمثل هذا ويراق الخمر ويعرقب
الخنازير قال بعضهم فان نزلوا على ذلك وهم يحرثان نزولهم فقيل لهم ان شئتم فعلنا
والا فارجعوا وان طال مكثهم فعل ذلك بهم وان كرهوا قوله والمستامن بالمال الى اخره
ه تسمية المستامن بما هو فيمن يقدم من **اهل** الحرب طالبا للامان لامر يقضيه
ثم يعود الى بلده او الى جيشهم ان كان نزوله منهم لكن المؤلف استعمل هذه اللفظة
هنا فيما هو اعم من ذلك واذا بنينا على ما قال المؤلف فاما ان يقيم ويستامن على
الاقامة عندنا او على الرجوع او لم يقع تنصيص على واحد من الامرين فان قدم به
على الوجه الاول فهو كواحد من اهل الذمة فان مات فماله لورثته ان كانوا والا فبيت
مال المسلمين وهو ظاهر واما ان قدم لحاجة يقضيها ثم يعود الى بلده وهو مراد
المؤلف بقوله وان كان على التخيير فهذا الاخر للمسلمين في ماله ان مات ولا فيه
وفي ديته ان قتل بل يبعث بجميع ذلك الى بلده **قال المؤلف** ويرده الى حكامه
او الى ورثته قولان وهذا الفرع ذكره في المدونة قال فيها واذا مات حربي مستامن عندنا
وترك مالا او قتل فماله وديته ترفع الى من يرثه ببلده ويعتق قاتله رقبة وقال
غيره ترفع ديته وماله الى حكامهم واهل النظر لهم لا الى ورثته فذهب بعضهم
الى ان ما ذكره ابن القاسم هنا ليس بخلاف لما قاله غيره وانه ان علم ببينة
المسلمين ورثته وعددهم دفع اليهم كما قال ابن القاسم وان لم يعلم ذلك دفع الى
حكامهم كما قاله غيره وذهب الاكثرون الى انه خلاف كما ذهب اليه المؤلف

قال ابن حبيب الا ان يحكم على ورثته قبل ذلك فذلك للجيش الذين ظهروا عليهم قال
ابن المواز وديعته خمسمائة دينار قال وقيل غير ذلك لم ار واما ان قدم هذا المستامن
على غير تنصيص على احد من هذين تقدم قال المؤلف ولا اعادة ففي تعيين من بلحوقهم
قوله ان [اه] يعني لا اعادة لهم في المكث والرجوع وهو اشارة الى ما نص عليه ابن سحنون
ان علم ان المستامن يريد البلد وانما هو على المقام فميراثه للمسلمين ولم يكن لهذا
ان يرجع وان كان شانهم الرجوع قال وميراثه ان مات يرد الى ورثته الا ان تكون
اقامته عندنا فليس له ان يرجع ولا يرد ميراثه فان لم يعرف حالهم ولا ذكروا رجوعا
فميراثه للمسلمين والقول الاخير ذكره غير واحد ولم ينسبوه الى قائل معين قوله
ولو ترك المستامن وديعة فهي له [اه] يعني ان المستامن اذا خرج الى بلاده وترك ماله
وديعة فانه باق على ملكه فيرد له ولمن يحكم بسببه من وارث او غيره قوله
فان قتل او اسر الى اخره [اه] يعني فان حارب المسلمين بعد ما رجع الى بلده فقتله
المسلمون او اسروه وله وديعة في بلاد المسلمين فاختلف على اربعة اقوال فقيل ان
تلك الوديعة فيء سواء قتل او اسر وقيل بل تكون في الجهتين لورثته وقيل ان قتل كان
فيئا وان اسر فهي لورثته وقيل عكسه ان قتل فهي لورثته وان اسر كانت فيئا ووجود
هذه الاقوال [illegible] هكذا منسوب الى قائليها عزيز قال ابن المواز لو قتل هذا المستامن
في محاربة المسلمين فانا نبعث بماله الذي عندنا الى من يرثه ولو اسر ثم قتل صار ماله
فيئا لمن اسره وقتله لانهم ملكوا رقبته وحكاه عن ابن القاسم واصبغ ومثله حكى ابن حبيب
عن ابن القاسم واصبغ وابن الماجشون وقالا اذا قتل في المعركة فهو فيء ولا خمس فيه
لانه لم يوجف عليه وهذا هو عين القول الثالث من الاقوال التي ذكرها المؤلف وفي
كتاب ابن سحنون لغير ابن القاسم ما هو ظاهر في القول الثاني والاقرب من هذه الاقوال
هو الاول لان الاموال تبع لمالكها فاذا لم يكن لمالكها حرمة لم يكن لماله حرمة ه

والاموال غنيمة وفيء فالغنيمة ما قوتلوا عليه والفيء ما
لم يوجف عليه يعني ان اموال الكفار التي تؤخذ تنقسم على قسمين غنيمة وفيء
وفسر الغنيمة بما ذكر وهو ظاهر ويرد اذا لم يكن الاخذ بها سبب الا القتال وربما
تقلب على المؤلف تفسير الغنيمة بما قوتلوا عليه لان القتال لاجل الغنيمة مانع من
الشهادة في سبيل الله فكيف يراد الغنيمة فلذلك قال بعضهم هو ما حصل في ايدي الناس
من اموال الكفار على سبيل القهر بالخيل والركاب وقد تقدم ما اذا وجد الحربي بساحل
المسلمين ووجدوا وقد تكسرت مراكبهم فانهم مع اموالهم فيء سواء اخذوا بقتال
او بغير قتال لانا نقدر عليهم في هذه الحالة من غير قتال ووجود القتال والحالة هذه
كعدمه وانما عدل المؤلف في تفسير الفيء عن حقيقة المقابلة بان يقول والفيء ما

لم

ما لم يقاتلوا عليه والفيء ما ليس كذلك الى قوله والفيء ما لم يوجف عليه تبركا
بالاية وهو قوله تعالى وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا
ركاب تنبيها على ما اخذ الغنيمة من هذه الاية يقال وجف الشيء اذا اضطرب وقلب
واجف والوجيف ضرب من سير الخيل والابل وتخمس الغنيمة لما فسر الاموال
الى قسمين وذكر رسم كل واحد منهما اخذ في الكلام على احكامهما ولا خلاف ان الغنيمة
من حيث الجملة تخمس وانما اختلف في بعض الانواع كالارض على ما سياتي وقد قال تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وقال صلى الله عليه وسلم ما لي مما افاء الله عليكم
الا مثل هذه الا الخمس والخمس مردود عليكم وغير ذلك من الادلة وسواء على المذهب
كان الغانم واحدا او جماعة او كان الغانم رجالا وادوا الى الخمس حتى يكونوا عددا ولهم
منعة وعموم الاية يدل على ما قلناه فخمسها كالفيء والجزية والخراج
ان قلت تشبيه المؤلف الغنيمة بحكم الفيء وما بعده والحكم في كل واحد من
المشبه والمشبه به مجهول الا ترى انه لم يتقدم لذلك ذكر وانما يذكره الان في قوله
ولا يخمس لزوما قلت لما كان هذا الحكم الذي يذكره الان في جميعها هو الظاهر فيما
عدا الخمس منه في الخمس حسن منه ان يجعل ما هو الظاهر مشبها به وما عداه مشبها
وانما قلنا انه فيما عدا الخمس اظهر منه في الخمس لان الدليل الذي يتمسك به المخالف
وارد في الخمس وهو قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية
وظاهرها يوجب قسم خمس الغنيمة على ستة اسهم او على خمسة على ما سياتي
واما الفيء والجزية فلم يرد فيه ذلك فلهذا كان تشبيه الخمس بالفيء اولى من
العكس والله اعلم قوله ولا يخمس لزوما الى اخره [اه] يعني ان الخمس وما ذكر
معه لا يتعين له قسم ولا يختص به احد من المسلمين على سبيل التعيين والامر في
ذلك مصروف الى الامام فان شاء اوقفه لنوائب المسلمين او قسمه ولابن عبد الحكم
انه لا يوقف وروي نحوه عن عمر رضي الله عنه واذا قسمه فان شاء اخذ يدفعه كله لآل
النبي صلى الله عليه وسلم او لغيرهم او جعل بعضه فيهم وبقيته في غيرهم ونبه بقوله
لا يخمس لزوما على قول من يرى التخميس لزوما وهو مذهب الشافعي وجماعة انه
يخمس خمس الغنيمة على خمسة فيعطى لآل النبي صلى الله عليه وسلم خمس وكان ياخذه
في حياته واختلف هؤلاء في حكمه بعد وفاته وخمس منه لذوي القربى وخمس لليتامى
وخمس للمساكين وخمس لابن السبيل وذهب بعض الناس الى ان خمس الغنيمة ينقسم
على ستة يعطى منه سهم للكعبة وخمسة الاسهم الباقية تصرف على ما قال الشافعي
فمالك ومن وافقه فهم هذه الاية على نحو فهمه اية الزكاة قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين الاية وبقوله صلى الله عليه وسلم ما لي مما افاء الله عليكم ولا مثل

هذه

ان حكم

على

ت

الا الخمس والخمس مردود عليكم ومراده والله اعلم انه نفا ان يكون له قسم وشيء
معين لما علم قطعا ان الغنايم احلت له واذا لم يكن له قسم مسما لم يكن له خمس الخمس
او سدس الخمس والمخالف فهم هذه الاية كما فهم اية الصدقات **و** لقوله فيما رواه
ابو داود عن علي رضي الله عنه قال ولاني رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس الخمس فو
ضعته مواضعه حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحياة ابي بكر وحياة عمر فاوتي
بمال فدعاني فقال خذه فقلت لا اريده فقال خذه فانتم احق به فقلت قد استغنينا عنه
فجعله في بيت المال وفي بعض الروايات لم يدع له بعد وكما قال **وعن** جبير بن مطعم
لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذوي القربى في بني هاشم وبني
المطلب وترك بني نوفل وبني عبد شمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله هولاء بنوا هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي
وضعك الله فيهم فما بال اخواننا بنوا المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وبنوا المطلب لا نفترق في الجاهلية والاسلام
انما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه **و** لكل واحد من هذين المذهبين ادلة
وفهم لما احتج به صاحبه تركناه خشية الاطالة مع انه لا يخفا على الحاذق

قوله وفيها الراحة ٥هـ انما ذكر المولف مسلة المروفة هذه لان ظاهرها يوهم
لزوم تعرية بعض الناس عن بعض وذلك خلاف ما قدمه من انه يقسم باجتهاد
الامام وهذا اذا تاملته هو عين الاجتهاد لان من المصلحة صرف كل مال في مصالح
الذين جبي فيهم ما لم يعارض هذه المصلحة ما هو ارجح منها وهي شدة حاجة غيرهم
بالنسبة الى حاجتهم فيدفع لهم من ذلك ما يكفيهم ويصرف الكثرة الى من هو اشد
منهم حاجة ولم يصرف جميعه الى هولاء الذين هم اشد حاجة لان في ذلك ابقار صدور
العامة وبعض الغالة لهم **قوله** واربعة اخماسها للقاتلين وهذا الاخلاف فيه
وهو ظاهر الاية المتقدمة الاخلاف من يرا ان النفل يكون من راس الغنيمة (١)

قوله وينفل الامام من الخمس خاصة من يراه ما يراه من سلب وغيره ٥هـ اختلف
الاية فيما ينفله الامام مما يراه اهلا للنفل هل يكون ذلك من راس **الغنيمة**
ويخمس ما بقي او يكون النفل مقصورا على الخمس فذهب ملك واكثر علماء الحجاز الى ان
النفل من الخمس خاصة وذهب علماء الشام وبعض علماء العراق الى ان النفل يكون
من جميع الغنيمة ثم يخمس ما بقي بعد النفل **وفي الصحيح** عن ابن عمر قال بعث
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نجد فاصبنا فيها ابلا وغنما فبلغت سهماننا اثني عشر
بعيرا ونفلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيرا بعيرا من الخمس وفي بعض **طرق**
هذا الحديث في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينفل من يبعث في السرايا

لانفسهم

لانفسهم خاصة سوا قسم على عامة الجيش والخمس في ذلك كله واجب ومعنى قول المولف
من يراه ما يراه يعني ان له ... ليس بامر لازم بل هو الى نظر الامام ومن
كذلك الغزاة الذي يعطيه لكنه لا يحكم في ذلك ولا في شيء منه بالهوى فلا يعطي الجبان
ويحرم الشجاع ولا يعطي الشجاع فوق ما يستحقه ومعنى قوله من سلب وغيره ان السلب
نوع من النفل فان شا اعطاه القاتل ولم يعطه او اعطاه بعضه خاصة والسلب
ايضا من الخمس على المذهب وذكر بعضهم عن ملك ان ذلك الى الامام فان شا خمسه
خمسه والا لم يخمسه وسياتي الكلام في ذلك ان شا الله **قوله** ويجوز ان ينص الامام
بعد القتال ٥هـ يعني انه يجوز للامام اذا برد القتال ان يقول من قتل قتيلا فله سلبه
بلا خلاف في هذا وانما الخلاف هل يجوز ذلك قبل القتال فمنعه ملك واجازه جماعة
وربما وقع لملك المنع من ذلك بلفظ الكراهة ومال بعض الشيوخ من اهل المذهب الى
الجواز ولم يصرح به ولا شك ان من يرا ان سلب القتال ملكا وقد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لعمرو بن العاص هل لك ان ابعثك في جيش فيسلمك الله ويغنمك وارغب
لك من المال رغبة صالحة ومن منع راى ان ذلك افساد النية المجاهد **وفي الصحيح**
عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القتال في سبيل
الله فقال الرجل يقاتل غضبا ويقاتل حمية قال فرفع راسه اليه وما رفع راسه اليه
الا انه كان قائما فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله وفي لفظ اخر
الرجل يقاتل للمغنم والرجل يقاتل ليذكر فمن في سبيل الله الحديث **وفي** الحديث
عبادة بن الصامت رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من غزا وهو لا
يريد غزا الا ... فله ما نوى والاحاديث في ذلك كثيرة **واما قول** المولف وفي
امضايه قولان فمعناه ان هذا الممنوع ابتداء ان وقع من الامام فهل يلزم تنفيذه
لانه حكم بما اختلف فيه اهل العلم او لا ينفذ لانه خلاف شاذ والقايل بتنفيذه
جماعة منهم سحنون وابنه وهو ظاهر كلام اصبغ وغير واحد والقايل بعدم تنفيذه
هو ابن حبيب في ظاهر كلامه الا انه لم يبطله مطلقا كما هو ظاهر كلام المولف بل
قال يعرف قيمة ما سماه الامام فيعطا ذلك من الخمس فاذا ابطل اعطاه اهل الغنيمة
والصحيح مذهب سحنون ومن وافقه وحجته في ذلك ظاهرة ثم القولان من كلام
المولف يحتمل عودهما على السلب وما بعده ويحتمل عودهما الى قوله من تقدم فله
كذا خاصة وهذا الوجه اقرب الى ظاهر الروايات قال سحنون وان قال الامام
للسرية ما غنمتم فلكم ولا خمس فيها اذا لم يمض عليه السلف وان كان فيه اختلاف
فانه ابطله لانه قول شاذ قال ابن سحنون الا ان يكون مضا فهذا الاختلاف في صدر
هذه الامة مثل ما مضا في نفله بعد الخمس فليمض ويكون سبيله سبيل ما تساوي

من الشامي

النفل

بين الفارس والرجل قال سحنون اذا بعث الامام الطايفة على ان لهم الثلث بعد الخمس
فانه يمضي ويعطون ما قال ويدخلون في السهام فيما بقي بعد الخمس وانكر بعض الشيوخ
دخولهم بعد ذلك في السهام والمفهوم ان ذلك لهم بدل سهامهم ولا شي لهم سواهم
قوله وفيما قال ملك لم يبلغني الى اخره ** وقع في بعض روايات المدونة حنين
وفي بعضها خيبر والاول هو الصحيح وهذا الكلام ذكره ملك في المدونة كالتصريح به لما
تقدم وانه لو كان السلب للقاتل على كل حال لتكرر ذلك في غزوات النبي صلى الله عليه وسلم
وفي سراياه ولعمل به الخليفتان بعده ولما لم ينقل ذلك ولم يعمل به الامرة واحرة
دل على ان الصحيح ما قدمناه لا غير **واعترض** ذلك بانه قد تكرر ذلك منه صلى الله عليه
في حياته وعمل به بعد وفاته فمن ذلك حديث ابي قتادة المشهور وهو الذي رواه ملك
واشار اليه بقوله لم يبلغني ذلك الا يوم حنين **وفي** الصحيح من حديث عبد الرحمن
بن عوف رضي الله عنه في قصة قتل ابي جهل وفي اخره فابتدراه فضرباه بسيفهما
حتى قتلاه ثم انصرفا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال ايكما
قتله قال كل واحد منهما انا قتلته قال هل مسحتما سيفيكما قالا لا فنظر
الى السيفين فقال كلاكما قتله وقضى بسلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح والرجلان
معاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفرا **وفي** الصحيح ايضا حديث المددي المشهور وقصة
عوف بن مالك فيه مع خالد مشهوره **وفي** الصحيح حديث سلمة بن الاكوع وانه ادرك (ايضا)
رجلا من المشركين قال ثم تقدمت حتى اخذت بخطام الجمل فانخته فلما وضع ركبته في
الارض اخترطت سيفي فضربت عنق الرجل فندر ثم جيت بالجمل اقوده عليه رحله
وسلاحه فاستقبلني رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس معه فقال من قتل الرجل
فقيل ابن الاكوع قال له سلبه اجمع **وروي** من حديث ابن عباس رضي الله عنهما
لما كان يوم بدر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل كذا فله كذا من النفل
فتسارع الشبان ولزم المشيخة الرايات فلم يبرحوها الحديث الى اخره **وروي**
من حديث عمر رضي الله عنه كنا لا نخمس السلب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخرج عبد الرزاق عن ابن سيرين ان البراء بن مالك اخا انس بن مالك بارز
مرزبان المرازبة فقتله واخذ سلبه فبلغ ثلاثين الفا فقال عمر لابي طلحة انا كنا لا نخمس
السلب وان سلب البراء بلغ مالا كثيرا ولا اراني الا خامسه قال انس انه اول سلب
خمس في الاسلام والانصاف ان ذلك كان في يوم حنين وغيره كما تراه الا ان اكثر هذه
الاحاديث تقتضي ان السلب موكول الى نظر الامام وهو ظاهر لمن تامل وانصف ويبقى
لنا لكن يتامل مثل هذا اللفظ الذي وقع هنا من قول ملك لم يبلغني ان ذلك
كان الا في يوم حنين فقد يقال انه لو بلغه ذلك عن موطن اخر لوافق على ما يقوله

الشافعي

الشافعي وهذا قد يسلم اذا كان هذا الحكم مستفادا من تلك المواطن استفادة صريحة
او ظاهرة ولكن الامر فيها محتمل كما اشرنا اليه من الجائز ان يكون الامام الذي فهم تلك الاحا (ديث)
على خلاف ما ذهب اليه الشافعي لوجود الاحتمالات القريبة وقد نبه الامام على ذلك بقوله
وانما نفل النبي صلى الله عليه وسلم بعد ان برد القتال **نعم** قوله في كتاب الصلاة الثاني من
المدونة في مسئلة اجتماع العيد والجمعة ولم ياخذ ملك باذن عثمان لاهل العوالي وقال ما
بلغني عن غيره ظاهر في ان المنع له من عدم الاخذ له عدم بلاغه عن غيره فمن بلغه ذلك من
المالكية عن غير عثمان من الخلفاء الراشدين زال في حقه المانع فكيف وقد جاء ذلك
عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق قال علي رضي الله عنه في هذا الباب غير ما حديث باسناد (بن المديني)
جيدة **ولنرجع** الى تتميم الفروع اللاحقة بكلام المولف هنا فنقول اذا قال
الامام في اول القتال من قتل قتيلا فله سلبه وفرعنا على القول بامضايه فقتل الا
مام علجا مبارزه او غير مبارز فله سلبه قال سحنون ولو قال من قتل منكم قتيلا فله سلبه
او قال لمن بارز رجلا من العدو من قتله منكم فله سلبه لم يكن له هو سلب من قتل كان المبا (رز)
او غيره لانه اخرج نفسه بقوله منكم قال وان قال الامام ان قتلت قتيلا فلي سلبه
فلا شي له لما حض نفسه وكذلك لو قال بعد ذلك ومن قتل قتيلا فله سلبه فلا شي له
فيمن قتل ولو قال بعد ان حض نفسه من قتل قتيلا مجملا فانه له في المستقبل ولو قال
من قتل منكم قتيلا فله سلبه فمن قتل منهم اثنين او ثلاثة فله سلبهم قال ولو قال
لرجل ان قتلت قتيلا فلك سلبه فقتل قتيلين احدهما بعد الاخر فقيرنا يعطيه
سلب الاول خاصة وقد نص سحنون على ذلك فان جهل فقيل له نصفهما وقيل اقلهما
وقال ابن المواز فان قتل قتيلين فقيل له نصف سلبيهما وقيل سلب اكثرهما وان سمع قول
الامام بعض الناس ولم يسمعه البعض كان السلب لمن سمع وان لم يسمع وان قال الامام
من قتل من المسلمين كافرا فله سلبه فقتل بعض اهل الذمة كافرا لم يكن للذمي شي
من السلب واما ان لم يقيد قوله بل قال من قتل قتيلا فقتله ذمي او امراة فالمنصوص
لا شي لهما واشار بعض المتاخرين الى ان ذلك يجري على الخلاف هل يرضخ لهما اما من
لا يرضخ لهم لا يرى دخولهم في هذا العموم ومن رأى الرضخ لهم ادخلهم وان كان المقتول
من لا يجوز قتله كالصبي والمراة والراهب فلا شي له فلهم من سلبهم الا ان يقاتلوا
واذا قال الامام من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه لم يستحقه القاتل الا بها فان
جاء بشاهدين اخذه وان جاء بشاهد واحد اخذه دون يمين **وقال** الشافعي
يحلف وان لم يشترط البينة فان جاء براس القتيل فاختلف في اخذ سلبه وان جاء
بالسلب لم ياخذ الا ببينة **فقلت** فروع البينة من تاليف بعض المتاخرين
الحفاظ **قوله** والمشهور انه لا يكون عنده ما ليس بمعتاد الى اخره ** يحتمل كلامه

وجهين احدهما ان السلب مقصور على ما جنسه معتادا سوا كان في شخصه وصفته
معتادا ام لا والثاني ان كل ما خرج من الاعتياد فليس من السلب سوا كان جنسه
معتادا او صفته غير معتادة او ما كان شيء منه لم معتادا وهذا الوجه هو الاقرب
لانه موافق للمنقول **ووجود** القولين على ما قاله المولف عن بر وكذلك القولان اللذان
حكاهما في العين والدين في المذهب لسحنون وبن حبيب قال سحنون فالذي يحاز لا ينفل
في العين والما هو الفرس وسرجه ولجامه وخاتمه ودرعه وبيضته ومنطقته بما في
ذلك من حليه ساعديه وساقيه وراسه والسلاح ونحوه وحلية السيف تبع للسيف
قال شيء في الطوق والسوارين والعين كله ولا في الصليب يكون معه وقال بن حبيب
يدخل في السلب كل ثوب عليه وسلاحه ومنطقته التي فيها نفقته وسواره وفرسه الذي
يركبه او كان يمسكه لوجه قتال عليه فاما ان كان مجنبا او كان منفلتا فليس من السلب
فقهم الباجي القولين على نحو ما ذكرهما المولف وروى غيره من الشيوخ القولين بما هما
في السوارين قال وخرج من الاختلاف فيهما اختلاف فيما يشبههما مما يراد به الزينة
كالطوق وشبهه واحتج من ادخل السوارين بانه لما فتحت المداين حمل الى عمر رضي الله عنه
سوارا كسرى فقال رضي الله عنه اين سراقة بن جعشم فقال هانا فقال خذ هذين
السوارين والبسهما فقال الحمد لله الذي سلبهما كسرى بن الهرمز والبسهما
اعرابيا من مدلج وكان اشعر الذراعين رقيقهما وروي ان عمر رضي الله عنه هو الذي
حمد الله بهذا الكلام وقال اعرابيا من بني مدلج حولوا على عقبيه ومن صونه بزله
وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول كاني بك يا سراقة وقد لبست سواري كسرى بن الهرمز
فلما ذا فعل عمر ذلك فاطلق عمر رضي الله عنه لفظ السلب بقوله سلبهما **وقول**
المولف وكذلك العين على المشهور **ه** يعني انه اختلف فيما معه من العين هل يدخل
في السلب ام لا وقد قدمنا الان كلام سحنون وبن حبيب وماذكره المولف هو الذي فهمه
الباجي من كلام سحنون وبن حبيب وقال بعض الشيوخ كلام بن حبيب مشكل يحتمل انه لكون
اراد في العين ما فهم الباجي عنه ويمكن انه انما ذكرها ليجعلها تبعا للمنطقة لا على
انها تدخل مع المنطقة في السلب **قوله** وقسم الجميع الى حوزه **ه** يعني انه يخمس
جميع الغنيمة حاشا الارض وفيها قولان احدهما انها فيء وهو المشهور والثاني وهو
الشاذ ان الامام ينظر بما هو اصلح للمسلمين فان راى قسمتها قسمها وان راى ابقاها
ووقفها للمسلمين فعل واختار بعض الشيوخ القسم في الارض مطلقا من غير نظر في
ذلك للامام وهو مذهب الشافعي والقول بالتخيير نص عليه غير واحد من اهل
المذهب وهو بعض روايات المدونة وهو مذهب مالك في الاسدية والمبسوطة
وهو مذهب ابي حنيفة **وقول** المولف بانه القول الثاني تخيير اشارة منه الى رجحة

هذا

هذا القول **وما حكا** عن عمر من قوله وفيها الراجح قوله لمن بعده اشارة منه
الى رجحة المشهور والصحيح عندي مذهب الشافعي لعموم قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من
شيء فان لله خمسه وقضية خيبر ايضا تدل على ذلك ولا دلالة فيها على التخيير **واما**
فعل عمر رضي الله فقد ذكر غير واحد انه انما فعل ذلك بعد تطييب نفوس الغانمين وسمحت
نفسه بالخروج عن نصيبه في الارض بغير عوض قبل منه ومن لم تسمح نفسه اعطاه العوض،
وهذا الذي فسرنا به كلام المولف وانه اشار **بقوله** تخيير اشارة الى رجحة الشاذ وبقوله
وفيها الراجح الى رجحة المشهور يزيل الاشكال الذي يورد هاهنا من ان المولف انما
لسلة(?) المدونة على غير ما شهر منه لانه ليس فيها ذكر عن المدونة خلاف المشهور ولا ما
يوهم خلافه وجرت عادة المولفين بالكلام في هذا الموضع على مكة هل فتحت عنوة او صلحا
وكذلك على مصر وافريقية وتركت الكلام عليهما اتباعا للمولف **قوله** وشرط المستحق **ه**
اي من يسهم له من اربعة اخماس الغنيمة والشروط الستة بها يرتفع الخلاف عنه ويجب
الاسلام له انما قال بعضهم وينبغي ان يزاد عليهم في ذلك خارجا بنية الجهاد احترازا
من التاجر والاجير اذا خرجا بنية التجارة والاجارة ولم يذكره المولف منها لان عدم
هذا الشرط لا يمنع الاسهام الا ترا انهما ان قاتلا اسهم لهما بخلاف عدم الحرية وما
بعدها من الشروط عند من يراعيها من ذلك ما نقاتهم ان المولف عاد بالكلام على ترك
الشروط اذا عدم واحد منها فقال **والذمي** كالعبد ثالثها ان احتيج اليه **ه** يعني
ان العبد والذمي اذا لم يقاتلا لم يسهم لهما وان قاتلا ففي كل واحد منهما ثلاثة اقوال
يسهم لهما ولا يسهم لهما والتفصيل فان احتيج اسهم لهما والا فلا فان قلت ينبغي ان يبتدي
الكلام على العبد قبل الكلام على الذمي لان العبد هو المقابل للحر والذمي هو الشروط
قلت كذا صنع المولف لانه جعل العبد مشبها به والذمي مشبها له والعلم
بالمشبه سابق على العلم بتشبيهه والعبد وان كان موخرا في اللفظ فهو سابق
بالتغاير فان قلت ظاهر كلام المولف ان الخلاف في العبد والذمي حاصل سواء قاتلا
او لم يقاتلا وهو خلاف ما فسرت به كلام المولف قلت النقل على ما ذكرته انا
وكلام المولف ليس صريحا بالمخالفة فان وافق فحسن والا فينبغي ان يقيد بما قلناه
نعم وقد قال بعض المحققين ان نص الخلاف انما هو في الذمي وان العبد فالمنصوص
الا شيء له **وخرج** بعض الشيوخ الخلاف فيه من الذمي والقايل بالاول هو بن
القاسم وهو المشهور في المدونة وغيرها والقايل بالقول الثاني بن حبيب في ظاهر
كلامه وحمله بعض الشيوخ على ان الامام اذن لهم والقايل بالقول الثالث هو سحنون
والاصل هو القول المشهور لان المتبادر من قوله واعلموا انما غنمتم من شيء وانما هو من
فرض عليه الجهاد او من خوطب والذمي والعبد ليسا من اهل الجهاد **قوله** والمطبق

بعد الخروج كالمريض هـ ذكر الكلام على مقابل الشرط الثالث وهو كونه عاقلا على
مقابل الشرط الثاني وهو كونه بالغا والترتيب خلافه ثم شبه المطبق بعد الخروج بالمريض
وتبع في ذلك ابن بشير والاولى تشبيهه بمن مات حينئذ وهو مذهب المازري لان المطبق
لا يقع به انتفاع البتة والمريض يكثر السواد وربما كان له راي فينتفع به اكثر من بعض
المقاتلين وعدول المؤلف عن لفظ المجنون الى لفظ المطبق تنبيها منه على ان المجنون الذي
يذهب عقله يخالف حكمه حكم المطبق فيسهم له وكذلك قال غيره وهو ظاهر وربما كانت
مقاتلته اشد من مقاتلة كثير من العقلاء **قوله** وفي الصغير الى اخره هـ جعل المؤلف الخلاف
محل
هو الاطاقة للقتال مع عدم البلوغ مطلقا وقيده بعضهم بشرط المراهقة وهو الاقرب وكلامه
يدل بالالتزام على ان من لم يطق القتال من الصبيان فلا يسهم ولا شك في صحته لعدم التكليف
وعدم حصول المنفعة منه والقائل بالقول الاول من الاقاويل الثلاثة هو ابن القاسم في كتاب
ابن المواز بناء على ما يقوله الشيوخ من ان ما ذكره ابن المواز في كتابه ولم ينسبه فهو لابن
القاسم والقائل بالقول الثاني هو ابن القاسم في المدونة وهو المشهور **واضرب**
المؤلف عن نقل كلام ابن رشد انه يسهم لمن بلغ خمسة عشر سنة من الصبيان وهو مذهب
ابي حنيفة والشافعي تعلقا منهم باجازة النبي صلى الله عليه وسلم لابن عمر في هذا السن
وقد رده قبل ذلك لكن للائمة في فهم هذا الحديث طريقان احداهما انها امارة على البلوغ
في حق من لم تظهر منه علامة قبل ذلك والاخرى انه صلى الله عليه وسلم ظهر له في هذا
السن من الاطاقة ما لم يظهر له قبل ذلك والطريق الاول اشبه لغرض المؤلف **قوله** وفي
المراة ان قاتلت قولان هـ يعني ان المراة اذا لم تقاتل لا يسهم لها ولا خلاف في ذلك وان
قاتلت فهل يسهم لها ام لا قولان وتبع في هذا ابن بشير والمنصوص في المذهب انها لا يسهم
لها مطلقا **وخرج** بعض الشيوخ الاسهام من القول الذي قدمناه عن ابن حبيب
ان قاتلت المراة الكافرة هل يجوز قتلها ولابن حبيب هناك انها تقتل الحاقا لها بالرجل
لانها شاركتهم في سبب القتل فكذلك لما شاركتهم في سبب الاسهام وهو القتال وجب ان
يسهم لها **قوله** والمريض بعد الاشراف على الغنيمة يسهم له اتفاقا هـ يعني ان من
خرج في الجيش وهو صحيح ولم يزل كذلك حتى قاتل اكثر الناس ثم مرض فان مرضه لا يمنع سهمه
من الغنيمة اتفاقا وكذلك الذي ابتدا القتال وهو مريض وتمادى به المرض الى هزيمة العدو
وهو مراد المؤلف بقوله وكذلك لو شهد القتال مريضا وظاهر كلام المؤلف ان هذه الصورة
متفق عليها كالتي قبلها ونقل غيره فيها قولا اخر فان قلت لعل هذا القول الذي حكاه
غيره هو تخريج وعلى هذا التقرير **فقول** المؤلف في الفرس الرهيص على المنصوص يكون
راجعا الى المسئلتين معا اعني مسئلة الفرس الرهيص ومسئلة من شهد القتال مريضا و
قلت لو اراد المؤلف ما ذكرته لقال المنصوص فيهما كما جرت عادته بذلك في موضع

منهذا

من هذا الكتاب وايضا ان مراده ما قلناه فكان ينبغي ان يستغني بمسئلة من شهد القتال مريضا
عن مسئلة من ابتدا المرض بعد ان اشرف على الغنيمة ويدخل الاولى ويخرج الثانية لان ما بقي
المرض في مسئلة شهود القتال اظهر منه في الاخرى فاذا لم يؤثر فيها بل يوجب السهم اتفاقا
فا
فاحرى من ابتداء المرض بعد الاشراف **و**الرهيص ان يزوي باطن حافر الدابة من حجر تطؤه
مثل الوقرة **وقال الكسائي** يقال رهصت الدابة بالكسر رهصا ورهصها الله سبحانه
مثل وقرت ووقرها الله ولم يقل رهصت فهو مرهوص ورهيص قاله غير واحد
واما قول المؤلف فقولان هـ يعني وان لم يكن الامر على الصورتين المذكورتين فقولان
احدهما انه يسهم له اي للمريض والثاني لا يسهم له ويدخل تحت قوله والا صور احداها ان
يخرج من بلاد الاسلام مريضا ولا يزال كذلك حتى ينقضي القتال والقولان فيها كما ذكره
المؤلف **وبعض** الشيوخ يفصل بين من يكون له راي وتدبير فيسهم له وبين من لا يكون
كذلك فلا يسهم له والصورة الثانية ان يخرج صحيحا ثم يمرض قبل ان يحصل بدار الحرب
والصورة الثالثة ان يخرج صحيحا ولا يزال كذلك ثم يمرض عندما دخل بلاد الحرب الملاقات
وقبل
والاظهر من هذا كله الاسهام له الا في حق من خرج من بلاد المسلمين مريضا فيستحسن
فيه ما فصل فيه الشيخ فان قلت كما تدخل الصور الثلاثة في كلام المؤلف فكذلك يدخل
فيه اذا خرج مريضا ثم صح قبل دخوله لبلاد الحرب او بعد دخولها وقبل القتال او بعد
الاشراف فلم لم يذكر هذه الصورة في القسم المختلف فيه قلت لا اسلم دخول ما ذكرته
من المرض في بلاد المسلمين فان مبنى كلامه انما هو على المرض الطارئ على الصحة وهو المانع
حقيقة وعلى ما اذا كان المرض من اول السفر الى اخر القتال وهو اقوى في المانعية وما
ذكرته على العكس من دلالة كلامه اذا ارتفع سلمنا دخوله من جهة اللفظ والعموم
لكنه من العام الخاص قطعا لانه اذا كان معنى كلامه اولا او شهود القتال على حال
المرض لا يمنع السهم اتفاقا فان يكون شهوده على حال الصحة كذلك احرى **قوله** والاعمى
والاعرج الى اخره هـ ان كانت بهم منفعة اما قتال بهم ولم يعين بهما لان المراد بكل واحد
من الاعمى والاعرج جنسه واعاد الضمير على افراد ذينك الجنسين وهو قريب من
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ومراده بقوله او بسببه
ما قاله سحنون ان الاعمى يبري النبل ويكثر الجيش وظاهر كلام المؤلف انهما اذا كانا
بهذه الصفة لم يختلف في الاسهام لهما وان تعرت منهما فحينئذ اختلف فيهما في بعض
الصور ولا يختلف في الاسهام لهما فقال سحنون يسهم للاعمى والمقعد والاقطع لان
الاعمى يبري النبل ويكثر الجيش وقد يقاتل الاقعد والاجذم فارسا **وظاهر** المغربية
انه لا يسهم للاعمى قال بعض الشيوخ الصواب في الاعمى لا يسهم له فان كان لا يبري النبل
انه
دخل في جملة الحرمة الذين لا يقاتلون وكذلك اقطع اليدين لا شيء له وان كان اقطع

لم يسهم اسهم له قال ابن رشد اقطع الرجلين يسهم له قال غيره يسهم للاعرج ان حضر
القتال وان كان ممن لا يجبر على القتال لاجل عرجه لم يسهم له الا ان يكون فارسا ولا شيء
للمقعد اذا كان راجلا وان كان فارسا يقدر على الكر والفر اسهم له فانت ترى كلام هؤلاء
فيمن له منفعة وظاهر كلامهم ان من لا منفعة فيه فهو اشد من المريض لتوزيع المانع
في حقهم وعرضيته في حق المريض وعدم انضباطه **قوله** والضال عن الجيش الى اخره
تصور كلامه ظاهر والظاهر عدم الاسهام مطلقا وهو الشاذ فيمن ضل في بلاد العدو
لعدم المنفعة به مطلقا وكانه رءا في المشهور ان بعض المنفعة حصل وهو تكثير السواد
في بلاد العدو والمنع من بقية المنفعة كان عن غلبة فاشبه المريض والقائل بالاسهام
مطلقا هو ابن نافع والقائل بنفيه مطلقا هي رواية ابن نافع عن مالك والتفصيل هو
ظاهر المدونة **قوله** وكذلك لو ردت الريح بعضهم مغلوبين الخ يعني انه يفصل بين ان
تردهم الريح في بلاد المسلمين او بلاد العدو وظاهر المدونة انه يسهم لمن ردته الريح من
غير تفصيل وهو ظاهر كلام سحنون وهو اعذر من الضال من الجيش لا مكان التحرز والاحتياط
فيه وعدم امكانه في الريح وفرقوا بين اصطدام السفينتين وبين السفينتين وذكر
ابن المواز عن مالك في السفن تخرج فيغشل منها فيغنمون للاصلاح ثم حاربوا حين بقوا وحرم
فرجعوا الى الشام الا ان القمر يجمعوا اصحابهم شيئا الا ان يكون فاجوا ارض العدو ثم بان
خوفهم وعزمهم **قوله** ومن رده الامام لمنفعة الجيش اسهم له والا فقولان الخ يعني
ان الامام اذا ابعث احدا من الجيش لحاجة فتلك الحاجة اما ان تكون لامر تتعلق بالجيش
لكشف طريق او حيث عدة وما اشبه ذلك واما ان يكون لامر لا يختص بالجيش والاول
يسهم له لاعانة الجيش وفيما مع عنهم بما لا بد لهم منه فصار كاحدهم والثاني فيه قولان
احدهما انه مثل الاول لانه لولا قيامه عنهم بذلك لما امكنهم التمادي على سفرهم ذلك
والثاني انه بخلافه **والفرق** ان منفعة هذا لا تختص بهذا الجيش بل الجيش وسائر
المسلمين سوا فان استحق على تلك المنفعة عوضا وجب اخذه من بيت المال وتبع المؤلف
في هذا النقل ابن بشير والذي نقله من يعتمد على نقله هو بالعكس وان الخلاف اذا رجع
لمنفعة الجيش ونسب القولين لمالك **واحتجوا** على صحة القول بانه يسهم له ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اسهم لاهل الحديبية في غنائم خيبر واسهم لعثمان وطلحة والزبير
في غنائم بدر **واجيب** بان قضية خيبر مخصوصة بهم بقوله تعالى في اهل المدينة
وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها وقضية عثمان اقام فيها عن اذن النبي صلى الله عليه وسلم
لامر يخصه خلفه على ابنته وهي مريضة وكانت زوجا لعثمان وقضية طلحة والزبير
بعثهما للكشف عن الطريق وايضا فان الغنائم لم يتقرر حكمها حينئذ وفي هذا نظر
ومن ادعى عليه من اهل الجيش انه رجع عنه على وجه يوجب سقوط سهمه من الغنيمة

فان اقر بذلك وذكر شيئا يعذر به فان ظهرت امارة توجب صرفه او كربه عمل عليها وان لم
تظهر امارة وكل الى امانته وان انكر الرجوع اوما في معناه نظر في مرجع ذلك فان كان من
اهل الجيش ولبس بالامير لم يعمل على قوله قالوا لانه جار الى نفسه وان كان هو الامير
ففي قبول قوله قولان احدهما انه جار لنفسه فهو كالحاجر بها والثاني انه مضطر
كالتعديل والتجريح والتمييز من يسهم له ومن لا يسهم له **انظر** قولهم في رد الشهادة
في هذا الفصل وانها في الشاهد بانه جار الى نفسه مع قوله في المشهور اذا اسرق واحد
من اهل الجيش فانه يقطع بره قبل القدران له في الغنيمة سهما قال وكي ذكر السهم **قوله**
والتاجر والاجير الى اخره الخ يعني ان كلا واحد من التاجر والاجير اما ان يخرجا بنية
الجهاد اولا والاول يسهم له والثاني اما ان يحصل منهما قتال اولا والاول يسهم لهما
والثاني لا يسهم وهذا الذي حكاه المؤلف هو ابن القصار في الاجير وزاد فقال ان كان
الاجير على شيء بعينه كخياطة ثوب اسهم له وان كان مملوك المنافع فهو الذي فصل
فيه بين ان يقاتل وبين الا يقاتل وزعم ان الاول الذي خرج بنية الجهاد انه لا يختلف في
الاسهام له وقال بعض الشيوخ ان الاجير اما ان يكون على منفعة عامة للجيش وخاصة
في معنا ولكنه لا يختص ببعضهم او خاصة ببعضهم والاول كرفع الصواري وامساك
الاحبل في البحر وتسوية الطرق في الصحرا واختلف في الاسهام لهؤلاء على قولين والثاني
كالخياطة لهم او عمل النبل يختص بعضهم بها وهؤلاء اختلف فيهم على قولين اذا شهدوا
القتال وان لم يقاتلوا والثالث كاجير الخدمة لرجل مخصوص قال وفيما معناه كل اجير
وتاجر فهذا فيه ثلاثة اقوال والمنتهى يريد ما حكاه غيره وان لم يحصل هذا التفصيل احدها
انه لا يسهم له وان قاتل لانه ان لم يقاتل ولا اشكال اذ لم يقصد ولا انتفع به المجاهدون
وان قاتل فكانه وقيعة من غير قصد البنا وذلك لا يوجب سهما والثاني انه يسهم له
بشرط شهوده القتال وان لم يقاتل والثالث انه يسهم له بشرط ان يقاتل والا فيه عندي
ان حضوره مع المقاتلين في الصف كاف في الشرطية لانه ساوى بقية الجيش في تكثير
السواد والاستعداد للقتال **فثم** حيث يسهم له فانه يسقط من اسناجره من الاجرة
بقدر ما عطل من العمل ولا يكون له غير ذلك قالوا ولا يدخل الخلاف في مسئلة الراعي
يستاجر على رعاية غنم لرجل فرعا معها غنم غيره فيها اجارة الرعاية الثانية لمن
استاجره اولا واذا كان القتال بين اول وشرطنا في الاسهام له حضور القتال او حصوله
لم يحضر ولم يقاتل ولم يحضر الا مرة واحدة فقيل يسهم له في جميع الغنيمة وقال ابن
نافع لا يسهم له الا ان يحضر اكثر ذلك **قوله** والمسند الى اخره الخ يعني بالمسند
الى الجيش هنا هو ان يخرج واحد وجماعة من الجيش فيقاتلون وحدهم ويغنمون
فكلما حصل لهؤلاء فانه يقسم على جميع الجيش ولا يختص به الغانمون كما ان الجيش لو

غنموا في غيبتهم لشاركوهم في ذلك وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم في المسلمين اقصاهم
وعلى ظاهر المذهب فسواء خرجوا باذن الامام او بغير اذنه ولا يشترط في مشاركة الجيش
السرية فيما غنمته ان يبعثها الجيش اذا خرجت بعد انفصال الجيش عن بلاد الاسلام وقال
عبد الملك اذا خرجت السرية فاتبعها الوالي بعسكره لم يشركها فيما غنمت فلعل هذه
الصورة سيد عنها هاكذا ولو سيد ولم يذكر له اتباع الجيش بل قام في موضعه ليساوي
بينهما في الحجر **واما** ان بعث الامام سرية من بلاد الاسلام فتقدمه ليبعثها و
فغنمت قبل خروجه ثم لحقتها بموضع خروجه فلا شيء فيما غنمت ولو بعثها الامام من
بلاد الاسلام فخرجت قبل خروجه ثم بعثها فغنمت بعد خروجه فقال اشهب الغنيمة للسرية
حكاه عنه ابن المواز واختاره وحكي عن عبد الملك ما ظاهره التسوية بين المسلمين وان
الغنيمة تشترك فيها السرية والجيش وهذا الحقوق ان كلامه في اصل المسألة خلاف ق
قال اشهب اذا اغار العدو على قرى من بلاد الاسلام فدفع كل قرية عن انفسهم
وانهزم العدو فلكل فرقة ما غنموا ولا يشركهم الباقون ويخمس الجميع الا ان تكون القرى
متقاربة فهم شرع سوا فيما غنموا اذا كان لكل قرية على تعاقد من نصر بقية القرى
قال سحنون اذا كان مكانا واحدا ونصروا او لم فهم شركاء سوا كانوا اهل قرية او قرى
وان كان المكان ليس في حوز واحد فاغاروا على جهتين فلكل جهة ما غنموا **وفروع**
هذا الباب كثيرة لا يليق تتبعها هنا بهذا الكتاب **وقول المؤلف** والانفراد
كالمتلصصين يعني وان لم يكن جيش يستند اليه بل خرج رجل وحده او جماعة
متلصصين فحكمه يصير بهذا الخارج كجيش فان كانوا مسلمين احرارا خمس ما غنموه
وقسم بينهم على الغنائم وان كانوا اهل ذمة ترك لهم ما غنموه ولم يخمس واختلف في
العبيد على قولين فقيل يلحقون باحرار المسلمين لمشاركتهم في الدين وقيل لا يلحقون بهم
لسقوط فرض الجهاد عنهم وتردد بعض الشيوخ في النساء اذا انفردن وفي الصبيان
اذا انفردوا هل يخمس ما غنموه قال ولا نعلم نص خلاف في انه يخمس ما اصابوا من
ركاز واستند غيره الى تخريج ذلك على حكم العبيد فيما انفردوا بغنيمته واختلف في الركاز
والعبيد اذا اصابوا ركازا هل يخمس ام لا قال سحنون في مدينة اغار عليهم العدو
على امثال فخرجوا منعا ونيز فظفروا وغنموا ولا يدخل في ذلك الا من برز من المدينة
وان لم يره العدو والشيء لمن خرج بعد الوقيعة قال ولو كانت المدينة ثغورا ومحرما
مثل محارس المنستير والحصون التي على ساحله او مثل بعض مواضع الاندلس
فالغنيمة لمن برز ولمن لم يبرز لان هذه المواضع كجيش مجتمع وعن ابن القاسم مثله في
الغنيمة وعن اشهب في كتاب ابن سحنون مثله الا انه لم يذكر الثغور والحرس قال سحنون ولو كان
ان الامام لما خرج الناس من المدينة حبس فيها طائفة حتى لا تخلو فيميل اليها العدو

(في الهامش: عسكره / قلعتها وهي قافلة وهي قد غنمت اثم / قسم)

لم يغن

بقي فيها حقهم من الغنيمة لانه حبسهم لمصالح المسلمين ولو ان اهل طرسوس خرجوا
في مراكبهم الى بعض الجزائر فقال لهم الامام ليبق منكم من اهل كل مركب نفر لحفظ المدينة
لما يخاف ان ياتيها العدو فلا يدخل من بقي في المدينة فيما غنم الخارجون في المراكب
لان هؤلاء لم ينزل بهم عدو وانما خرجوا اليهم وليس نزل بهم العدو فهم متظاهرون
عليه **قوله** ومن مات قبل قسمها فسهمه لورثته يعني ان من حضر القتال ثم مات
بعد الفتح وقبل قسمة الغنيمة فحقه في الغنيمة ثابت ياخذه ورثته ولا اعلم في مثل هذا
خلافا فان قلت قد اختلف المذهب على القولين هل تملك بنفس اخذها او
بالقسمة على الغانمين وكذلك اختلف العلماء خارج المذهب وبالقول الاول قال
الشافعي وبالثاني قال ابو حنيفة والذي ذكر المؤلف صحيح على القول الاول واما على
القول الثاني انها لا تملك الا بالقسمة فمن مات قبل قسمها فقد مات قبل سبب الملك
فلا يكون لورثته فيها شيء قلت الخلاف المذكور ليس بجار في سائر الصور وانما
مرادهم به ادخال من لحق الجيش قبل القسمة واسلم او اعتق وبلغ او ما اشبه ذلك
لا مطلقا ونحو هذا فسروه وان اطلقوا القول فيه في بعض المواضع فمرادهم ما قلناه
ولهذا اذا ذكروا حجج القولين احتجوا للقول الاول بقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من
شيء فان لله خمسه الاية وللقول الثاني بانتظار النبي صلى الله عليه وسلم وتاخيره
القسمة في قصة هوازن رجاء ان يسلموا فيرد عليهم **وقول المؤلف** اما لو
مات قبل اللقاء فلا سهم له وكذلك موت فرسه سواء ادرب في بلاد العدو او لم يدرب
وكذلك اشار اليه ما في المدونة قال فيها ومن دخل ارض العدو غازيا فمات قبل اللقاء
ثم غنموا بعده فلا سهم له وكذلك موت فرسه ووقع في بعض النسخ باثر هذا الفرع
من قول المؤلف ولو مات بعد اللقاء وقبل القتال فقولان وهذه الزيادة تعم كلامه
في صور المسألة وان لم يكن عاما باعتبار ما فيها من الاتفاق والاختلاف الذي اشار
بتقسيمه الى بعضه وذلك ان الخارج للجهاد ان مات قبل انفصاله من بلده او بعد
ما انفصل عنها وهو بحوز بلاد المسلمين فلا خلاف فيه منصوصا انه لا سهم له ومن
الموازية فيمن خرج للغزو فمرض فخلفوه في بلاد الاسلام لمرضه ثم ذهبوا عنه فغنموا
فانه لا سهم له معهم **قال** بعض الشيوخ ان خرج من مرض هذا خلاف في الموت
ببلد الاسلام ثم فرق بعد الشيخ بان المريض يتوقع برؤه ولحاقه بالجيش كالمتسوق
اي معونته وذلك ضرب من المنفعة في الحرب بخلاف من مات فانه انقطع الرجاء منه
ونعرفه هذا صحيح والله اعلم وان مات بعد ذلك فقال ابن الماجشون يستحق ذلك بالادراب
في حين القفول وان لم يكن في حياته لقاء عدو وهذا قول والقول الثاني لا يستحق شيئا
حتى القتال الا ما غنم وافتتح القتال وهو لابن القاسم في سماع يحيى والقول الثالث

(في الهامش: ارض / فيهم)

انه لا يستحق بمشاهدة القتال الا ما غنم بقرب ذلك وهو لابن القاسم في رواية عيسى
والقول الرابع انه لا يستحق بمشاهدة القتال اذا مات بعده الا ما غنم واتسع بذلك القتال
خاصة مثل ان يكون حصن مسورا فاخذ رباطها ثم مات فاخذ بعده رباط وأما ما
ابتدأ في قتاله من الحصون بعد موته فلا سهم له فيه وان كان قريبا ونقل هذه الاقوال
الاربعة ابن بشير قال ويشبه ان يكون هذا القول يعني الرابع مذهب المدونة فان قلت
سكوت من كلامك الاشارة الى ان المؤلف تناول كلامه في هذه المسألة جميع صورها فابن
في كلامه اذا مات الفارس قلت في كلامه ما يدل عليه بطريق الاولى ودلالة الاولى
كالمنصوص عليها بالنسبة الى المؤلف ومن سلك في الاختصار مسلكه وكذلك انه اسقط
السهم في حق من مات قبل اللقاء ومن مات في بلاد المسلمين يصدق عليه انه مات قبل اللقاء
وان منعت انه يصدق عليه وانما يصدق على من مات ببلاد الغزو وقبل اللقاء فاذا منع
هذا من السهم فلأن يمنع منه من لم يدخل بلاد الغزو اولى واحرى قوله وللفرس سهمان
وللفارس سهم كالراجل ش تصور كلامه ظاهر فان قلت لم ذكر المؤلف ذكر الرجل وذكر
حرف التشبيه وعدل عما يفعله اكثر المؤلفين لانهم انما يتكلمون على الفارس وفرسه
لانه محل الخلاف وعلى ما سياتي واما الرجل فلم يختلف فيه قلت يحتمل ان يكون المؤلف
اراد بالتشبيه الاشارة الى ما يقوله غير واحد هنا في السبب الذي لاجله اعطي الفرس
سهمين والفارس سهما واحدا ان مونة الفرس اكثر من مونة صاحبه لانه يحتاج الى علفه
ومن يخدمه بخلاف الفارس فانه يحتاج الى من يخدمه واذا كان كذلك شبه الفارس
بخصوصية الرجل فجعل للفارس مثل الراجل وضعف للفارس وجعل ذلك الضعف سهما
للفرس وما ذكره المؤلف من سهم الفرس هو المعروف في المذهب وهو قول جماعة العلماء
خارج المذهب حاشا ما يحكى في ذلك عن علي وابي موسى وابي حنيفة ولنسبه بعض المؤلفين
لابن وهب فانهم جعلوا للفرس سهما واحدا كسهم فارسه وحكي عن ابي حنيفة لا افضل
بهيمة على انسان وحجة الجمهور ما رواه البخاري عن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم جعل للفرس سهمين ولفارسه سهما وروى ابو داود عن ابن عمر ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اسهم لرجل ولفرسه ثلاثة اسهم سهمين له وسهم لفرسه وروي في حديث
ابن عمر وهو حجة ابي حنيفة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسهم للفارس سهمين وللراجل
سهم لكن المحدثون صححوا ما رواه البخاري وابو داود قوله ولا يسهم للثاني على
المشهور الراجح ش يعني لا خلاف في ان الفرس الواحد يسهم له مثل سهم الرجل و
مثلاه كما تقدم ونقل المؤلف الاتفاق وانه لا يسهم لمن زاد على فرسين والحنفاء راد
المذهب وهو مذهب جمهور العلماء ونقل عن سليمان بن موسى انه ادرب بافراس اسهم
لكل واحد منها وهل يسهم لفرسين المشهور انه لا يسهم للثاني كما قال المؤلف وقال ابن

القاضي

ببلاد المسلمين

راكبه

وهب

وهب وابن حبيب وهو الذي قاله ابن الجهم وهو مذهب جماعة خارج المذهب انه يسهم للثاني
وجاء في الآثار ان الزبير رضي الله عنه كان له فرسان يوم حنين فلم يسهم الا لفرس واحد
وان كان فرس بين رجلين فسهماه للذي حضر به القتال وان كان الآخر كرائه فمن الكثير طريقه
وعليه للآخر اجرة وان شهدا عليه القتال جميعا فلكل واحد منهما بمقدار ما حضر عليه
من القتال وعليه نصف الاجارة قاله مالك في كتاب ابن سحنون قوله وان كانوا في السفن
وكان مع بعضهم خيل ش يعني ان سهم الخيل لا يفترق حكمه بين البر والبحر لانهم اذا حملوها
في البحر فانما المقصود بها القتال عند الحاجة اليها فلا يمنع من الاسهام لها عدم الحاجة
الا في بعض الحالات كما لو نزلوا عنها وقاتلوا رجالة لوعر في القتال وما اشبه ذلك
وكما قال في المدونة باثر هذه المسألة ولو سروا رجالة ولبعضهم خيل فغنموا وهم
رجالة اعطي لمن كان له فرس ثلاثة اسهم ورد بعض الشيوخ انه لا يسهم للخيل في
مسألة السفينة لانهم لم يشهدوا القتال ولم تبلغ الموضع الذي تصلح للقتال عليها بخلاف
مسألة السرية الا ان قوله والبرذون والراجز ش قال ابن حبيب البراذين هي العظام
قال الباجي يريد الجافية الخلقة الغليظة الاعضاء قال غيره ما كانت امها وابوها نبطيين
فان كانت الام نبطية والاب عربي كان الفرس هجينا وان كان بالعكس كان مقرفا
ومنهم من عكس قال ابن حبيب الهجين الذي كان ابوه عربيا وامه من البراذين وقد
شرط في المدونة والموطأ في البراذين اجازة الوالي لها وشرط ابن حبيب كونها
تشبه الخيل في القتال عليها والطلب بها وهو مراد بقول المؤلف بقرب بها على
الكر والفر كغيرها وهو قريب من قول مالك عندي وان كان بعضهم حمله على الخلاف
للامام هو الذي يميز بين من تثبت له هذا الوصف وبين من لم يثبت له وقال الاوزاعي
لم يكن احد من علمائنا يسهم للبرذون فيحتمل انه لا يجعل له في المغنم قليلا ولا كثيرا
او يحتمل ان يريد السهم الخاص الذي للخيل وان كان يجعل له دون ذلك وخرج ابن
ابي شيبة وغيره ان الخيل اغارت بالشام وعليهم رجل من همدان يقال له المنذر بن
حميضة الوادعي فادركت العراب من يومها وادركت البراذين ضحى الغد فقال لا
اجعل ما ادرك كما لم يدرك فاسهم للعراب سهمين وللبراذين سهما ثم كتب بذلك
الى عمر رضي الله عنه فاعجبه ذلك وقال هبلت الوادعي امه لقد ادكرت امرضيا
على ما قال فجرت سنة للخيل بعد قال ابن عيينة وفيه يقول الشاعر
قال سحنون اذا دخل بفرس لا يقدر ان يقاتل عليه من كبر او مهر ضعيف
لا يركب فهو راجل لا ينبغي للامام ان يجيزه قال الباجي وهذا يدل على ان للامام
ان يتفقد امر الخيل فيجيز منها ما يجب ويرد منها ما لم يمكن القتال عليه قال ابن عبد الحكم
واناث الخيل كذكورها يسهم له وذكره عن مالك في البخاري قال ابن مسعود كان

موضع

ومنا الذي قد سن في الخيل سنة وكانت سواء قبل ذاك سهامها

السبق يستحقون الحمولة من الخيل لانه اجرا قال بعضهم ان كان في الصغار بعد القوة
يعني في الكر والفر اسهم لها ولو دخل بفرس صغير فكبر وصار يقاتل عليه فله من ذو
سهم فرس قال سحنون كالصبي يبلغ في ارض الحرب فلا يسهم له الا فيما غنم بعد ذلك فان
قلت ان المولف قابل الثلاثة الاول يعني البردون وما عطف عليه بالثلاثة الاخر
وهي الابل وما عطف عليها فالابل مقابلة للبردون والبغال للهجين والحمير للصغير
وهو حسن منه لان الستة يستعان بها في الجهاد الا ان الثلاثة الاول اقرب الى الخيل بكثير
من مقابلها وكل واحد من الثلاثة الاول اقرب الى مقابله من الاثنين الباقيين فاذا كان هذا
مراده فلم افرد الثلاثة الاول وجمع كل واحد من الثلاثة وهلا كان بخلاف البعير والبغل
والحمار قلت لعله بنا في هذا الموضع على ان المفرد المحلى بالالف واللام لا يعم وعلى الجمع
المحلى بها يعم وكذلك اسم الجمع فان كان بنا على هذا فالبردون وما عطف عليه لما لم يكن
الحكم المذكور عليه عاما بل هو مقيد بشرط كونها يقدر بها على الكر والفر ناسب ان يعزل
هذا الحكم على الماهية لا بقيد العموم بل بحصول هذا الوصف خاصة واما الحكم المذكور
لمقابلها وهو عدم السهم فانه عام فيها اعني الابل وما عطف عليها ولا سيما وسبب
توهمهم الخصوص في الابل حاصل لان منها ما كانت العرب تقاتل عليه وقد تقرر ان
في بعض مغازي النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن غير فرس واحد **قوله** والمغصوب من الغنيمة
الراخره ﻫ يعني ان الفرس المغصوب اذا قاتل عليها احد فانه ينظر في سهم هذا الفرس
فان كان من الغنيمة فسهماه للغاصب يعني في غنيمة اخرى بعد الغنيمة التي اخذ الفرس
منها وكذلك ان كان الفرس مغصوبا من غير الجيش الذي قوتل فيه على هذا الفرس وان كان
من هذا الجيش يعني بشرط ان يكون مالكه ممن يستحق الغنيمة اي قاتل عليه ففي ذلك قولان
احدهما ان السهمين للغاصب والثاني انهما للمغصوب منه ومن الشيوخ من يذكر
القولين في هذه المسئلة على الاطلاق من غير تفصيل في الفرس هل غصب من غنيمة او من
غيرها فان قلت قد ذكرت في القسمين الاولين من اقسام هذه المسئلة ان سهمي
الفرس يكون للغاصب وقلت في ذلك خلاف من المشهور في غلات المغصوب هل يكون
للمغصوب او للغاصب قلت لا يبعد اجراء هذا الخلاف في هذا الموضع ولعل المولف
انما غير العبارة وعدل عن ان يقول فالسهمان للغاصب الى ان قال كغيره لهذا
وقد اشار الشيخ الذي حكينا عنه الان القولين الى تخريج الخلاف وقد مضى ما يشبهه في
كتاب الصيد ومن معنى هذه المسئلة من قاتل على فرس استعاره وفي ذلك قولان احدهما
ان سهم الفرس للمعير والثاني انهما للمستعير قال بعضهم وسبب الخلاف في هذين
الفرعين ان السهمين اضيفا الى الفرس هل ان ذلك لاجل الفرس والفرس تبع له في
هذا الحكم او تقرر ان السهمان مشترطة للفرس ومضافة اليه والكر والفر عليه في حكم

فيهما

بقدر

التبع

التبع فان قدرنا الاول كانت السهمان للمستعير وان قدرنا الثاني كان للمعير لا سيما
اذا راعينا المقصود وقلنا لم يقصد المعير سوى هبة حركة الفرس لا هبة ما كان على
الحركات من سهمين **قال** واما ان قاتل على فرس محبس للقتال عليه فان السهمين
يكونان للمقاتل عليه اما ان بينا على ان السهمين انما فرضا لاجل الفرس فظاهر واما
على الوجه الثاني فكان المحبس لما حبس الفرس للقتال او اخرجه عن ملكه وقطع
الانتفاع قاصرا التسليم حركاته وما يكون من سهمين فكان ذلك لراكبه **قوله**
والغلول في غير الطعام الراخره ﻫ الغلول الخيانة واختلف اهل اللغة هل هو مقصور
على الخيانة وهو مذهب ابي عبيد او هي عامة في كل خيانة وعليه الاكثر وهو الذي
يدل عليه الاحاديث هذا فيما فعله ثلاثي وهو غل يغل في المضارع واما الرباعي
وهو اغل يغل من نحو من الخيانة على الاطلاق ومراد المولف بنحو الطعام هو ما
سيذكره في الثوب والدابة **اما** كون الغلول محرم بالاجماع فهو مما لا شك فيه وقد
جا عليه احاديث تقرب من التواتر مع قوله تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة
الى قوله وهم لا يظلمون وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشملة التي غلها مدعم
لتلهب عليه نارا وقال شراك او شراكان من نار وقال ابو هريرة رضي الله عنه
قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الغلول وعظمه وعظم امره وقال لا الفين
احدكم يجي يوم القيامة على رقبته بعير له رغاء يقول يا رسول الله اغثني فاقول
لا املك لك شيئا قد بلغتك وقال في الفرس والشاة والنفس والرقاع الصامت مثل
ذلك الغلول عار ونار وشنار على اهله يوم القيامة وكما قال صلى الله عليه وسلم
وامتنع من الصلاة على من غل وكبر على الجماعة الذين وجد فيهم كما يكبر على الميت
ولم يدع لهم ودعا لغيرهم **واشد منه** ما روي عن سمرة اما بعد فكان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يقول من يكتم غالا فهو مثله **ثم** ان المذهب على ان الغال
يودب ولا يحرق رحله ولا يمنع سهمه من الغنيمة اما ادبه فظاهر لتعديه واطلق
اهل المذهب القول بادبه واشترط الشافعي والليث في ادبه ان يكون عالما بالنهي
وهو ظاهر واما انه لا يحرق رحله فهو مذهب الشافعي وابي حنيفة وقال جماعة
يحرق رحله قال الاوزاعي واسحاق الا سلاحه وثيابه زاد الاوزاعي الا سرجه ولا
تنزع منه دابته ولا يحرق الشي الذي غل قال ولا عقوبة عليه غير ذلك وقال الحسن
يحرق جميع متاعه الا ان يكون حيوانا او مصحفا والجمهور ايضا على انه لا يمنع من الغنيمة
ومنعه بعضهم من ذلك والمخالفون للمذهب في هذا الفصل تمسكوا بما رواه صالح
بن عمر بن زائدة عن سالم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال واذا وجدتم الرجل قد
غل فاحرقوا متاعه واضربوه وفي بعض الفاظه فاضربوا عنقه واحرقوا متاعه

بالصغير

سهمه

وحديث صالح ضعفه مسلم والبخاري وغيرهما وروى زهير بن محمد عن عمرو بن شعيب عن
ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر احرقوا متاع الغال وضربوه
قال وزهير بن محمد ضعيف وقد تقدم ان الغلول هنا الخيانة اما مطلقا واما في الغنيمة
وعلى التقديرين فانما ذلك بحسب اللغة وفي الشرع بحسب ما وقع في الكتاب رسمه واما
في اصطلاح حملة الشرع فمقصور على الخيانة في الغنيمة وعلى هذا فقول المؤلف في غير
الطعام يوهم ان الغلول الذي هو الخيانة جائز في الطعام وما ذكر معه وليس كذلك فان
ما ياخذه المجاهد من ذلك على الوجه الذي يفسره بعد هذا مباح سواء اخذه ظاهرا
او خفية ولهذا صح من المؤلف ان يقول واما الطعام فلكل احد حاجته يريد ما ياكله
في نفسه ويعلفه لبهيمته وهو مذهب جماعة العلماء وحكي عن ابن شهاب انه لا يوخذ
الطعام في ارض الحرب الا باذن الامام **واحتج** الجمهور بما في الصحيح عن ابن عمر قال
كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب فناكله ولا نرفعه **وبحديث** عبد الله بن
مغفل قال اصبت جرابا من شحم يوم خيبر قال فالتزمته فقلت لا اعطي اليوم احدا من
هذا شيئا فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم متبسم ولهذا ان يقال الحديث الاول
يجري مجرى حكاية الاحوال والعموم لها لاحتمال ان يكون ذلك عن اذن النبي صلى الله عليه وسلم
واما الحديث الثاني فما اخذه لذلك الجراب عن اقرار النبي صلى الله عليه وسلم
وهو يجري مجرى الاذن بل التبسم اخص لكن كثرة الاحاديث في هذا الباب تدل على ما
قاله الجمهور كحديث عبد الله بن ابي اوفى وغيره **قوله** وفي اخذ الانعام للذبح قولان
ش القول بجواز ذلك هو المعروف في المذهب ذكره في المدونة وغيرها والقول
الثاني ذكره المتاخرون ولا اعرف الان لمن ينسب من اهل المذهب وهو مذهب الشافعي
واحتج اهل المذهب بما روي ابن وهب ان معاذ بن جبل رضي الله عنه قال كان الناس
في غزو رسول الله صلى الله عليه وسلم ياكلون مما غنموا من ماشية ولا يبيعونها
فاذا لم يحتاجوا اليها قسمها النبي صلى الله عليه وسلم واخذ الخمس وقال صلى الله
عليه وسلم نفر من العسكر اصابوا غنما كثيرة لو اطعمتم اخوانكم منها فرمينا لهم
بشاة شاة حتى كان الذي معهم اكثر من الذي معنا **وفي** صحيح مسلم عن رافع
بن خديج قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم بذي الحليفة من تهامة فاصبنا غنما
وابلا فعجلوا القدور واغلوا بها القدور فامر بها فكفئت ثم عدل عشرا من الغنم
ببعير وهذا حجة القول الاخر **واما** رد ما فضل فسيتكلم عليه الى عندها

قال

بعيد المؤلف الكلام عليه **قوله** وفي السلاح ونحوه بنية الرد للغنيمة قولان **ش**
انما اشترط في السلاح من اجاز اخذها نية الرد لانها مما ينتفع به مع بقاء عينه
بخلاف الطعام والحيوان للذبح عند من اجاز اخذه فانه لا ينتفع به الا بعد الاتلاف

عينه

عينه والقائل بجواز اخذ السلاح بنية الرد هو ابن القاسم والقائل بالمنع هو مالك
في رواية علي وابن وهب عنه وكلا القولين في المدونة قال ابن بشير الخلاف يرتفع
في جواز الانتفاع بالخيل والسلاح في بقية الحرب وانما اختلفوا هل يمسكها حتى
ينقضي القتال او يغفل عن الخيل قال في المدونة محتجا لرواية المنع ولو جاز
ذلك لجاز ان ياخذ العين ويشتري بها هذا فاشار بعض الشيوخ الى التزام جواز اخذ
العين لما ذكر اذا دعت الضرورة اليه اذ لا يلزم من جواز التصرف في شيء على وجه ما
ان يجوز على سائر الوجوه كما في الطعام وهذا هو الذي تسكن النفس اليه وقال النبي
صلى الله عليه وسلم من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يركب دابة من المغنم حتى اذا اعجفها
ردها في المغنم ومن كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يلبس من المغنم ثوبا حتى اذا
اخلقه رده في المغنم وهذا الحديث مما يتمسك بظاهره من منع اخذ السلاح اذا فرق بين
السلاح وبين الفرس لان الفرس من الدواب والتمسك به اظهر في قول المؤلف وكذلك ثوبا
يلبسه او دابة يركبها الى بلده والقولين في هذا الفرع كما هما في السلاح ولو جمع ذلك
المؤلف كله في مسالة واحدة لكان اخصر **قوله** ويجب الرد للجيش الا في اليسير **ش** يعني
ان ما فضل للمجاهد مما ابيح له اخذه فلا يخلو اما ان يكون كثيرا او يسيرا فان كان كثيرا
رده للجيش ان امكن وان كان يسيرا لم يلزمه رده وجاز له اكله اما رده للكثير
فلانه زاد على قدر الحاجة والاباحة كانت مقصورة على الحاجة فالزائد عليها غير
داخل في قسم المباح فان قلت يلزم مثله في اليسير لانه زاد على قدر الحاجة قلت
هذا هو القياس لولا ان قدر الحاجة لما لم يكن منضبطا بمكيال معلوم ولا ميزان محصور
بل يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمنة صير والزائد عليه اذا كان يسيرا
في حكم ما دعت الحاجة وظاهر كلام ابن القاسم وسالم في المدونة انه يجوز له اكل الكثير
والقليل فالا ويكره له بيعها وكانهما راعيا حال الاخذ لان الغرض انه اخذ ما يظن انه
قدر الحاجة وطرو الغنى على الماخوذ بعد اخذه كطرو الغنى على الفقير بعد اخذ
الزكاة **قوله** فكالمجهول يتصرف به على المشهور **ش** يعني ان الكثير اذا لم يمكن رده
الى الجيش فانه يكون حكمه حكم اللقطة اذا امضى لها عام ولم يعلم لها مالك فانها
يتصرف بها وهو مراده بالتشبيه بالمجهول والقول الشاذ المقابل للمشهور هو قول
ابن المواز انه لا يلزم وتعم الصدقة في هذا المال بل يتصرف به حتى يبقى اليسير فيجوز له
اكل ذلك اليسير كما يجوز له اكله لو كان هو جميع الباقي وهو بعيد لان اليسير قد
ينتفع في نفسه ولا يغتفر اذا كان مع غيره من جنسه فان قلت هذا الفرع مفروض
عند عدم امكان الرد وهو ما اذا تفرق الجيش اذ لم يعلم اعيان الغانمين واذا كان كذلك
فماذا هو المال المجهول الذي يستحقه فلم يشبهه المؤلف بالمجهول ولم يجعله عين المجهول قلت

الجمالة انما هو في مستحق اربعة اخماس هذا المال واما الخمس الباقي فمستحقه معلوم ولكن
اهل المذهب لما جعلوا حكم هذا الخمس تابعا لحكم اربعة الاخماس ومستحقها مجهول حق
من المولف تشبيهه بالمجهول لذلك وقد قال الليث يتصدق بالاربعة اخماس ويجعل خمسه
في بيت المال هكذا حكا مذهب الليث هنا بعض الايمة المتاخرين وحكاه غيره عنه
وعن كثير اهل العلم في الغلول اذا تاب الغال واسمعنا واحد وطم وملوا اصله ايضا اذا
جاء تائبا انه يتصدق بما غله اذا تفرق الجيش وحجة الليث والاكثرين ما روي ان ملك
بن عبد الله الخثعمي غنا ارض العدو فغل رجل ماية دينار ثم اتا بها معاوية فابا ان يا خذها
فقال قد تفرق الجيش وتفرقوا فاتا بها عبادة بن الصامت فذكر له ذلك فقال له ارجع
اليه فقل له خذ خمسك ثم تصدق انت بالباقي فان الله تعالى اعلم بهم فاتا معاوية
فاخبره فقال لان كنت انا افتيتك بذلك احب الي من كذا وكذا قوله وان اوصى ولم
يعلم تحققه فمن الثلث ش هذا الحكم ذكروه في الغلول وظاهر كلام المولف انه لو
تحقق لكان من راس المال والمنقول انه انما يكون من راس المال اذا كان قريبا وما
تقادم يكون من الثلث والكلام في هذه المسلة قريب من الكلام في الوصية بالزكاة وتيقن
ان يلتفت فيهما الى اصل ابن القاسم وابن حبيب فهذا في ما يعتقد انه يخرج من راس
المال بل يخرج من الثلث قوله ولو اقرضه لمثله لم يجب رده اليه ش الضمير المفرد
في قوله اقرضه لا يصح عوده على ما اخذ على وجه الغلول وانما هو الحكم فيما اخذه
المجاهدون من الطعام الذي ابيح له اخذه فاقرضه لبعض المجاهدين ممن يحتاج منه اليه
الرابع وهو مراد المولف بقوله لمثله قال في المدونة وما استغنا عنه من طعام في ارض العدو
فليطعمه اصحابه بغير بيع ولا قرض فان اقرضه فلا شي على المستقرض لان المجاهد لم
يملك الملك التام وانما ابيح له الانتفاع به على وجه ما هو وهو الاكل فاذا تصرف
فيه بالمعاوضة فقد تصرف على غير الوجه المراد له واذا اقرض ان فاخذ منه من المجاهدين
وان ما يحتاج مثل ما يحتاج اليه فقد اشتركا في الحاجة وترجح الاخذ بحيازته عن غيره
كما لو سبق اليه ومنع غيره منه والكلام على التفصيل يشبه الكلام في طعام الضيف
وانه كما يقال لا يستحق الا بالاكل ولا يستحق بوضعه بين ايديهم واختلف اذا رد
المستقرض من طعام يملكه هل يرجع فيما عاوض به سوا كان قايما بيد المقرض
او فاتيا ولا يرجع فيه الا بشرط القيام لكونه اتا به عن صدقة ظنا منه ان ذلك يلزمه
والاول انه لما لم يملك الا بشرط العوض خرج من معنا من سلط على ماله جهلا فاذا
بعض الشيوخ اذا لم يكن على المستقرض رد المال لم يكن على المشتري ثمن قوله والمعنى
المبادلة بينهم فيه كلحم بعسل او سمن ونحوه ش وظاهر قوله والمعنى المبادلة انه
لو امتنع من دفع العوض فيما اجبر عليه وهو بين على ما تقرر لانه لا يجب رد

العوض

العوض في القرض لان المبادلة والقرض يشتركان في انهما عقد معاوضة فاذا لم يجب
رد العوض في احدهما وجب مثله في الاخر لكنه ان لم يعثر على ذلك حتى رد العوض في
المبادلة فانه يمضي كما لو رد العوض في القرض مما يحتاج اليه من طعام الغنيمة وفي المدونة
وان اخذ هذا عسلا وهذا لحما وهذا طعاما فتبادلوه وليمنع احدهم منه صاحبه
حتى يبادله فلا باس به وكذلك العلف واختلف هل يشبهان ظاهر هذا مع ظاهر كلام
المولف وما يقتضي مفهومه واختلف هل تجوز المفاضلة في الجنس الواحد والنسية في
الجنس او في الجنسين فاجاز سحنون بدل القمح بالشعير متفاضلا ومنعه المغيرة الا
متساويا واشار بعض الشيوخ الى انه اذا وقعت فيما يستغنى عنه من خرج من يده
يستغنى عنه الاخر فمثل هذا لا يضر التاخير فيه لان كل واحد من الاخذ والدافع يجب عليه
ان يعطيه لمن احتاج اليه وان كانت المعاوضة فيما يحتاج اليه لكن حاجة كل واحد منهما
الى ما في يد صاحبه اشد من حاجته الى ما في يده فهذا يجب فيه المناجزة لان كل واحد منهما
قد ملك ما في يده فلا بد من التناجز والمساواة فيما يطلب فيه ذلك من غيرهما
وقد تقرر ان الكلام في هذه المسلة شبيه بالكلام في طعام الضيف واذا لاحظت ذلك
فلا يبعد سقوط المناجزة فيما يحتاج اليه قوله ومن باع شيا من ذلك فثمنه للغنيمة
ش يعني انه من باع شيا من الطعام الذي يباح اكله للمجاهدين فقد صار ثمنه كانه من
الغنيمة والدنانير والدراهم لا يجوز اخذها من الغنيمة قبل القسمة فكذلك ثمن الطعام
وهذا ظاهر اذا قلنا انهم لا يملكون الا الاكل قال في المدونة وكلما اذن في النفع به من
المغنم فبيع فان ثمنه يرد مغنما ويخمس وحكي عن بعض اهل المذهب انه اجاز ان يبيع
من ذلك ما يصرف ثمنه في شيء من الاشيا التي يجوز له الانتفاع بها ان لو كانت من الغنيمة
كالسلاح قوله فاما من نحت سرجا او بري سهما فقوله ولا يخمس هكذا اطلق المولف
الكلام كما تراه ولم يفصل بين اليسير والكثير وكذلك اطلق القول في المدونة الا ان سحنون
قيده باليسارة ووقع في بعض روايات المدونة باثر كلام سحنون وقيل ان كان له قدر اخذ
اجارة ما عمل والباقي يكون فيا وعلى هذا الوجه وقعت المسلة في كتاب ابن المواز والمسلة
من جهة المنقول في غاية التشعب وكثرة الاقوال ولاجل ذلك لم اقتصر المولف على ما ذكره عن
المدونة وظاهر كلام سحنون انه تفسير التفسير وحمله جماعة منهم ابن بشير على الخلاف
قال ابن بشير لما ذكر المسلة وقد اختلف فيه اذا كان كثيرا على ثلاثة اقوال احدها انه له

الا اذا كان كلام سحنون خلافا قال والقول الثالث ان جميعه في ولا اجر له في عمله وهو
قول ابن القاسم في سماع سحنون قال واما اليسير فلا اختلاف في انه له ولا شي عليه وهذا
الخلاف انما هو فيما عمل بما لا ثمن له او ماله ثمن على مذهب من يرى ان للرجل ان ياخذ

من ارض العدو وما لم يجوزوه الى بيوتهم من اسبابهم المباحة مثل المسن والرواس
السهم والطير للاحطباد اذا صادها وهو قول ابن وهب وابن عبد الحكم واما على مذهب
من يرى انه لسبيله ان يأخذ شيئا من ذلك اذا كان له ثمن واما اذا صاده للاكل فحكمه
حكم طعام الغنيمة ان من باع شيئا جعل الثمن في المقاسم وهو قول ابن حبيب في الوا
ضحة وعزاه الى مالك واصحابه فيتخرج على قولين احدهما انه يرد في المقاسم ولا اجرة
له والثاني يكون له فيه اجرة مثله والباقي فيء

والشأن قسم الغنائم في دار الحرب وهو احق بن رخصا **ش** هذا لفظ المدونة وقريبا
منه ومن مذهب مالك والشافعي والاوزاعي ان قسم الغنائم ببلد الحرب اولى لما فيه من تعجيل
المسرة للغانمين وقال ابو حنيفة تقسم الغنيمة ببلاد المسلمين الا ان يحتاج الجيش الى
ثياب وما اشبه ذلك فتقسم بينهم ويبقى الباقي في بلاد المسلمين وقال ابو يوسف احب
الي ان لا تقسم في بلاد الحرب الا ان لا يجد حمولة فيقسمها في دار الحرب **وفي صحيح** البخاري
من حديث مروان بن عبد الحكم والمسور بن مخرمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد
هوازن مسلمين فسألوه ان يرد عليهم سبيهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
احب الحديث الي اصدقه فاختاروا احدى الطائفتين اما السبي واما المال وقد كنت
استأنيت بكم وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظرهم بضع عشرة ليلة حين
قفل من الطائف الحديث الى اخره وفي قوله وقد كنت استأنيت بكم دليلا على ان
عادته تعجيل القسم قبل القفول وانما اخرها في القصة رجاء من اسلامهم والله اعلم
وفي الحديث عن عبد الله بن بريدة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عليا
الى خالد ليقسم الخمس فاصطفى علي منها سبية فاصبح علي يقطر رأسه فقال
خالد لبريدة الا ترى ما صنع هذا الرجل فقال بريدة وقد كنت ابغض عليا
فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فقال ابغض عليا قلت نعم
قال فاحبه فان له في الخمس اكثر من ذلك ومعنى هذا الحديث في صحيح البخاري ايضا
وهو قريب من معنى الحديث الذي قبله قال اصل المذهب وفي قسم الغنيمة
ببلد الحرب تطييب نفس الجيش وحفظها لانه اذا احرز كل انسان سهمه تولى حفظه
اكثر مما اذا بقيت مشتركة بينهما وهل يلحق السرايا بالجيش في هذا الحكم
اما اذا خرجت السرية من بلاد الاسلام فغنمت فانما تقسم حيث تنتهي من
من بلاد الحرب او في طرف بلاد المسلمين واما ان خرجت من الجيش فقال سحنون
والجيوش كسبيه سيرتهم سيرة السرايا انما نفوذ الى الجيش وذكر انه قول اصحابنا
الا ابن الماجشون فانه قال الا ان يخشا من ذلك على السرية معرة من تضييع وطرح اثقال
وقلة طاعة والى السرية فتباع الغنيمة ويلزم كل متاع حفظ ما ابتاعه وفي

قول

قول المؤلف وهو احق برخصا التنبيه على الجواب عن سؤال مقدر لان بعض من اختار
قسمها ببلاد الاسلام زعم ان في قسمها ببلد الحرب تضييع الاموال لانها هناك تباع
رخيصة وقال الامام وهو اولى برخصها فان ذلك الرخص راجع اليهم لانهم هم المشترون
لها وظاهر قوله وهو احق برخصها انها تباع للقسم ولا يقسم هي لان قسمة اعيانها
اقرب الى المساواة من قسمتها لما يدخل في الخطأ في التقويم وقال سحنون تقسم الاثمان
ان وجد من يشتري والا قسمت هي وقال ابن المواز تحسب نظر الامام في ذلك وظاهره
يقتضي قسمتها هي لا قسمة اثمانها ثم النظر في كيفية قسمها اذا قسمت هي او قسمت
اثمانها محال على كتاب القسمة **قوله** واذا ثبت ان في الغنيمة مال مسلم او ذمي الى
اخره **ش** يعني انه اذا وجد في الغنيمة شيء من اموال المسلمين وفي معناها اموال
اهل الذمة لاشتراكهما في العصمة وعثر على ذلك قبل قسمها اما ان يعلم ربه بعينه واما
لا يعلم فان علم بعينه دفع له ان كان حاضرا او وقف له ان كان غائبا ولم يلزمه عوض النفقة
وهو معنا قوله مجانا وان لم يعلم ربه بعينه وانما علم ان ذلك من اموال المسلمين على الجملة
فهل يقسم على حكم الغنيمة او يوقف على حكم اللقطة قولان المشهور منهما القسم والشاذ
الوقف وهو مذهب جماعة منهم ابن المواز والقاضي عبد الوهاب الا ان ظاهر كلام ابن المواز
انه يوقف ما رجي العلم بصاحبه وظاهر كلام القاضي وقفه مطلقا وقال البرقي وعبيد
اذا غنم احمال مكتوب عليها لفلان وعرف البلد الذي اشتري منه كالكتان بمصر وشبهه لم
يجز قسمه ووقف حتى يبعث الى ذلك البلد فيكشف عنه فان وجد من يعرف ذلك والا قسم
قالا ولو عرف ذلك واحد من العسكر لم يقسم وروى ابن وهب عن مالك اذا عرف صاحبه
ولم يستطع تسليمه اليهم قسم ولابن القاسم ان الحرب يملكون علينا فاذا اخذ عبد لاهل
الاسلام ثم غنم لم يكن لسيده اليه سبيل قبل القسم ولا بعده وهذه الاقاويل منها ما
يوافق نقل المؤلف بالتاويل ومنها ما لا يمكن ذلك فيه واليك النظر في ذلك **واعلم**
ان في قول المؤلف واذا ثبت وشرطه الثبوت مع العلم بعينه الملاك مخالفة لعبارة اهل
المذهب في هذه المسألة وهي قولهم فان يعرف ربه لان لفظ الثبوت انما يستعملونه فيما
هو سبب الاستحقاق كالشاهدين وما يقوم مقامهما ولفظ المعرفة والاعتراف وما
اشبه ذلك يستعملونه فيما دون ذلك وفيما يشبه البينة وما دونها وفي كلام البرقي وعبيد
الذي قدمناه الان اقوى دليل على ذلك وقد استعمل لهم لفظ المعرفة في باب اللقطة ومعرفة
العفاص والوكاء وبالجملة الدلائل المفيدة للظن القوي او العلم المستفاد من القرائن
وما اشبه ذلك واختلف العلماء هل للكفار شبهة ملك فيما غنموه من اموال المسلمين
ام لا فذهب مالك وابو حنيفة الى اثبات هذه الشبهة وهو ظاهر ما حكوه عن عطاء وعمرو بن دينار
وغيرهم وذهب الشافعي وجماعة الى نفي هذه الشبهة وانهم لا يملكون علينا شيئا وهو

الا لضرورة عندي وقد اخذ المشركون ناقة النبي صلى الله عليه وسلم وهربت امرأة مسلمة عليها
من عندهم ونذرت لنحرها ان اوصلتها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية ولا فيما
لا يملك ابن آدم ودل على ان ملكه صلى الله عليه وسلم لم يسقط بحيازة الكفار لناقته وانح
المزهب بقوله صلى الله عليه وسلم وهل ترك لنا عقيل من دار وهذا منه اشارة الى ان ملك المسلم
يسقط باستيلاء الكفار عليه وبان الاجماع على انهم استهلكوا ما في ايديهم من ما غنموه
من المسلمين ثم اسلموا فانهم غير مطالبين بعوضه وهذا يدل على حصول ذلك الشبهة اذ لو
لم يكن كذلك لغرموا ما استهلكوه والاستدلال بالاول قويتهم على مذهب من يرى ان مكة
فتحت عنوة وفي ذلك نص واما الثاني فلا حجة اذ يحتمل سقوط الغرامة انما كان استيلاء لما
لهم على الاسلام لان في اتباعهم بذلك تنفيرا لهم من الدخول في الاسلام وقد امتثل الجمهور
هذا في استدلالنا على ما دل القرآن **قوله** وبيعت خدمة المعتق الى اجل والمدبر والمكاتب
بخلاف ام الولد ان ثبت ذلك **ح** يعني ان فرعنا على المشهور في بيع مال المسلم اذا لم يعلم
مالكه بعينه وكان من مال المسلم معتق الى اجل او مدبر او مكاتب او ام ولد فانه تباع
خدمتهم حاشا ام الولد لان خدمتهم مال من الاموال فيباع منه ما كان لسادتهم ولا تباع
خدمة ام الولد اذ لا خدمة لسيدها عليها وانما له فيها منفعة **وهي** مما لا يقبل المعاوضة
فيها ولا تنقل الملك **و** اعلم ان بيع خدمة المعتق الى اجل جائز لانضباط زمانها وكذلك بيع
كتابة المكاتب على ان فيها اشكالا وخلافا لبعض الشيوخ وجماعة من الائمة مما يذكرون
موضعه ان شاء الله تعالى **و** اما خدمة المدبر جملة على ما يقتضيه كلام المولف من بيع جميعها
فليس يصح لانها محدودة بحياة السيد وهي غير معلومة بغاية وانما ينبغي ان يواجر
هذا المدبر زمانا محدودا اما بطن حياة نسيده اليه ولا يزاد به على الغاية التي تذكر في
كتاب الاجارة ثم ان عاش هذا العبد وسيده حتى جاوز تلك الغاية فالزيادة على
الغاية من خدمته تكون كاللقطة لافتراق الجيش وعدم العلم باعيان من يستحقها انظر
لو وجد في الغنيمة مدبر جهل عين مالكه دون من له فيه الحرمة او العكس واما قول المولف
ان ثبت ذلك فمعناه ان الاصل رقاب هولاء المماليك فلا ينتقل عنه الى ما ذكرناه الا
بامر يثبت وهذا الامر ان كان ببينة تشهد في ذلك اشكل في اجماله وان كان امارة دون
ذلك فقبيه كلام يطول **قوله** ولو جهلا لو الي الامام والي اخذه **ح** يعني ان الامام اذا انتهى
مال المسلم المعلوم عين مالكه وفرعنا على المشهور ان ذلك لا يقسم فهل يمضي قسمته ولا يأخذه
مالكه الا بالثمن وهو قول سحنون وظاهره سواء كان الامام متأولا او جاهلا وهي قضية من
حاكم وافقت خلافا ولا يمضي بشيء من ذلك ويأخذه ربه بغير ثمن وهو قول ابن حبيب او يفرق
بين المتأول وغيره فالمتأول يمضي فعله على ما قال سحنون وغير المتأول لا يمضي فعله كما قال
ابن حبيب وهذا هو اختيار الاشياخ وهو الاصل في كتاب الاقضية ولا يبعد قول ابن حبيب لان

الخلاف

حاصل

لان الخلاف الذي اشار اليه سحنون ضعيف **قوله** فان ثبت بعد القسم فلمالكه الا اخذه
ح قد مضى الكلام على ما اذا وجد مال المسلم في الغنيمة قبل ان تقسم واما اذا ثبت
انه لمسلم معين بعد ان قسم وقام ربه يطلبه فذكر المولف انه يأخذه ان شاء بثمنه ان
علم بعينه بالقدر الذي قوم عليه به في الغنيمة وان لم يعلم ذلك القدر اخذه بقيمته يوم
والله اعلم يوم يأخذه ويحتمل ان يريد بقيمته يوم قسم وقالوا اذا اعلم ثمنه يأخذه ان شاء
بثمنه ان علم زاد في عينه او نقص بعيب وغيره لانه انما يسقط بسبب قدر كالشفعة
وقد تلخص من هذا ان ما وجد من اموال المسلمين في الغنيمة وعلم مالكه فالمعلوم المشهور
من المذهب انه يأخذه قبل القسم بغير شيء ويأخذه بعد القسم بالعوض وهو ايضا قول
الليث والثوري وعطا والحسن بن حيي واحمد وروي عن عمر وسليمان الهاشمي وذهب
الشافعي الى انه يأخذه في الحالين بغير شيء وذهب ايضا شهاب وعمرو بن دينار واختلف فيه
عن علي الى انه لا شيء لربه في الحالين وقال ابو حنيفة اما غلبوا عليه فالقول فيه قول مالك
ومن وافقه وما صار الى الكفار دون غلبة فالقول فيه ما قال الشافعي وقد تقدم شيء من المعنى
الذي ينبني عليه هذه المسألة وهو هل للكفار في ذلك شبهة ملك ام لا وذكرنا حديث
الناقة **و** خرج ابو داود عن ابن عمر قال ذهب فرس فاخذه العدو وظهر عليهم المسلمون
فرد عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وابق عبده فلحق بارض الروم فظهر عليهم المسلمون
فرده عليه خالد بن الوليد بعد النبي صلى الله عليه وسلم وذكر مالك هذا الحديث في الموطأ
مختصرا وفيه وذلك بعد ان تصيبه المقاسم **و** خرج الدارقطني عن ابن عمر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من وجد ماله في الفيء قبل ان يقسم فهو له وفي بعض
رواته ضعف وكذلك حديث ابن عباس ان رجلا وجد بعيرا له في المغنم وقد كان المشركون
اصابوه قبل ذلك فسأل عنه النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان وجدته قبل ان يقسم فهو لك وان وجدته قد قسم اخذته بالثمن ان شئت وفي سنده
كلام الاكثرون على ضعفه **وقوله** المولف ولو بيع مرارا ففي تعيين الثمن الاول
او تخييره كالشفيع قولان يعني اذا باعه من وقع في سهمه بثمن ثم باعه مشتريه
واختلفت مقادير اثمانه فهل يكون خيار ربه مقصورا على الثمن الاول او يخير في اي الاثمان
التي بيع بها قولان وتشبيهه كالشفيع يريد في الصورة والمعنى لا يمنعه من اخذ الشقص
تعدد البيع بل يأخذه باي الاثمان شاء والمشهور من القولين انه لا يأخذه ان وقع في
القسمة الا بالثمن الاول خاصة والفرق بينه وبين الشفعة ظاهر لان في مسألة الغنيمة
اذا امتنع من اخذه بالثمن الاول فقد سلم صحة الملك لاخذه من الغنيمة واذا اسقط مالكه
سقط المنازع واذا اسلم البيع في الاول في مسألة الشفعة صار شريكا وكل شريك
باع حظه في الربع فلشريكه عليه الشفعة فلهذا ان كان له ان يأخذ بما بعد ذلك من

الاثمان

قوله وإذا قسمت أم الولد جهلا الخ يعني بقوله جهلا أن القاسم جهل كونها أم الولد
وظن أنها أمة قن لا أنه قسمها وهو يعلم أنها أم ولد وجهل الحكم فإن هذه يأخذها
بغير ثمن قال المؤلف فعليها يفديها ربها بالثمن جبرا والأحسن عند علماء اللسان أن
يقول إجبارا لأن أكثر استعمال العرب للفعل في هذا الباب رباعيا ونسبة المؤلف
هذا القول للمدونة على خلاف ما علم من عادته لأنه يأتي بلفظ المدونة إلا لإشكال
أو لزيادة يستقرأ منه وليس فيما ساقه من لفظ المدونة شيء من ذلك بل عبر بلفظها
راجح من اختصاره ونص التهذيب ومن اشترى من المغنم أم ولد رجل أو ابتاعها
من حربي فعلى سيدها أن يعطيه جميع الثمن الذي اشتراها به وإن كان أكثر من
قيمتها ولا خيار له بخلاف العبيد والعروض وإن كان عديما اتبع به دينا وأخذها
انتهى والقائل بأنها تفدى بالأقل هو المغيرة وعبد الملك وأشهب ولا أعلم من قال
إنها تفدى بالقيمة مطلقا سواء كان أكثر من الثمن أو أقل إلا ما يستقرأ من قول
أشهب في المدونة ومعنى ما في الموطأ أن الإمام يفديها أولا فإن لم يفعل فحينئذ
يفديها ربها ولم يذكر هل يفديها بالثمن مطلقا أو بالأقل وروي عن مالك أن صاحبها
يفديها إن كان موسرا وإن كان معسرا اتبع بها دينا إن لم يعط ذلك من بيت المال
قال وعلى الإمام أن يفديها وهذا القول عندي يرجع إلى ما في الموطأ إذا تأملت وإن
كان بعض الشيوخ أشار إلى أنه خلافه والأقرب عندي مذهب المغيرة ومن وافقه
قياسا على الجناية ووجه ما في الموطأ أن الإمام يفديها لإدخاله إياها في عموم [illegible]
فإن قلت يلزم مثل ذلك في غير أم الولد لأن الإمام أدخل المالك في عموم بقية مال المسلمين
قلت غير أم الولد لا يجبر مالكه على فدائه بل هو مخير في افتكاكه وتركه بخلاف
أم الولد فإنه لا بد من افتكاكها وفيها يتحقق دخول سيدها في الغرامة

قوله ولو ماتت أو مات سيدها قبل أن يعلم بها لم يرجع عليه بشيء يعني
فلو ماتت الأمة قبل أن يعلم أنها أم ولد أو مات سيدها قبل ذلك فلا يرجع على
السيد في الصورة الأولى ولا على تركته في الصورة الثانية بشيء من ثمنها لفوات محل
الحكم في الصورة الأولى وفوات المحكوم عليه في الثانية وهذا الفرع لسحنون ولم
يجعل العلة العلم بها كما ذكر المؤلف بل جعل الغاية الحكم فقال إن ماتت قبل الحكم
لسيدها بها فلا شيء عليه من الثمن وكذلك لو مات سيدها قبل الحكم له بها فهي
حرة ولا شيء عليها ولا على تركة سيدها وهذا هو الصحيح وعليه يدل كتاب جنايات
العبيد من المدونة ولم يتعرض المؤلف للحكم إذا أعتقها من صارت له في المغانم
وتعرض له في المدونة وذكر قول ابن شهاب وفيه كلام طويل تركناه هنا لأن المؤلف
أعرض عنه **قوله** وإن قسم المعتق إلى أجل الخ يريد أن هذا المعتق إذا لم يعلم

ذلك

بعلم ربه وظن أنه قن فقسم ثم جاء سيده فإنه يخير في إسلامه وفدائه فإن
فداه بما وقع به في المغانم ولا شك أنه يرجع إلى حالته الأولى وإن أسلمه كان ذلك
إسلاما لخدمته خاصة لا بتاتا ولا رقبته ثم يكون من أسلم له كالمقتضي من خدمته
ما اشتراه به في المغانم فإن تساوى ما أخذ منه جميع خدمته إلى أجلها فلا إشكال
وإن بقي من الأجل شيء رجعت البقية إلى سيده وإن حل أجله وبقيت عليه من
الثمن بقية خرج حرا ولم يتبع بشيء بها كذا نص عليه سحنون ونبه على ذلك الأشياخ
بعده والمؤلف خالف هنا من ذلك فذكر قولين أحدهما هذا والثاني أنه يأخذ
جميع الخدمة ولو زادت على الثمن الذي وقع به في المغانم وذكر أيضا قولا آخر أن
هذا المعتق يتبع بما بقي من ثمن رقبته إن خرج حرا وبقيت منه بقية وهذان القولان
ذكرهما الشيوخ في فرع آخر وهو فيما إذا اشترى هذا المدبر من العدو لا فيما إذا
وقع في المغانم **قوله** وكذلك المدبر الخ يريد إذا وقع في المغانم وقسم ولم
يعلم أنه مدبر مسلم بعينه ثم جاء سيده فإنه يخير كما تقدم فإن اختار فداءه
رجع كما كان أولا وكأنه لم يصبه العدو ولا يتبعه به سيده ولا وارثه بعده وإن
خرج حرا وإن أسلمه سيده لمن هو في يديه فإنه يكون بيده ويخدمه ويحسب ذلك
مما أخذه به في المغانم فإن وفى ذلك في حياة سيده رجع إليه وكان بعد ذلك
كمن افتكه وإن مات سيده قبل أن يوفي وهو معنى قول المؤلف فإن مات سيد
المدبر قبل الاستيفاء فلا يخلو إما أن يخرج من ثلثه أو لا يخرج فإن خرج من ثلثه
حكم الآن بحريته جميعه واختلف هل يتبع بما بقي عليه مما وقع به في المغانم
على قولين وهذان القولان في المدونة في كتاب المدبر فمذهب ابن القاسم
الاتباع وخالفه غيره فقال لا يتبع وإن لم يخرج من ثلث الميت عتق منه
محمل الثلث وهل يتبع الجزء العتيق بما ينوبه القولان أيضا وأما الجزء الذي
لم يعتق فقال ابن القاسم يسلم لمن هو في يديه ولا يخير الورثة في إسلامه وفدائه
كما يخيرون في ذلك في الجناية إذا جنى المدبر وأسلمه سيده في الجناية للمجني عليه
يختدمه بالجناية ثم مات السيد ولم يخرج من ثلثه فإنه يعتق منه محمل الثلث ويتبع
الجزء المعتق بما ينوبه من الجناية ويخير الورثة في الجزء الذي لم يعتق بين إسلامه
للمجني عليه رقا وبين افتدائه بما بقي عليه من الجناية فيكون لهم رقا أيضا
وفرق بعضهم لابن القاسم في الجزء الذي لم يعتق بأن مشتريه في المغانم
إنما اشترى رقبته والسيد لما أسلمه له فقد أسلم له ما اشترى وهو الرقبة فلا
رجوع للورثة فيما قد أسلمه الميت وفي الجناية إنما أسلم له الخدمة فإذا صار
الأمر إلى الرقبة فهو شيء آخر غير الذي أسلمه فيخير من صار له ذلك كما يخير

الا لكل الجزء الرقيق في العتق بعضه وفي هذا الفرق نظر لانه مبني على ان السيد اسلم
ومثله ثم رقبة العبد بل الخراج انه اسلم ما كان زائدا على اسلامه وهو الخدمة
فاذا اسلمها هذه المسئلة ومسئلة الجناية **واما** القول في انتاج هذا المدبر
اذا اخرج حرا بما بقي من الثلث او لا يتبع الجزء العتيق اذا خرج بعضه حرا فهما موجودان
يعني الذي اشتري من الغنائم وفيمن اشتري من بلاد الحرب وذكر ابن المواز عن ابن الماجشون انه
فرق بين المدبر الذي لم يقع في المقاسم فلا يتبع اذا اخرج حرا من ثلث السيد ولا الجزء
العتيق اذا اخرج بعضه قال كالحر يشترى من الغنيمة فانه لا يتبع وبين ان يشترى من بلاد
الحرب فانه يتبعه مشتريه بما بقي له بعد ان يحاسبه بما اخدمه به وما استغل الا ان الحر
يشتري منها يتبع واستصوب هذا القول محمد بن المواز وقريب منه ما ذكره ابن سحنون
عنه الا انه قال لا يحاسب بشيء مما استخدمه ويتبع بجميع الثمن قال ولم ياخذ به سحنون
ويقيد كلام المؤلف في هذا المدبر كما هو المنصوص مما قلناه **قوله** وان قسم المكاتب
الى آخره ما حكاه عن ابن القاسم **يريد** يريد اذا قسموه ولم يعلموا انه مكاتب فقال ابن
القاسم يكون كالعبد الجاني فيقال له ادّ ما اشتراك به من انت بيده كما يقال له اداء
الجناية فان ادى ذلك رجع لسيده مكاتبا وان عجز عن اداء ذلك خير سيده بين اسلامه
عبدا وكان ذلك عجزا عن الكتابة كما في الجناية ايضا **واو** من قول المؤلف اسلم او
فدى للتفصيل وهذا الذي حكاه المؤلف عن ابن القاسم هو الذي رجع اليه سحنون بعد
ان قال يقول يخير السيد اولا بين ان يفديه او يسلمه فان فداه بقي مكاتبا وان اسلمه
قيل للمكاتب اد ما صار به لمن انت في يديه وتمضي على كتابتك فان عجز عن ذلك فهو
مكاتب عليه دين فلس به فانه يعجز **قوله** وعن عبد الملك ان اسلمه السيد بقي على
كتابته **يعني** يعني انه يخير سيده كما قال ابن القاسم فان اختار افتكاكه كان لسيده
مكاتبا كما قاله ابن القاسم ايضا وان اسلمه لم يعجز المكاتب عن الكتابة وانتقال
اداء ما صار به لمن انت في يديه كما قال ابن القاسم وسحنون وهو معنى قول المؤلف
ان اسلمه السيد فهو على كتابته وحكى ابن المواز هذا القول عن مالك وزاد وان عجز
رق لمشتريه ولم يكن لسيده فيه خيار **قال** ابن المواز عن مالك واما ان اشترى
من العدو ولم يعرفه سيده فانه يقال للمكاتب اد لمشتريك وهذا القول عندي انه
ما قيل في المكاتب وهذه الاقاويل اذا اتى سيده ولم يؤد العبد لمن هو في يده من
الكتابة شيئا **واما** ان اتى سيده وقد ودى بعضها واراد افتكاكه فاختلف الشيوخ
في ذلك فقال بعضهم يكون كبيع فوت فان كان قد قبض نصف الكتابة او ثلثها يريد
بالقيمة لا بما يعود منها لمن هو بها قبض واخذ سيد المكاتب ما بقي نصف او ثلث
وقال بعضهم بل هو كبيع لم يفت فاذا اتى سيده افتكاكه دفع لمن هو بيده جميع ثمنه

واخذ منه

واخذ منه ما كان قبض من المكاتب. **قال** بعض الشيوخ فيمن اوصى بخدمة عبد لرجل
سنين ثم هو لفلان فاخذه العدو في الخدمة فابتاعه رجل فانه يقال للذي له الخدمة
افده بالثمن فاذا تمت خدمته قيل لمن له مرجع العبد اد اليه ما فداه به او اسلمه
له وفي هذا الفصل الذي ذكره المؤلف زيادة كثيرة من ارادها فلينظر في نوادر ابن ابي
زيد رحمه الله تعالى وجملة صالحة منها في جامع ابن يونس والفقه الذي ينبني عليه
لا يحصل الا لمن حقق جنايات العبيد **قوله** ومن صار اليه جارية او عبد مغنما الى آخره
يعني معنى المسئلة ظاهر وانما لم يجز له الانتفاع بها لانها مملوكة لغيره وانتقالها
عن ملك ذلك الغير وهو يجوز له الانتفاع بها والتصرف فيها على مذهب من لا يرى
العلم بربها مانعا من قسمتها بشرط عينه او بدون هذا الشرط قال ابن بشير يعني
ان ذكر من هذه المسئلة طرفا وهو ما اذا كانت جارية قال وقد اختلف المتاخرون
هل يلزم ذلك فيمن اشترى شقصا له شفيع في الربع لانه لا يجد به حوزا الا بعد علم
من له الشفعة قياسا على مسئلة الجارية او لا يلزم والفرق ان الكبير حد منه الفرج
بخلاف التصرف في الربع وهذا الكلام فيه قصور لان المسئلة في المدونة معروضة
على ما ذكرها المؤلف عامة في الجارية والعبد والعرض ومسئلة الشفعة ذكرها
شيوخ الاندلسيين انظرها في احكام ابن سهل وفي تنبيهات عياض ومن الاحكام
المذكورة اختصرها عياض **قوله** واذا انصرف في الرقيق بالعتق المنجز او الاستيلاد
مضى على المشهور **يعني** يعني ان من وقع في سهمه من المغنم عبد او امة او استولدها
من حربي ابتياعا او عاد عليهما فاعتق العبد عتقا ناجزا او استولد الامة
فاختلف في ذلك على قولين المشهور وهو قول ابن القاسم في المدونة انه فوت ولا
حق للسيد فيه اذا حرمهما وذكر ابن المواز عن اشهب انه ينقض عتق العبد ويأخذه
بالثمن وذكر ابن سحنون عن اشهب في الاستيلاد انه ان يأخذ الامة وقيمة ولدها
وقاله ابن القاسم ثم رجع عنه قول اشهب ان السيد لما كان له اخذ العبد والامة
قبل عقد الحرية صار كالمستحق والعتق والاستيلاد لا يفيتان المستحق من اخذ عبد
ماله ووجه قول ابن القاسم ان ذلك اضعف من الاستحقاق لان المستحق ياخذ شيئا بغير
عوض وهذا لا ياخذ الا بعوض وان وجده قائما الا بعوض واذا فرعنا على المشهور فاختلف
الشيوخ فيمن اشترى من المقاسم عبدا على ان يرده الى صاحبه ثم بدا له فاعتقه هل
يمضي عتقه كالاول قاله الشيخ ابو الحسن القابسي وابو بكر بن عبد الرحمن او لا يمضي
عتقه لانه قد رضي ان يرده على صاحبه قاله الشيخ ابو القاسم بن الكاتب **قوله**
فان اعتقه الى اجل فاجراه التنجيز عليه **يعني** يعني اذا اخذ عبدا من المقاسم او اشترى
من حربي والعبد من اهل الوجهين لمسلم ثم اعتقه الى اجل فقال الشيخ ابو الحسن يجري على

فولى بن القاسم واشهب في المسئلة التي قبلها قال ابن بشير ويجيء ان يجري عليه
تعريم تحارا لعتق فتقوى هاهنا الرد وقول ابن بشير يظهر ببادي الراي وانظر لو دبر
او كاتب في هذه المسئلة وكلاهما اضعف من العتق الا دل لامكان رجوعهما الى الرق
بحالفه وقال بعض الشيوخ في المكاتب ويختلف فيما اخذ منه ممن قال ان ذلك غلة فلا
يحاسب بها فيما اخذ ولم يكن للمستحق ان ياخذ الا بعد الثمن ومن قال انما لهم الرقبة
يكون للمستحق ان يحاسب المشترى بقدر ما اخذ من الكتابة **قوله** وان قسم المسلم
او الذمى جهلا الى آخره يعني ان المسلم والذمى اذا جهلا القاسم كونهما حرين وسكتا
ولم يخبرا بحريتهما فقسما ثم ثبتت حريتهما الطلقا من هما بيده واختلف هل يتبعان
بالثمن الذى وقعا به في المقاسم على ثلاثة اقوال احدها انه لا يتبع بشيء وهي
مصيبة نزلت بالمشترى كان المبيع ممن يجهل او لا يجهل وهو قول مطرف وابن القاسم
وسحنون والثاني انه يتبع مطلقا من غير تفصيل وهو قول اشهب والثالث التفصيل
فان كان صغيرا او كبيرا قليل الفطنة او اعجميا يظن ذلك بيرقه فلا يتبع وان كان على
غير ذلك اتبع وهذا قول حكاه ابن المواز عن ابن القاسم وحكاه سحنون ولم يسم قائله
ثم اختلف الشيوخ في ابقاء هذه الاقوال على ظاهرها في المسئلة وتاويلها على لها
هرها فذهب الموثق وبعضهم الى ابقائها على ظاهرها كما ذكرنا وقال ابن رشد الاختلاف
انه اذا عذر بجهل لا شيء عليه وانما اختلف اذا لم يعذر بجهل وسكت واشار الى
ان هذا الخلاف جار على الغرور بالقول وهو قريب من قول اللخمي لانه قال لا يختلف
في ذلك اذا كان المعيب صغيرا الا رجوع عليه والجارى عندى على مشهور المذهب
انه غرور بالفعل وانه يلزم ربه الغرم لان سكوته مع علمه واسلامه نفسه لمن
يشتريه فعل وزيادة **والغرور** بالفعل يوجب الغرم على المعروف
ومسايل الغرور من النكاح تشهد لما قلناه قال بعض الشيوخ وكل هذا اذا
افترق الجيش وكانوا لا يعرفون لكثرتهم فان لم يفترق الجيش او عرفوا بعد الافتراق
فانه يرجع عليهم المشترى ومن كان صار في سهمه وقال ابن القاسم ينبغي للامام اذا
لم يعرفوا ان يعوضه لمن وقع في سهمه من الجيش من بيت المال وهي مصيبة نزلت على
الامام او يودي من الفيء او الخمس قال سحنون لا شيء عليه ولا يعطى من الخمس ولا
من بيت المال وهي مصيبة نزلت به **قوله** ومن عاوض الى آخره يعني ان من دخل
دار الحرب بامان فاشترا منهم مالا لمسلم فان مالكه يخير في اخذه بما اشتراه به هذا
من الثمن او يدعه له وسواء علم مشتريه انه مال مسلم او لم يعلم اشتراه لنفسه او
لربه ولا يبعد اجراء الخلاف في بعض هذه الاقسام ولا اعلم في شيء من ذلك خلافا
منصوصا **ثم** ذلك الثمن ان كان دنانيرا او دراهما اخذه بها حيث لقيه وحاكمه
وان

وان غير ذلك بمثله في دار الحرب ان امكن دخولها على الوجه الذي يجوز قال بعض الشيوخ
بحال او اسلفه عرضا وان لم يمكن دخولها اخذه بقيمة ذلك ببلد الحرب فيه فقهاله
حيث كما اجاوا بن ما الطه ولهذا الفرع موضع آخر نتكلم عليه ان شاء الله تعالى
قوله وان اخذ ما فدى من اللصوص مجانا فقولان يعني ان المذهب اختلف على قولين
فيما فدى من ايدي اللصوص هل ياخذه ربه بغير شيء او لا ياخذه الا بما فدى به بخلاف
المسئلة التي فوقها ممن قال في هذه لا ياخذه الا بما فدي به فقياسا على التي فوقها
ومن فرق بينهما في الحكم فلان اللص لا ملك له ولا شبهة ملك والحربي له الملك او شبهة
ملك فالفادي منه كالمشترى من المالك **و**الذي كان يميل اليه بعض من يرتضى من
اشياخنا في مسئلة اللصوص لا ياخذه ربه الا بعد دفع ما فدي به لكثرة النهب في بلادنا
فنجد بعض من له وجاهة عند الاعراب او من يعتفرون فيه اجابة الدعوة الصحيحة فينفك
بسببه بعض ما ينتهبوه باقل من قيمته فلو اخذه مالكه من يد من فداه بغير شيء كان
ذلك سدا لهذا الباب مع شدة حاجة الناس اليهم وكثيرا ما يسيل بعض من هو منتصب
لتخليص ما في ايدي المنتهبين هل يجوز له الاجرة على ذلك ام لا **و**لا شك انه ان
دفع الغرامة من عنده فلا يجوز له الاجرة لانه سلف واجارة وان كان الدافع غيره ففي
اجازة ذلك محلا النظر **قوله** فلو كان بغير شيء اخذه بغير شيء يعني فان كان
اخذه اياه على وجه الهدية من غير مكافات اخذه ربه بغير شيء وهذا متفق
عليه في المذهب وهو مبني على ان الحربي لا يملك ما حازه من المسلمين **قوله**
فلو باعه المعاوض مضى الى آخره يعني ان هذا الذي اخذ مال المسلم من ايدي
الحربي بعوض اذا باع ذلك المال مضى بيعه ولم يكن لمالكه اذا قام نقض البيع
وانما ينظر الى الثمنين فان كان الثاني فيه زيادة على الاول اخذ تلك الزيادة والا
فلا شيء له **والبحث** في هذا يشبه البحث في السلعة اذا ابيعت على خيار
المشترى ثم باعها قبل ان يختار **ومعنى** قوله وخرج اللخمي تمكينه على الغنيمة اي
خرج في المسئلة قولا ان تمكينه انما يكون من نقض البيع على احد القولين في ذلك في مال
المسلم اذا قسم في الغنيمة ثم بيع ان لمالكه البيع والجامع ان كلا واحد من المالكين
له اخذ عين شيئه اذا وجده قايما قبل البيع فاذا كان له نقض البيع في احدى
الصورتين كان له ذلك في الصورة الثانية وفرق ابن بشير بقوة ملك المالك في
مسئلة الغنيمة وضعفه في مسئلة الشراء من اهل الحرب الا ترى انه ياخذه قبل القسمة
بغير عوض ولا ياخذه في المسئلة الاخرى الا بعوض وقد يعترض بانه انما هو بعد وقوع
المعاوضة في المسئلتين معا وكان عدم العوض في مسئلة الغنيمة يشبه حال عدمه
فيما اذا وهب للمسلم في دار الحرب والحكم فيهما سواء وعلى هذا التقرير يصح تخريج

ابن عمران وغيره وهو الذي ذكره المؤلف بقوله وخرج غيره على الموهوب يباع
إلى آخره يريد أن المذهب اختلف على قولين في الذي يهب له الحربي مال المسلم
ثم يبيعه الموهوب له فقال ابن القاسم ليس لمالكه إلا الثمن الذي بيع به خاصة
كما في المعاوضة وهذا هو القول المشهور وقال ابن نافع بل له نقض البيع ليس على
أنه يأخذها من غير أن يدفع شيئا بل لا يأخذه من يد مشتريه إلا بعد دفع الثمن
للمشتري ويرجع على البائع فيأخذ منه الثمن الذي كان قبضه من المشتري وهذان
القولان مذكوران في المدونة **قوله** والمدبر ونحوه إلى آخره ظاهره أن مراده بنحو
المدبر هو المعتق إلى أجل وهو من كلامه بعد هذا أخص وبقية الكلام على هذا الفرع
مذكور فيما تقدم **قوله** ولو قدم بأموال مسلمين إلى آخره يعني إذا قدم الحربي
بلدنا بأموال المسلمين ولا أراد وابتيعها من المسلمين فإن أراد مسلم شراءها فاختلف
في كراهة ذلك واستحبابه على قولين أحدهما وهو مذهب ابن القاسم في المدونة الكراهة
والثاني الاستحباب وهو مذهب ابن المواز واختاره إسماعيل القاضي ولا إشكال أن
الاستحباب إنما يتوجه على أن ربها يأخذها بالثمن فيكون شراء غيره لها سببا
في خلاصها وأما الكراهة فأشار بعضهم بناء على ظاهر قول ابن القاسم في الفرع
الذي يلي هذا وإن ربها لا يكون أحق بها فشراء غيره لها تفويتا عليه ومنهم من
رأى أن الكراهة إنما كانت لأنها سبب في تغريبهم بثمن هذه السلع والزم هذا أن
يقول بالكراهة في شراء سلعهم ومنع اللخمي شراء المسلمين لها إغراء للحربيين
على أخذ أموال المسلمين وعلى هذا تكون الكراهة جارية في شراء ما أخذها كما
تكون في شراء غيرهم والأقرب أن هذا جار أيضا إلا أن تخص لذلك رخص في السلع
كما هو الغالب فيكون تحصيل ذلك لربها أولى من بقائه في أيدي الكفار **قوله**
فإن اشتريت ووهبت فالمشهور كالمحقق يعني فإن وقع شراء المسلم لها أو
وهبها هذا الحربي المستأمن لمسلم فهل يسقط حق ربها فيها أو يخير فيها كما يخير
فيما إذا اشتريت من بلاد الحرب وهو مراد بقول المؤلف لا كالأولى في ذلك قولان
أحدهما وهو مذهب ابن القاسم في المدونة أن مشتريها يكون كالمالك المحقق ولا
يكون الخيار لربها والثاني وهو الذي يجري على قول ابن المواز في المسألة التي قبلها والثاني
أنه يخير ولما ذكر القاضي إسماعيل مذهب ابن القاسم هذا قال لم يحكه ابن القاسم عن
مالك والذي يشبه على مذهب مالك أن له أخذه بالثمن الذي اشتراه به وفي الهبة بغير
ثمن ووقع لابن القاسم لفظة في المدونة على ما قال القاضي قال ابن القاسم فيمن
اشترى أمة من العدو وما أحب له أن يطأها في بلاد الحرب اشتراها أو في بلاد المسلمين
قال المؤلف بناء على أن الأمان يحقق الملك أم لا يعني أن سبب الخلاف هو الأمان
الذي

الذي يعطاه هذا الحربي هل يكون محققا لملكه أو لا يكون فابن القاسم يراه محققا للملك
مانعا من التعرض له وأقوى منه أمانهم الذي يعطونه للمسلم إذا دخل بلادهم والقاضي
وابن المواز يريان ذلك سواء فكما لا يكون تأمينهم المسلم على الدخول إلى بلادهم وشراء
المسلمين من عندهم مانعا لمالكه من أخذه بالثمن فكذلك لا يكون تأمين المسلمين لأهل
الحرب مانعا **قوله** أما لو أسلموا فتحقق الملك اتفاقا يعني أن الحربي إذا قدم
بأموال المسلمين ونزل عندنا بأمان ثم أسلم فإنه يترك له جميع تلك الأموال ويتحقق
ملكه لها وقال الشافعي ترد على أربابها ولا يكون إسلام الحربي مانعا لمالكها
من أخذها **قوله** والمنصوص في أحرار المسلمين إلى آخره يعني أن هذا المستأمن
إذا أسلم قبل أن يعتقوا وهم في يده فإنهم ينزعون منه ولا يمضى فيهم خلافا لابن شعبان فإنه
يقول يبقون بيده رقيقا وحكى مثله عن أحمد بن خالد وهو شاذ ولا وجه له لأن من
ثبتت حريته لا يعود إلى الرق إذا كان مسلما وهذا كالمعلوم من الدين بالضرورة
قبل ابن شعبان وابن خالد وقابل المؤلف المنصوص بالمخرج وحقه أن يقابل
المنصوص بالمعروف كما هو عادته في مثل هذا وكذلك فعل غيره في هذا الموضع
وإذا قلنا على أنهم ينتزعون فظاهر كلام المؤلف وهو ظاهر الروايات بغير عوض
وقال أبو إبراهيم من الأندلسيين إنه بعوض **قوله** بخلاف الرقيق وبخلاف الذمي
أما الرقيق فلأنهم مال من الأموال كالسلع وأما الذمي إذا أسلم وهو عنده
بيده فالقياس أنه ينزع ولا سيما على قول أشهب الذي يرى أن الذمي إذا حارب
وغلب عليه فإنه يرد إلى ذمته ولا يكون رقيقا لكنهم عدلوا عن القياس هنا لأهل
الحرب على الإسلام مع قوة شبهتهم لا سيما في غير مسألة ويقوى هذا الاستحسان
على قول ابن القاسم في الفرع المشار إليه وسيأتي قوله مع أشهب في موضعه إن شاء الله
قوله وأم الولد تفدى إلى آخره يعني أن سيدها يأخذها من يد المستأمن
المسلم ويدفع إليه قيمتها ولا يكون على الإمام ذلك كما تقدم إذا اقتسمت والمدبر
تكون خدمته لهذا الذي أسلم وهو في يده ولا خيار لسيده في ذلك لأن خدمته معقودة
وخدمة المعتق إلى أجل وهو مراد المؤلف أيضا بقوله نحو المدبر سلعة من السلع
فإن مات سيد المدبر وخرج من ثلثه عتق ولا يتبع بشيء وكذلك المعتق إلى أجل فإن كان
على سيد المدبر دين يغترق جميع ماله استرق منه من هو في يده ولا قول للورثة
لأن موروثهم لم يكن قادرا على انتزاعه وكذلك إن خرج بعضه من الثلث فما خرج منه
يحكم له بحكم ما لو خرج كله لم يتبع بشيء وما لم يخرج منه يحكم له بحكم ما لم يخرج منه
شيء فيكون ذلك الجزء رقيقا لمن هو في يده ولا خيار للورثة وضمير الفاعل في
قوله يعتقون راجع إلى جنس المدبر ونحوه لأنهما جنسان والواو عطفت الظرف وما

المخصص به وهو بعيد لا يدل على المجرد والذي هو من الثلث وهذا والتي للتفصيل فان
انهم يعتقون من الثلث ان كانوا مدبرين ومن راس المال ان كانوا معتقين الى اجل
وسكت المولف عن المكاتب وحكمه ظاهر من معنى حكم المدبر والمعتق الى اجل لان الكتا
مال للمستامن المسلم فان عجز رقله ولا شي لسيده ولا الورثته في الوجهين فان كان
قلت لعل نحوه من قوله والمدبر ونحوه يدخل تحته المكاتب وغيره مما يشبههما ان
كان قلت ان عنيت انها تشا ولها معنا نحو ما ذكرناه وان عنيت انها تتنا ولها
تناول العام الخاص فليس كذلك لما ذكرناه من قول المولف من الثلث او بعد الاجل
قوله فان قدموا بمسلمين احرارا او ارقا الى اخره **ش** يعني ان اهل الحرب اذا
قدموا الينا ودخلوا بامان ومعهم مسلمين احرار او عبيد ذكورا او اناث فان
ارادوا بيعهم فلا شك انهم يشترون كما امكن وان امتنعوا من بيعهم منا ففيها ثلاثة
اقوال الاول انهم يجبرون على ذكورا كان من بايديهم او اناثا والثاني انهم لا يجبرون على
ذلك والثالث انهم يجبرون على بيع الاناث ولا يجبرون على بيع الذكور والاول هو
مذهب اصحاب مالك الا ابن القاسم والثاني هو مذهب ابن القاسم والثالث رواه سحنون
عنه وهو قول ابن القصار ايضا والاقرب هو القول الاول لانا وان اعطيناهم الامان
في اموالهم فما اعطيناهم ذلك الا مع اقامة شرعنا عليهم ومن اقامته تخليص المسلمين
من ايديهم ولا كبير مضرة عليهم اذا حرفنا ثمنهم **ومن** فروع القول الثاني قال ابن
القاسم لا يمنعون من وطء الاناث بايديهم واذا قلنا بالقول الاول او الثالث فقال
سحنون يكون العتق من اموالهم فان لم يكن فمن بيت المال واجرى هذه الاقوال الذي
اذا اسلم عبيده تحت يده وكذلك اذا اعوهدوا على ان من جاء منهم مسلما رد اليهم
والحق في هذه الاقوال القول الثالث كما دلت اية الممتحنة **قوله** ولو سرقوا
في معاهدتهم **ش** معناه ان المعاهدين اذا سرقوا شيا من اموال المسلمين او اهل
الذمة وذهب به الى بلاده ثم قدم هو او غيره فهل يترك لمن هو في يده فقدم به
سارقا او غيره لانه لما رجع الى بلده صار كمال المسلم احرزوه وما هنا شانه فانهم
لا يجبرون على بيعه اذا قدموا به كما تقدم او ينتزع من ايديهم لانه ما احرز على وجه
العهد وانما احرز بسرقة فليس فيه ملك ولا شبهة ملك وهذا هو الذي راعاه في القول
الثالث لان سارقه اذا قدم به تحقق فيه عدم الملك والشبهة واذا قدم به غيره
قويت فيه شبهة الملك **قوله** **والسبي** يهدم النكاح الى اخره **ش** هذه
المسئلة من ابواب الدخول فيستغنيه بالتمين ذكرها المولف في كتاب النكاح وهناك
البقوا بها وانما ذكرها هنا مبني على كون السبي يهدم النكاح فلنقتصر
هنا على افادة تصور كلام المولف ونوخر ما عداه الى محلها ان شا الله تعالى

فنقول

نقول معنى كلام المولف ان الكافرين الزوجين اذا سبيا مجتمعين او سبي احدهما
قبل الاخر فان النكاح مفسوخ الا في مسئلة واحدة وهي اذا سبيت الزوجة بعد ان اسلم
زوجها وقد كان حربيا قبل ذلك او مستامنا فاذا وقع ذلك فحينئذ ينظر في هذه الزوجة
المسبية فان اسلمت بقيت مع زوجها على نكاحها لانها امة مسلمة تحت مسلم وان لم
تسلم فرق بينها وبينه لانها امة كتابية والمسلم لا يتزوج ايما. اهل الكتاب فان قلت
في كلام المولف قصور لانه يوهم ان لو تكن كتابية وكانت مجوسية لم يفرق بينهما وليس
الحكم كذلك قلت لا قصور فيه لان الكافرة غير الكتابية لا يجوز للمسلم وطيها بالجمال
فاذا كانت الامة الكتابية ممنوعة الوطء في هذه المسئلة فغيرها من الكوافر احرى
بالمنع وتعليل فسخ نكاح هذه الزوجة بما ذكره المولف اولى من تعليل ابن المواز في
بعض فروعها قال ابن المواز واذا قدم الينا حربي بامان فاسلم ثم غزا المسلمون بلاده
فغنموا ماله واهله فاما ماله ورقيقه وحرمه فهي له واما امراته وولده الكبير
ففيء له ولاهل الجيش ويفسخ النكاح لشركته في ملك زوجته واما اولاده الصغار
فاحرار مسلمون فاما ماله وولده فسنتكلم عليه قريبا ان شا الله تعالى **واما**
جعله سبب الفسخ شركة الزوج في ملك زوجته فهو مبني على قول اشهب في اصل المسئلة
بجواز ان تبقى له زوجة وان لم تسلم وبان طريان الملك عليها بعد عقد النكاح وهي
حرة او شبيهة بالحرة لا يوجب فسخ النكاح كما اذا تزوج الحر امة مسلمة بعد خشية
العنت او عند عدم الطول ثم طرا عليه بعدنا بعد ذلك وهذا ايضا مبني على ان
هذه الشركة معتبرة في ساير الاحكام وان حاصل الغنيمة اذا سرق منها لا يقطع
الا فيما يقطع فيه الشريك وابن القاسم يخالفه في الوجهين معا **وقول** المولف وهي
وولدها وماله الى اخره فاما الحربيا فقد تقدم الان والاجل ذلك انفسخ النكاح
واما ولدها من هذا الرجل فالكبار على ما حكاه المولف فيء ولم يذكر في ذلك خلافا
وحكى ابن القصار قولين احدهما انهم فيء وهو قول ابن القاسم في المدونة والثاني
انهم تبع وهو قول غيره في كتاب النكاح الثالث من المدونة وحكى بعضهم فيها قولا
ثالثا ولم يسمه قائله **الفرق** بين ان يخرج الاب فيكون الحكم للدار وبين الاخرج
فيكون تبعا له واعتمد اخره مع شارحي المدونة في فهمها وذلك ان نص مسئلة المدونة
قال في رجل من المشركين اسلم ثم غزا المسلمون بلاده فغنموا اهله وماله وولده قال
فيء قال ابو اسحاق معناه خرج وقال اللخمي سواء خرج ام لا وعلى الاول اختصره البرا
وقد تقدم لنا كلام يبين فيه ان مثل هذا لا يعد خلافا في المسئلة والقياس على اصل
المذهب هو قول غيره في كتاب النكاح لانهم محكوم لهم بالاسلام بسبب اسلام
ابيهم وهم صغار لم الاجل ذلك احرار واشار بعض الشيوخ الى ان الخلاف في الاولاد مقصور

اهل
ودوابه
النكا
الفسخ في
يعني
دعي

على ما ترك منهم قبل اسلامه واما ما احوز من وطي بعد اسلامه فلا يبيعه وقولا
واما ماله فذكر فيه ثلاثة اقوال احدها انه فيء وهو مذهب المدونة والثاني انه ياخذه
قبل القسم بغير شيء وبعده بالثمن وهو معنى قول المولف وكذلك ماله الان بعد القسم فياخذه
بالثمن مقبوله وكذلك من تمام قوله وقيل وهذا قول عيسى بن القاسم في كتاب النكاح من
المدونة والثالث ذكره ابن حارث ان كانوا حموه الى اموالهم من اجل اسلامه كان فيئا
وان تركوه وقفا عليه فهو له وان دخل في المقسم اخذه بالثمن واجرا بعضهم فيها قولا
رابعا وهو القول الثالث الذي ذكرناه في الاولاد والقياس عندي في المال ما قاله عيسى
بن القاسم في كتاب النكاح لما قدمناه في الاولاد **قوله** واذا سبيت المسلمة الى اخره
ش يعني اذا سبا العدو حرة مسلمة فولدت عنده اولادا ففي اولادها ثلاثة اقوال
احدها انهم احرار سوا كانوا كبارا او صغارا والثاني انهم ارقا سوا كانوا كبارا
او صغارا والثالث الفرق بين الصغار والكبار فالصغار احرار والكبار فيء وهذا
مذهب المدونة قال المولف وهو المشهور لكن ظاهر المدونة في ولدها الكبار كونهم
فيئا ان بلغوا وحمل الشيوخ من حمل هذا الكلام على ظاهره وان الكبار ان لم يقاتلوا
فهم كالصغار ومنهم من يرى ان هذا الشرط لا مفهوم له وان المقصود ان يكونوا على حال
يمكن منهم القتال معها والقياس ان ولد الحرة والحر لا يسترقوا ابدا ويقوي هذا ان
جماعة من اصحاب مالك يرون ان الولد يتبع لمن اسلم من ابويه سوا كانت الام او الاب
فيكون هذا الولد حرا مسلما لا يسترق **قوله** واما الذمية ففي صغار اولادها
قولان ش يعني ان الذمية اذا سبيت فتزايد لها ولد ثم غنمها المسلمون مع ولدها
فالكبير منهم فيء وفي صغيرهم قولان مذهب المدونة انهم تبع لها والقول الثاني في
ثمانية ابي زيد انهم فيء وهو مذهب اشهب وابن الماجشون ولم يذكر المولف في
الكبار خلافا بل ظاهر قوله الخلاف كبارهم نفي الخلاف عنهم وحكى بعض الشيوخ
في الكبار قولا انهم تبع لها وفقه هذه المسالة قريب من فقه التي قبلها والله اعلم
قوله واما الامة فالى اخره ش يعني ان الامة اذا ولدت فسبيت فولدت ممن
سباها او من غيره زوجا كان او غيره ففي ولدها ثلاثة اقوال المشهور وهو
مذهب المدونة ان ولدها في جميع هذه الاحوال لمالكها والقول الثاني ذكر فضل عن
ابن الماجشون انهم كلهم فيء والثالث لاشهب ان ما ولدته من زوجها فلمالكها
وما ولدته من غيره فهو فيء والظاهر في النظر هو المشهور لان الولد تابع لامه
في الرق ولا مالك لها سوا مالك امه وقع في بعض النسخ هنا ما نصه ومن
اسلم وخرج او لم يخرج وغنم المسلمون اهله وماله فالزوجة فيء وفي ماله
ثالثها ان اخذوه ففيء والا فهو له وهذه المسالة المذكورة في اول هذا الفصل

عند

عند قوله والسبي يهدم النكاح لانها في هذا المساق الاخر استوفا ما فيها من
الاقوال ولا حاجة علينا بعودها بما تقدم **قوله** وعبد الحربي يسلم ويهرب الينا
حر ش يعني ان عبد الحربي اذا اسلم ببلده ثم هرب الينا فهو حر ولا خلاف في المذهب
في ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بحريتهم الا انه انشا العتق فيهم قال المولف
وكذلك لو بقي حتى غنم على المشهور يعني ان العبد اذا اسلم وبقي بيد سيده حتى
دخل المسلمون بلادهم فغنموه فانه يكون حرا ايضا لو خرج اليهم هذا هو المشهور
والشاذ هو قول ابن حبيب انه يكون رقيقا للجيش قال بعض الشيوخ وهو جار على
مذهب ابن القاسم ان العبيد لا يكون بمجرد اسلامه حرا ايضا بقوله الان وانما حكم في
بحريته
المسالة الاولى لانه غنم فيها نفسه وذلك معدوم هنا قال المولف ولا يكون بمجرد الاسلام
حرا خلافا لاشهب وسحنون ان قلت لا محل لهذا الفرع لان عبد الحربي اذا اسلم فاما
ان يخرج الينا وهي المسالة الاولى او ندخل نحن اليهم وهي المسالة الثانية واما اذا اسلم
ولم ندخل اليهم ولم يخرجوا الينا فلا فائدة في النظر في ذلك لان احكامنا لا تنفذ اليهم
قلت بل له محل وهو اذا اسلم فاعتقه سيده هل له عليه ولاء ام لا وجد او لا ولاء
له عليه وايضا اذا اسلم فاشتراه منه مسلم او غيره فهل يجاد في هذا الشرا محلا
او لم يجاد فيه والاظهر من القولين مذهب ابن القاسم لان ولاء بلال كان لابي بكر الصديق
رضي الله عنه قال عمر رضي الله عنه ابو بكر سيدنا واعتق سيدنا وذلك ان بلالا كان
عبدا لامية بن خلف فاسلم بلال فكان امية يعذبه فمر بهم ابو بكر رضي الله عنه
وهو على تلك الحال فاشتراه منه بعبد واعتقه وكان ولاؤه له فلو كان حرا بنفس
الاسلام لكان شراء ابي بكر له مفاداة ولم يكن له ولاء وقول من قال انه وقع قبل
الهجرة وقبل ظهور احكام النبي صلى الله عليه وسلم بعيد ولم يزل العلماء يستدلون في
الاحكام الشرعية بما كان يقع من النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه قبل الهجرة ولولا
الخروج عما نحن بسبيله لذكرنا منه طرفا **قوله** ولو خرج مسلما وترك سيده
مسلما فهو رق له ش هذا قول يظهر اذا كان اسلامه واسلام سيده في وقت واحد
وسبق اسلام سيده واما ان اسلم هو اولا ثم اسلم سيده بعد ذلك ثم هو خرج
الينا فالجاري على اصل اشهب وسحنون انه لا يكون له بل يكون حرا باسلامه اولا
قوله واذا خرج الذمي ناقضا للعهد فحربي ش يعني اذا خرج الذمي يريد ان يسكن
بلاد الحرب تاركا لما كان عليه من العهد والذمة فانه لا يترك لما اراده بل يقاتل
كما يقاتل الحربي فان قتل فهدر وهذا صحيح ولا اعلم فيه خلافا لان قتال الكفار واجب
حتى يسلموا او يؤدوا الجزية وقد منع هذا من كلا الوجهين **قوله** فان
اسر الى اخره ش يعني فان اخذناه اسيرا قبل ان يصل الى بلاد الكفر او مقوما وصل

بالكاف

اليها ثم غلبنا عليه واخذناه اسيرًا فانه يجوز ان يفعل به كما يفعل بالحربي الذي
لم تتقدم له ذمة حاشا الاسترقاق فان فيه قولين اجازه ابن القاسم ومنعه اشهب
قال المؤلف بناء على ان الذمة تقتضي الحرية بدوام العهد او ابدا يعني ان هذين القولين
يجريان على ان الذمة المطلقة هل معناها الدوام بدوام العهد فاذا انقضه الذمي عاد
ما كان عليه اولا واسترق فائدة في الاول جائز وهذا راي ابن القاسم او معناها الدوام
بدوام الابدي والحرية ومن ثبتت له الحرية لم يرجع الى الرق ابدا وهو راي اشهب وقد
يتخرج مذهب ابن القاسم بان الذمي اذا اكره المسلمة على الزنا فانه يقتل ولولا ان الذمة
مشروطة بما ذكر لما قتل فاذا فرعنا على المشهور اختلف في الزمنا والشيوخ ومن
العتبية لا يسبيا حون وقال ابن الماجشون واصبغ وابن حبيب يسبيا حون قال بعضهم
والخلاف انما هو اذا اجمل رضاهم بذلك **قوله** فاذا نقضوا الظلم لحقهم لم يسترقوا
على المشهور ⁂ **اعلم** ان اطلاق لفظ النقض مجاز لان حقيقة نقض العهد منهم
انما هي اذا كرهوا ما اعطوه من العهد اولا ولم يصرحوا بدوامه والعزم انهم لم
ينقضوه بل المسلمون لم يوفوا لهم بما عاهدوهم عليه فاذا لم يثبت للمسلمين
في هذه الحال نقض فهم اولى بذلك ولكنهم لما خرجوا الى بلاد الحرب في صورة من نقض
ذلك اطلق عليهم هذا اللفظ مجازا من مجاز المشابهة وعلى هذا فالصحيح ما ذهب
اليه المشهور وهو مذهب المدونة واصل الشاذ وهو قول الداودي فيقتل من وجه انهم
ناقضون لانهم لم يعاهدوا على انهم يظلمون المسلمين اذا ظلموهم وهو ضعيف لان من
في من ظلمه لا يجوز ظلمه لا حقيقة ولا مجازا **قوله** ولا يسترقون بالحرابة على المشهور
⁂ يعني انهم اذا خرجوا فاخافوا الطرق للمسلمين محاربين كما يفعل ذلك المحاربون
فهل يكون ذلك من اهل الذمة نقضا للعهد ام لا فمذهب ابن القاسم وهو المشهور ان ذلك
لا يكون نقضا للعهد وقال ابن مسلمة هو نقض للعهد ووجه بمسئلة اكراه المسلمة
على الزنا **قوله** واذا اسلم جماعة الى اخره ⁂ يعني اذا اسلم جماعة او اهل حصن
ثم ارتدوا وحاربوا مثل قضية اهل الردة في زمان الصديق رضي الله عنه ثم ظفرنا بهم
فهل يحكم فيهم بحكم الواحد اذا ارتد على ما يذكر في كتاب المرتد بينا ويحكم فيهم بحكم
الذين لم يتقدم لهم اسلام في ذلك قولان الاول منهما مذهب ابن القاسم واكثر اصحابه
والثاني مذهب اصبغ **قوله** وخالف عمر ابا بكر رضي الله عنهما ⁂ اشارة الى سبب
الخلاف وذلك ان ابا بكر رضي الله عنه سباهم وحكم فيهم بحكم الكافر الاصلي الذي لم
يتقدم منه اسلام وهذا مذهب اصبغ فلما ولي عمر رضي الله عنه رد النساء
والذراري الى عشائرهم وذكر ان ذلك فعله بعوض والاقرب قول اصبغ فان قلت
فقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه يدل على خلافه قلت

قلت لم يظهر من عمر مخالفة في زمان ابي بكر لانه وزيره ومستشاره وعلى ان الاسلم
انه خالفه بعد موته وانما فعل ذلك تطييبا لنفوس المسلمين لان الواحد منهم يرى ان
ابنته وزوجته مملوكة عند غيره مع مساواته له في النسب والشرف وفي ذلك من
المشقة وتغيير النفوس بها في علم وقد قدمنا ما فعل النبي ع وص عن ذلك ولا بد من
التاويل له رضي الله عنه بما قلناه او بما يشبهه والا كان نقضا لحكم ابي بكر رضي الله
عنه وهو باطل لان من جوز المخالفة لا يجيز نقض الحكم والله اعلم